



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO  
DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA  
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS  
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

***Reflexiones feministas sobre Música y sociedad: El caso de las Lakitas Kullallas  
en Santiago de Chile  
hegemonía patriarcal neoliberal y luchas por la memoria***

**LINA SOFIA MORA RIOS**

Foz do Iguaçu  
2022

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO  
DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA  
(ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS  
LATINO-AMERICANOS (PPG IELA)**

***Reflexiones feministas sobre Música y sociedad: El caso de las Lakitas Kullallas en  
Santiago de Chile***

*hegemonía patriarcal neoliberal y luchas por la memoria*

**LINA SOFIA MORA RIOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof. Dr. J. Octavio Obando Morán  
Coorientadora: Prof. Dr. Élen Cristiane Schneider

Foz do Iguaçu  
2022

**LINA SOFIA MORA RIOS**

***Reflexiones feministas sobre Música y sociedad: El caso de las Lakitas Kullallas en  
Santiago de Chile***

*hegemonía patriarcal neoliberal y luchas por la memoria*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. J. Octavio Obando Morán  
UNILA

---

Coorientadora: Prof. Dra. Élen Cristiane Schneider  
UNILA

Banca:

---

Prof. Dr. Ladislao Homar Landa Vaásquez  
(UNILA)

---

Prof. Dr. Felix Ceneviva Eid  
(UNILA)

---

Prof. Pós-Dra. Raffaella Fernandez  
(UNILA)

Foz do Iguaçu, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

M827

Mora Rios, Lina Sofia.

Reflexiones feministas sobre música y sociedad: el caso de las Lakitas Kullallas en Santiago de Chile hegemonía patriarcal neoliberal y luchas por la memoria / Lina Sofia Mora Rios. - Foz do Iguaçu - PR, 2022. 138 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu-PR, 2022.

Orientador: J. Octavio Obando Morán.

Coorientador: Élen Cristiane Schneider.

1. Lakitas. 2. Hegemonia Patriarcal e Neoliberal. 3. Memória. 4. Feminismo. 5. Música - Aspectos sociais. I. Morán, J. Octavio Obando. II. Schneider, Élen Cristiane. III. Título.

CDU 39:78-055.2(83)

*Dedico este texto a todas las mujeres y disidencias que resisten y luchan desde sus diferentes trincheras en contra del dominio cis-hetero-patriarcal, capitalista, racista y colonial. Especialmente a las mujeres y disidencias que desde la práctica lakita recrean espacios de memoria para cuidar y concientizar sobre los cuerpos, territorios y trayectorias más azotados por el sistema.*

*A las mujeres y disidencias que desde sus realidades abren caminos de transformación social, cuestionando y debilitando el poder dominante.*

*Dedico esta experiencia, sus aprendizajes, dolores, alegrías, encantos, desencantos y todo su proceso especialmente a la memoria de mi abuelita Emma y el legado de su genealogía indígena, a las luchas de mi mamá, mi hermana y mis amigas que me recuerdan todos los días que juntas somos más fuertes*

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Programa Interdisciplinar de Estudios Latinoamericanos IELA y a la Universidad Federal de Integración Latinoamericana UNILA por haberme acogido y permitido reencontrarme a través de las diversidades y diferencias de este continente amado y a partir de la educación pública, gratuita y de calidad, por permitirme formar lazos de amistad y compañerismo a través del deseo de construir caminos hacia la soberanía, la justicia histórica y la liberación de nuestros pueblos, y por ayudarme (a pesar de sus contradicciones) a encontrar herramientas y referencias que siguen construyendo mi senso crítico y mi reconocimiento de mi cuerpo y territorios de forma situada.

A las lakitas kullallas y especialmente a Karina por compartir sus prácticas y saberes, por el compañerismo, el cariño y las trayectorias rebeldes y comunitarias. A Javiera y a las lakitas sin nombre de Santiago por acogerme en su ensayo y por los diálogos. A Belén y a Cata por acogerme en Valparaíso, por los diálogos, aprendizajes y cuestionamientos. A Bráulio Ávila por ayudarme a gestar los encuentros a pesar del momento de excepción que vivía Chile y por compartirme sus investigaciones y experiencias de la práctica lakita. A Andrés Caqueo, por su amistad con mi mamá y conmigo y por pasarme el contacto de Sandra Caqueo, cantante lírica Aymara quien me conectó con Bráulio Ávila y por ende con otras comparsas. Por supuesto, agradezco a las Lakitas Sinchi Warmis por enamorarme de la práctica lakita, por el compañerismo, la amistad y el acogimiento, agradezco especialmente a Mariela por compartirme sus experiencias, por su trabajo y por ayudarme con el contacto de Cata para los encuentros en Valparaíso.

Agradezco a mis orientadores Octavio y Elen por la paciencia, la lectura, las referencias, las conversaciones. A Octavio por ayudarme a encontrar caminos más prácticos para articular el proceso de investigación, los métodos y la escritura. A Elen por tomarse el tiempo de leer con atención y pedagogía mis textos desordenados para encontrar los vínculos principales y salir de los bloqueos y confusiones, por ayudarme a valorar mis percepciones, propuestas y deseos, por ayudarme a seguir buscando y trabajando de la mano de los aportes feministas de Abya Yala, Nuestra América, América ladina, y por supuesto, por su amistad.

A mi familia por hacer parte fundamental de mi construcción, a mi mamá por ser una inspiración de lucha y por su amor incondicional que se manifestó a partir del apoyo en este proceso que no fue fácil, a Naty por acompañarme, animarme, por los bailes, los cantos, los juegos, las fotos, por el cariño y por su sinceridad, a mi papá que a pesar de la distancia insistía

en estar para mí y recordarme que nunca se debe tener miedo a volver a empezar, por ser una referencia de lucha y sobrevivencia a este sistema de desigualdad y muerte. A mi abuelita Emma por sembrar en mí rebeldías, por enseñarme la importancia de no olvidar de dónde venimos, por ser valiente y defender los derechos y la dignidad de las mujeres que como ella han trabajado de forma desvalorizada y precarizada tanto dentro como fuera de casa en los trabajos del cuidado, por representar la vida, la historia y la lucha. A mi tía Hayde, Patricia y Victor por acompañarme y apoyarme en varios momentos de mi vida.

A Alma la otra hermana que me regaló el camino, por el apoyo, la sinceridad, el cariño, por caminar juntas, por levantarnos una a la otra cada vez que caemos, por las risas, por ese rir de norvoso que nos caracteriza, por enseñarme como se resiste y se lucha y también cómo sobrevivimos a pesar de tanto. A Victor por el cariño cotidiano, los cuidados, las comidas ricas, la música, por la sinceridad, por la valentía de construirnos respetando nuestros procesos, por los errores y aciertos que hacen de nuestro camino algo real. A Dayi por llegar a la familia y demostrar la firmeza de la amistad, por estar ahí cuando te necesitamos, por tu cariño, por las experiencias juntas, por las pinturas, los cantos, los bailes y los trabajos. A Palqui por las experiencias compartidas, la firmeza, sus saberes, su compañerismo y por la música que nos une y nos llena de vida. A Melanie por ayudarme con el análisis formal de la canción, por su amistad, sus ayudas cuando estuve en Bolivia, por la música y las experiencias compartidas.

Agradezco a mis compañeros de la maestría por compartir este proceso conmigo, por compartir sus intereses, sueños, trabajos e investigaciones. Agradezco especialmente a Roger, Dalia, Sebastián, Carlos, Washington, Yulliam, Alex y Solange y a todxs las demás que a pesar de no ser tan cercanxs hicieron parte de este proceso. Agradezco también a la profesora Inés Amarante por acompañarme en la primera etapa de mi trabajo, a pesar de nuestras diferencias, fue importante para mi proceso de aprendizaje y construcción personal.

Agradezco también a la banca que me acompañó en la defensa y me ayudó a terminar este proceso con todos sus saberes y recomendaciones. A Rafaella por leerme con emoción y minuciosamente, por su énfasis en el pensamiento y prácticas feministas como eje central del trabajo. A Felix por su lectura detallada y sus propuestas para profundizar en los varios temas que quedaron inconclusos, por resaltar las potencialidades de las prácticas comunitarias y por compartir de su experiencia. A Ladislao por acompañarme desde el principio del proceso, por compartirme sus experiencias y saberes con la práctica sikuri en Perú, por recalcar el carácter de resistencias de estas prácticas, por los recomendaciones de abordaje y método, por insistir en la importancia de la memoria y todas las demás recomendaciones que aportaron a este trabajo.

Agradezco también a Newton y Diana por acompañar mi proceso en términos

institucionales y por todas sus ayudas.

Finalmente, agradezco a lxs amigxs que fueron a escucharme y que me acompañaron de diferentes formas en todo este proceso.

*Olvídate del “cuarto propio” –escribe en la cocina, enciértrate en el baño. Escribe en el autobús o mientras haces fila en el Departamento de Beneficio Social o en el trabajo durante la comida, entre dormir y estar despierta. Yo escribo hasta sentada en el excusado. No hay tiempos extendidos con la máquina de escribir a menos que seas rica o tengas un patrocinador (puede ser que ni tengas una máquina de escribir). Mientras lavas los pisos o la ropa escucha las palabras cantando en tu cuerpo. Cuando estés deprimida, enojada, herida, cuando la compasión y el amor te posean. Cuando no puedas hacer nada más que escribir.*

Gloria Anzaldúa, *Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas*

*“Mirando al futuro-pasado podemos caminhar en el presente-futuro*

***Qhipnaira uñtasis sarnaqapxañani!***

Aforismo Aymara.

---

<sup>1</sup> Este aforismo puede traducirse aproximadamente así: “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro”, aunque sus significados más sutiles se pierden en la traducción, (RIVERA, Silvia, 2015).

## RESUMEN

Esta disertación tiene por objetivo principal reflexionar desde una perspectiva feminista sobre las relaciones entre música y sociedad a partir de los aspectos históricos de la práctica Lakita, tomando como estudio de caso las experiencias y trayectoria de la comparsa *lakitas kullallas* en Santiago de Chile, conociendo sus prácticas y saberes especialmente ligados a las luchas por la memoria en un contexto de hegemonía patriarcal y neoliberal. A pesar que la práctica lakita y sikuri ha sido especialmente masculina, desde 1990 han empezado a surgir otras comparsas de mujeres sikuris y desde los años 2000 de lakitas, que se han ido formando en varias ciudades de América Latina sobre todo en las de ancestralidad andina o en las que han sido marcadas por las migraciones como Buenos Aires o São Paulo, entre otras. Como explica el músico e investigador Bráulio Ávila (2012) las comparsas de lakitas corresponden a agrupaciones musicales que están presentes en varias actividades socioculturales ya sea de la cultura Aymara, cordillera y precordillera como en las pampas y urbes. La metodología es cualitativa a partir de la investigación documental, registros etnográficos, de una entrevista no estructurada encaminada a la idea de *trayectoria de vida* y la observación participante en algunas marchas y ensayos de otras comparsas de Santiago, Valparaíso y São Paulo para comprender el fenómeno socio-musical. El análisis será desde una perspectiva hermenéutico-dialéctica, dando énfasis en los procesos históricos extramusicales y musicales de los lakitas en Chile y comprendiendo los contextos políticos sociales en los que se recogieron los materiales (en el estallido social de 2019), abordando de forma general la irrupción de lakitas urbanas en Santiago desde los años 1950 y enfatizando desde los años 1970 en dictadura y posdictadura. Los interrogantes guías, son: ¿En la tensión política, economía e ideología cuáles serían los rasgos que caracterizan este tipo de grupos y arte [practicado] en su origen, proceso, diversidad y finalidad? ¿Cuál es el potencial de este tipo de grupos y arte [practicado] que desenvuelven como expresión mítica, política, estética e ideológica? ¿Cómo se han insertado estos procesos artísticos alternativos, contestatarios y específicos en los procesos políticos, sociales, estéticos e ideológicos concretos?

**Palabras clave:** 1. Lakitas 2. Hegemonía Patriarcal y Neoliberal 3. Memória

## RESUMO

O principal objetivo desta dissertação é refletir sobre a relação entre música e sociedade com base nos aspectos históricos da prática Lakita, tomando como estudo de caso as experiências e trajetórias das comparsa lakitas kullallas em Santiago do Chile, aprendendo sobre suas práticas e saberes, especialmente ligados às lutas pela memória em um contexto de hegemonia patriarcal e neoliberal. Embora a prática de lakita e sikuri tenha sido especialmente masculina, desde 1990 outros grupos de mulheres sikuris e, desde os anos 2000 de lakita começaram a surgir em várias cidades latino-americanas, especialmente naquelas com ancestralidade andina ou naquelas marcadas pelas migrações como, Buenos Aires ou São Paulo, entre outras. Como explica o músico e pesquisador Bráulio Ávila (2012), as comparsas de lakitas correspondem a grupos musicais que estão presentes em diversas atividades socioculturais, seja na cultura aymara, Cordilheira e Precordilheira, ou nas Pampas e cidades. A metodologia é qualitativa, baseada em pesquisas documentais, registros etnográficos, uma entrevista não estruturada visando a idéia de trajetória de vida e observação participante em algumas marchas e ensaios de outros grupos em Santiago, Valparaíso e São Paulo para entender o fenômeno sócio-musical. A análise será feita sob uma perspectiva hermenêutico-dialética, enfatizando os processos históricos extra-musicais e musicais dos lakitas no Chile e compreendendo os contextos políticos sociais nos quais os materiais foram coletados (na explosão social de 2019), abordando de forma geral a irrupção dos lakitas urbanos em Santiago desde os anos 50 e enfatizando desde os anos 70 na ditadura e pós-ditadura. As perguntas orientadoras são: Na tensão política, econômica e ideológica, quais são as características que caracterizam este tipo de grupos e arte [praticada] em sua origem, processo, diversidade e propósito? Qual é o potencial deste tipo de grupos e arte [praticada] que se desenvolvem como expressão mítica, política, estética e ideológica? Como estes processos artísticos alternativos e específicos foram inseridos nos processos políticos, sociais, estéticos e ideológicos concretos?

**Palavras chave:** 1. Lakitas 2. Hegemonía Patriarcal e Neoliberal 3. Memoria

## LISTA DE ILUSTRACIONES

<b>Figura 1</b> Mapa de las culturas de Paracas, Nasca, Moche, Chimú e Inca _____	22
<b>Figura 2</b> Réplicas de las flautas de pan o “antaras” halladas en la ciudadela Caral _____	22
<b>Figura 3</b> Mapa Colectivos de mujeres y disidencias lakitas y sikuris en América Latina	26
<b>Figura 4</b> Mapa Salitreras Antofagasta - Tarapacá - Chile _____	30
<b>Figura 5</b> Mapa de expansión del salitre al norte de Tarapacá _____	31
<b>Figura 6</b> Guamán Poma. Dibujo 101. El duodécimo mes, diciembre; <i>Qhapaq Inti Raymi</i> , mes de la festividad del señor sol _____	47
<b>Figura N° 7</b> Mapa del Tawantinsuyu y sus cuatro regiones _____	48
<b>Figura N° 8</b> Guamán Poma. Dibujo 125 Fiesta de los Chinchaysuyus _____	49
<b>Figura N°9</b> Obra realizada por la artista plástica Melipal Labrit _____	92
<b>Figura N °10</b> Instrumentos de una tropa de lakita _____	102

## LISTA DE FOTOGRAFÍAS

<b>Fotografía 1</b> – Lakas fabricadas con tubos PVC _____	23
<b>Fotografía 2</b> – Trabajadores al interior de una oficina salitrera hacia 1900 _____	32
<b>Fotografía 3</b> – Grupo de Obreros se dirige a la Escuela Santa María, 1907 _____	34
<b>Fotografía 4</b> – Diciembre de 1907. Concentración de personas en la plaza Montt _____	35
<b>Fotografía 5</b> – Plaza Montt. Horas después de la masacre _____	36
<b>Fotografía 6</b> -- Músicos y bailarines durante la procesión en La Tirana (aprox. 1930) _____	43
<b>Fotografía 7</b> -- Comparsa de Lakitas del pueblo de Usmagama (1930) _____	44
<b>Fotografía 8</b> -- Banda de bronce conformada por músicos del pueblo de Laonzana (Quebrada de Tarapacá), ex militares, en la oficina Santa Laura _____	45
<b>Fotografía 9</b> -- Banda de bronce conformada la guarnición de Huara (1930) _____	45
<b>Fotografía 10</b> -- Bailarina de la agrupación “Piel Roja” (1940) _____	50
<b>Fotografía 11</b> -- Santiago- Lo que nos dicen las calles. Estación del metro (baquedano) _____	94
<b>Fotografía 12</b> -- Estación del metro quemada tras represión estatal en protestas en Plaza dignidad (antigua baquedano) _____	95
<b>Fotografía 13</b> -- Reporte hasta el viernes 25/10/19 de personas muertas, desaparecidas, víctimas de violencia sexual, heridos por ama de fuego, detenidxs y mutiladxs _____	96
<b>Fotografía 14</b> -- Representación de Victor Jara en manifestaciones Santiago 2019 _____	97
<b>Fotografía 15</b> -- Ensayo Lakitas, noviembre 2019 _____	99
<b>Fotografía 16</b> -- Ensayo Lakitas 2, noviembre 2019 _____	100
<b>Fotografía 17</b> -- Ensayo Lakitas 3, noviembre 2019 _____	101
<b>Fotografía 18</b> -- Lakitas kullallas _____	103
<b>Fotografía 19</b> -- Lakitas kullallas subiendo el cerro blanco _____	105
<b>Fotografía 20</b> Estallido social 2019- Homenaje Bartolina Sisa _____	116
<b>Fotografía 21</b> Estallido social 2019- Banderas indígenas _____	116
<b>Fotografía 22</b> Estallido social 2019- Memoria Ancestral _____	117
<b>Fotografía 23</b> Estallido social 2019- Pueblo Aymara exigiendo asamblea constituyente plurinacional _____	118

## LISTA DE TABLAS

<b>Tabla 1</b> – Gráfico Chile. Los desembolsos multilaterales_____	72
<b>Tabla 2</b> – América Latina (15 países) índice de desigualdad de Gini 2002 -2020_____	73
<b>Tabla 3</b> -Análisis formal y descriptivo de la canción “ni una menos”, antes “cerro blanco”_____	121

**LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS (OPCIONAL)**

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ILAACH	Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História
ILACVN	Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida e da Natureza
ILAESP	Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política
ILATT	Instituto Latino-Americano de Tecnologia, Infraestrutura e
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana

## ÍNDICE

### **1. INTRODUCCIÓN**

### **2. CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LA PRÁCTICA LAKITA EN CHILE**

#### 2.1 LAKITAS EN EL NORTE CHILENO. PRÁCTICA MUSICAL DE LOS TRABAJADORES DEL CICLO DEL SALITRE

##### 2.1.2 Y las mujeres? Mujeres trabajadoras en el ciclo del Salitre

##### 2.1.3 Manifestaciones culturales en el ciclo del Salitre en el norte de Chile. El caso de los lakitas

##### 2.1.4 Las mujeres y la práctica musical lakita

#### 2.2 LAKITAS URBANAS.

#### 2.3 LAKITAS EN SANTIAGO. SONORIDADES ANDINAS EN LA METRÓPOLI

#### 2.4 LA CULTURA Y LA DICTADURA. PERSECUCIÓN Y CENSURA DE LA PRÁCTICA LAKITA

### **3. CAPÍTULO 2: CONTEXTO SOCIAL, POLÍTICO Y ECONÓMICO. HEGEMONÍA NEOLIBERAL Y PATRIARCAL**

#### 3.1 GRAMSCI Y EL CONCEPTO DE HEGEMONÍA

#### 3.2 HEGEMONÍA NEOLIBERAL. DICTADURA Y NEOLIBERALISMO

#### 3.3 LECTURAS FEMINISTAS DEL NEOLIBERALISMO

##### 3.3.1 Patriarcado Como categoría de análisis

#### 3.4 ESTALLIDOS SOCIALES EN CONTRA DEL NEOLIBERALISMO. MÚSICA Y POLÍTICA EN LAS CALLES EN CONTRA DE LA ERA NEOLIBERAL

### **4. CAPÍTULO 3: LAKITAS KULLALLAS**

#### 4.1 TRABAJO DE CAMPO. ESTALLIDO SOCIAL DE 2019. ENCUENTROS Y DIÁLOGOS ENTORNO LA CULTURA, LA MÚSICA Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL.

#### 4.2 LAKITAS KULLALLAS: SU TRAYECTORIA, PRÁCTICAS, SABERES Y LUCHAS POR LA MEMORIA

##### 4.2.1 Algunos apuntes sobre identidades y memorias

4.2.1 Análisis formal de la canción “ni una menos”, antes “cerro blanco”

4.3 Mestizaje en jaque

4.4 LA CONSTRUCCIÓN Y FORTALECIMIENTO DE LA COMUNIDAD Y LO COMUNITARIO

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

## REFERENCIAS

*También nos anuncian otro mundo posible las voces antiguas que nos hablan de comunidad. La comunidad, el modo comunitario de producción y de vida, es la más remota tradición de las Américas, la más americana de todas: pertenece a los primeros tiempos y a las primeras gentes, pero también pertenece a los tiempos que vienen y presente un nuevo Nuevo Mundo. Eduardo Galeano. Las tradiciones futuras.*

*Juicio ético e interpretación histórica señalan así los contornos de una mirada al pasado, capaz de “encender la chispa” de rebeldías futuras, pues ni los muertos estarán a salvo del enemigo si éste triunfa” (Benjamin, en Cusicanqui, 2015, p. 184)*

## 1 INTRODUCCIÓN

*“Encontramos en la música una síntesis de los procesos cognoscitivos propios de una cultura y, también, del resultado de sus interacciones sociales (...) La música es un producto del comportamiento de los grupos humanos, ya sea formal o informal: es sonido humanamente organizado.” (Blacking 1973: 25 en Sanchez Huaranga, 2015, pp. 462).*

Mi interés y gusto por la música andina comienza por mi familia, que a pesar de no ser músicos ni diferenciar la diversidad musical andina detalladamente ya escuchaban en vivo o desde los antiguos radios de tubo o luego por la radio, formato LP de vinilo, cassette y cd músicas como bambucos, pasillos o huaynos, entre otras músicas caribeñas y expresiones musicales de varios estilos. También recuerdo la presencia de conjuntos con aerófonos como tarkas y zampoñas en algunas fiestas y verbenas, rituales de acuerdo al ciclo agrícola u otras manifestaciones de Boyacá y Bogotá, regiones que se encuentran en la cordillera oriental de los Andes colombianos. Ahora, mi contacto con una comparsa de aerófonos específicamente de lakitas, como aprendiz y parte del grupo, fue en 2016, en São Paulo y en donde fui acogida con cariño y amistad por el grupo de mujeres migrantes que estaban formando la comparsa Lakitas Sinchi Warmis.

Las lakitas sinchi warmis se autodefinen como

“un grupo de música andina compuesto por mujeres inmigrantes e hijas de inmigrantes que rescatan su cultura a través de la interpretación de músicas tradicionales andinas. Son un frente de acción “da equipe de base warmis- convergência das culturas- comunidad de mujeres inmigrantes que lucha por la mejoría de vida de las inmigrantes en la ciudad de São Paulo, a través de la metodología de la no violencia activa” (Lakitas sinchi warmis)<sup>2</sup>.

Como nos dice Ibarra (2015) estos grupos o colectivos corresponden a un conjunto de expresiones motivadas por el aprendizaje de las zampoñas, sikus, lakas dentro de la música popular andina tanto en el sentido meramente musical, como para profundizar en sus saberes de la culturas tradicionales, indígenas y sus filosofías y manifestaciones, lo que ha generado prácticas que se han denominado como música comunitaria

La formación de algunos colectivos que ejecutan lakitas y otras expresiones sikuri ha sido principalmente motivada desde el conocimiento de la zampoña en el marco de la “música (popular urbana) andina” como también por el interés en adquirir y profundizar conocimientos en torno a las culturas tradicionales originarias y sus

---

<sup>2</sup> Traducción propia. Página disponible en: [Lakitas Sinchi Warmis - O Projeto](#)

manifestaciones, generando de forma más reciente la aparición de la “música comunitaria”. (IBARRA, 2015, p. 36)

En el 2016 me encontraba haciendo intercambio en la universidad federal de São Paulo e influenciada especialmente por el feminismo marxista, materialista de Federicci, Falquet, Hirata y Kergoat empezaba a interesarme y a querer enfocarme en el trabajo de las mujeres dentro y fuera de la casa y por el aumento de migraciones de mujeres a ciudades más industrializadas o de desarrollo capitalista como Buenos Aires, São Paulo o Santiago; migraciones, especialmente a las áreas del cuidado, servicios o prostitución, además, la producción académica de la ciudad apuntaba específicamente a las migraciones de los Andes y de Paraguay relatando las condiciones de desigualdad y explotación, dando un especial énfasis a las situaciones de mujeres en las casas de costura y en la industria textil.

Sin embargo, al observar algunos colectivos de migrantes organizados para resistir, reflexionar y poner pautas políticas en colectivo y en todas sus relaciones sociales, en su casa, en las calles y en las leyes como mecanismos para disputar propuestas, pensando en los derechos humanos con énfasis en las especificidades de las mujeres y disidencias<sup>3</sup>, (incluso cuestionando los propios DDHH y a los organismos internacionales por su carácter colonial), y también por propuestas como el feminismo comunitario de Guatemala y Bolivia y al entrar en contacto con algunos intelectuales de los andes como Silvia Rivera Cusicanqui y Eduardo Schwartzberg, me sentí inspirada en girar mis miradas hacia los fenómenos sociales de mi interés desde las resistencias de esas personas, mujeres trabajadoras que como agentes sociales se unen para articular fuerzas y propuestas en contra de la explotación, opresión, estigmatización, xenofobia, racismo, colonialismo, misoginia, entre otros; para entender dichas prácticas y saberes, registrarlas y aprender de sus caminos.

Experiencias así, sentí y observé en las acciones del colectivo de las lakitas sinchi warmis de São Paulo y en su vínculo con el equipo de base Warmis -convergência das culturas<sup>4</sup> y en

---

<sup>3</sup> Cuando hablo de disidencias en este texto voy a referirme a las personas que no dividen no se identifican y no se socializan desde una visión del sexo y del género binaria y atravesada por el esencialismo biológico propio de las clasificaciones clínicas del siglo XIX., o que dependiendo de trayectorias individuales y colectivas estén en el proceso de comprensión y transformación epistémica y práctica de dichas divisiones. Como nos recuerda Paul B preciado (2013) *“la masculinidad, la feminidad, la heterosexualidad y la homosexualidad no son entidades ontológicas, no existen en la naturaleza con independencia de relaciones sociales y redes discursivas, y por tanto no pueden ser objeto de observación empírica. Son el efecto de relaciones de poder, sistemas de signos, mapas cognitivos y regímenes políticos de producción de la vida y la muerte...La anatomía no puede ser el fundamento sobre el que se apoyen las agendas políticas y los juicios morales, puesto que la anatomía (un sistema de representación históricamente fabricado) es sí misma el resultado de convenciones políticas y sociales cambiantes (PRECIADO, 2013, p. 72)*

<sup>4</sup> Más información sobre este colectivo disponible aquí: Inicio ([warmis.org](http://warmis.org))



La música andina e incluso la expresión sikuri - lakita es un tema tan extenso y con tantos matices y especificidades que en esta disertación opté por enfocarme en la experiencia de las lakitas urbanas metropolitanas<sup>9</sup> y en la trayectoria de una sola comparsa o comunidad, aprovechando los registros que logré recoger en el 2019, cuyo tema principal sería la relación entre música y sociedad, tomando como estudio de caso la trayectoria de la comparsa *lakitas kullallas* de Santiago de Chile.

Las comparsas de lakitas corresponden a agrupaciones musicales que están presentes en varias actividades socioculturales ya sea de la cultura Aymara, cordillera y precordillera como en las pampas y urbes (ÁVILA, 2012, p. 1). Son entendidas como un estilo dentro del género sikuri de los andes centrales (MARDONES, IBARRA, 2017, p. 329)

Lakita es un concepto que hace referencia tanto al instrumento, al ejecutante y a la tropa o comparsa, su etimología proviene del “Aymara laki: repartición, distribución, separación y del sufijo, Ña: que indica la acción. Lakita sería: repartir, distribuir, separar, seleccionar” (ÁVILA, 2012, p. 2).

El Siku, antara, *laka*, zampona o flauta de pan, es una flauta de varios tubos que posee antecedentes precolombinos y preincaicos<sup>10</sup> (IBARRA, 2016, p. 16). Existen algunos debates con respecto a la antigüedad de los primeros instrumentos andinos hallados. En algunos trabajos se maneja que el instrumento más antiguo encontrado fue una antara solista que data de siete mil años y fue encontrada en Chilca, Lima. Sin embargo, en una búsqueda más minuciosa que intentaba aclarar algunas confusiones dentro de la arqueología y antropología se encontró que la antara hallada dataría del 2750 a.C, (SÁNCHEZ, HUARINGA, 2015, p. 475).

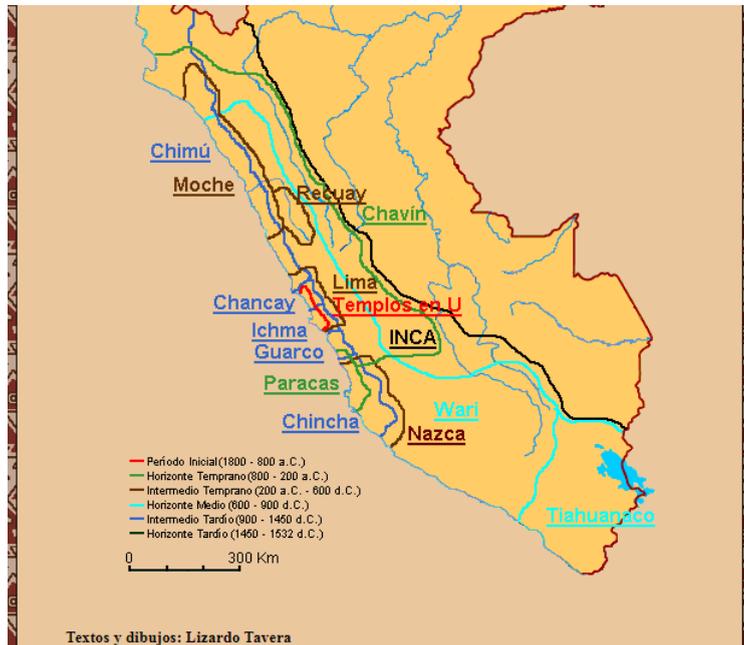
También se han encontrado en Paracas, Nasca, Moche, Chimú e Inca (IBARRA, 2016).

---

<sup>9</sup> Sobre esta clasificación y otros aspectos de las lakitas urbanas me ocupó en el capítulo uno en la pg

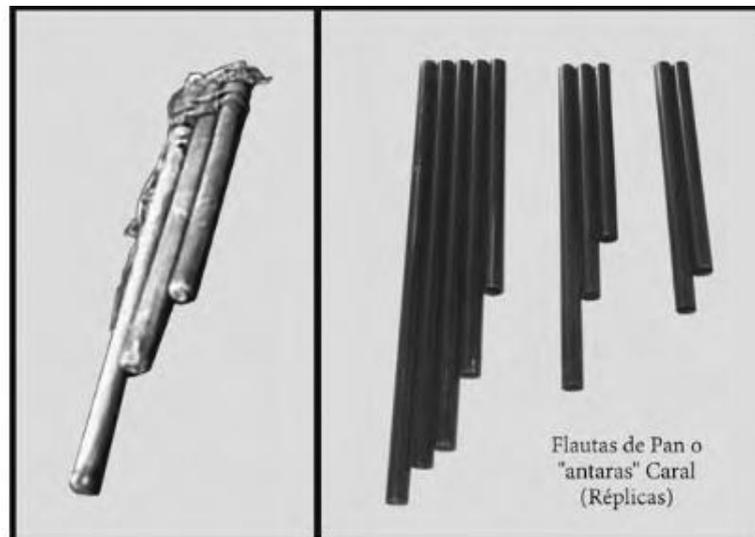
<sup>10</sup> Es posible seguir sus trazos en ciertas crónicas coloniales. Autores como Bernabé Cobo, Cristóbal de Molina, Felipe Guamán Poma de Ayala y Pedro Pizarro refieren su presencia en Los Andes (Focacci, 2000). En Arica, los instrumentos musicales más tempranos surgen junto a las momias Chinchorro, alrededor del año 2200 AP, y las zamponas o antaras son rastreables desde el dominio Tiwanaku (siglo IV dC) hasta la época incaica (MORA, 2010 (b): 03 en IBARRA, 2016. p. 16).

**Figura N° 1. Mapa de las culturas Paracas, Nasca, Moche, Chimú e Inca**



Fuente: Arqueología del Perú<sup>11</sup>.

**Figura N° 2 Réplicas de las flautas de pan o “antaras” halladas en la ciudadela Caral**



*Figura 7: Réplicas de las flautas de Pan o “antaras” halladas en las excavaciones del Centro Arqueológico o “ciudadela” Caral (Supe, Lima). Su antigüedad comprobada es de 2,750 a.C. Es sorprendente la similitud organológica con las “antaras” actuales, casi 5000 años después.*

Fuente: SANCHEZ, HUARINGA. Los primeros instrumentos musicales precolombinos: La flauta de pan andina o la antara, 2015

<sup>11</sup> Disponible en <https://www.oocities.org/athens/acropolis/9071/cronos.htm>

Hay algunas variaciones en sus denominaciones, siku y laka es el nombre aymara, antara el nombre quichwa y en español es conocida como flauta de pan<sup>12</sup>, o, zampoña.

Hay variaciones en términos organológicos y, por lo tanto de sonoridad, los sikus generalmente se tocan de forma dual, la antara se toca de forma individual y, las *lakas* dividen la escala y sólo puede ser tocada de forma pareada y dual, además de ser fabricada actualmente por tubos pvc.

**Foto N°1 Lakas fabricadas con tubos PVC**



Fuente: Archivo propio. Campo exploratorio, Santiago de Chile 2019.  
Ensayo de una tropa de lakitas.

Como explica Sanchez Huaranga (2015) e Ibarra (2016), la música andina relacionada a la cosmovisión y filosofía como legado prehispánico - como lo son las comparsas de lakitas y sikuris- tuvieron una revitalización en los sectores urbanos especialmente desde los años 70 influenciados fuertemente por los discursos indianistas, por lo cuál algunas comparsas tuvieron y tienen una serie de conflictos con el papel de las mujeres en la ejecución de los instrumentos y especialmente de los aerófonos como el siku y laka al ir en contra de lo que en su interpretación dicta la tradición altiplánica en donde existen algunos mitos relacionados a la fertilidad y una filosofía ligada a la complementariedad e interpretada y reinterpretada de diversas formas. También han coexistido interpretaciones directamente sexistas que relacionan al sexo femenino

---

<sup>12</sup> El término “flauta de Pan” viene del dios griego Pan: “(En griego “todo”) era el semidiós de los pastores y rebaños en la mitología griega (...) Era cazador, curandero y músico. Habitaba en los bosques y en las selvas, correteando tras las ovejas y espantando a los hombres que penetraban en sus terrenos. Portaba en la mano el cayado o bastón de pastor y tocaba la Siringa, a la que también se conoce como Flauta de Pan (...) En la Grecia antigua, se conocía este instrumento con el nombre de siringa en honor a la náyade Siringa (Sýrinx), una ninfa que el dios Pan trató de violar y fue convertida en caña. También se la conoce como flauta de Pan” (Huaranga, 2015).

con un bajo rendimiento en la ejecución de los instrumentos por parte de las mujeres, lo que justificaría su lugar secundario, de acompañamientos o complementación exclusivamente desde la danza.

A partir de ello, resulta interesante e importante para la interpretación de nuestro pasado-presente, la creciente formación de comparsas integradas por mujeres y disidencias como formas de hacer comunidad, crear lazos de reflexión, memoria y acción ocupando espacios públicos, defendiendo territorios y apoyando procesos políticos.

Dado lo anterior, el objetivo general de la presente disertación es reflexionar sobre las relaciones entre música y sociedad a partir de las experiencias de la comparsa *Lakitas Kullallas*, conociendo sus prácticas y saberes ligados a memorias de corta y larga duración en un contexto de hegemonía patriarcal y neoliberal.

Como objetivos específicos propongo 1. Conocer los aspectos históricos de las prácticas lakita en Santiago específicamente y en Chile de forma general, territorio donde la comparsa se organiza. 2. Describir y comprender desde los conceptos de hegemonía y patriarcado, la coyuntura y contexto social, económico, político ideológico y cultural neoliberal del territorio de la comparsa Lakitas kullallas. 3. Comprender aspectos de las prácticas, saberes e historia de la comparsa lakitas kullallas y su relación con las luchas por la memoria.

Como cualquier investigación o búsqueda, el presente texto parte de muchas grandes preguntas que por la noción de límite he tenido que encontrar un camino-pregunta-problema que haga de este tejido narrativo algo entendible, coherente, estructurado en un espacio tiempo delimitado y viable para escribir en un tiempo corto como lo es una maestría. Un proceso de investigación y de escrita que además fue marcado por diferentes momentos de quiebre como el estallido social en Chile precisamente en el momento en el que organicé el viaje para hacer mi trabajo de campo exploratorio, pues inicialmente quería hacer un trabajo comparado encontrando convergencias y divergencias entre varias comparsas de lakitas y sikuris en Abya Yala; dadas las circunstancias, opté por escribir a partir del material recopilado y los lazos que pude formar en ese campo como por ejemplo con Karina, integrante que lakitas kullallas que me acompaña desde 2019, para recortar la investigación y abordar el tema de una mejor forma.

Luego, en el año 2020 fue interrumpido por la pandemia del covid 19 y sus impactos sociales, económicos y psicológicos. Antes de hacer el trabajo de campo me planteé preguntas como: ¿Cuál es el potencial epistémico, semiótico e histórico de la música en los procesos de colonización y descolonización? ¿Qué nos dice la historicidad de la música occidental, y a su vez, qué nos dice la historicidad de la música no-occidental, específicamente los sikuris-Lakitas?

¿Cómo son los procesos de socialización de la música occidental y no occidental o mestiza (sikuris-Lakitas)? ¿Quiénes son los sujetos que articulan esta socialización musical? ¿Cómo la música puede configurar una herramienta de análisis histórico social para comprender la imbricación entre patriarcado, colonialismo/racismo y capitalismo?

Al final, en el esfuerzo de lograr abordar y construir una problemática, opte por tomar como guía tres preguntas principales para encaminar la investigación y la escritura:

1. ¿En la tensión política, economía e ideología cuáles serían los rasgos que caracterizan este tipo de grupos y arte [practicado] en su origen, proceso, diversidad y finalidad?
2. ¿Cuál es el potencial de este tipo de grupos y arte [practicado] que desenvuelven como expresión mítica, política, estética e ideológica en la esfera específicamente teórica?
3. ¿Cómo se insertaron estos procesos artísticos alternativos, contestatarios y específicos en los procesos políticos, sociales, estéticos e ideológicos concretos?

La problemática central es: ¿Cuáles son las relaciones entre música y sociedad a partir de las experiencias de la comparsa *lakitas kullallas*, y cuáles son sus prácticas y saberes ligados a memorias de corta y larga duración en un contexto de hegemonía patriarcal y neoliberal?

Por otro lado, el abordaje ha sido desde la sociología, sociología de la música y la historia social, queriendo partir desde las prácticas sociales, pasando por la reflexión y construcción de preguntas, búsqueda de fuentes bibliográfica, audiovisuales, visuales, sonoras, vividas y experienciales para volver a las prácticas sociales, ahora desde el registro como fotos, relatos etnográficos y entrevistas, y luego en la interpretación y reflexión escrita. La metodología es cualitativa y decidí guiarme con el método hermenéutico-dialéctico, por lo que los relatos y otras fuentes recopiladas serían siempre colocadas en su contexto para comprenderlas mejor teniendo como punto de partida lo que se pueda observar al interior de los relatos y otras fuentes, y como punto de llegada: “*el campo de la especificidad histórica que producen los relatos y otras fuentes*” (MINAYO, 1992, p. 77).

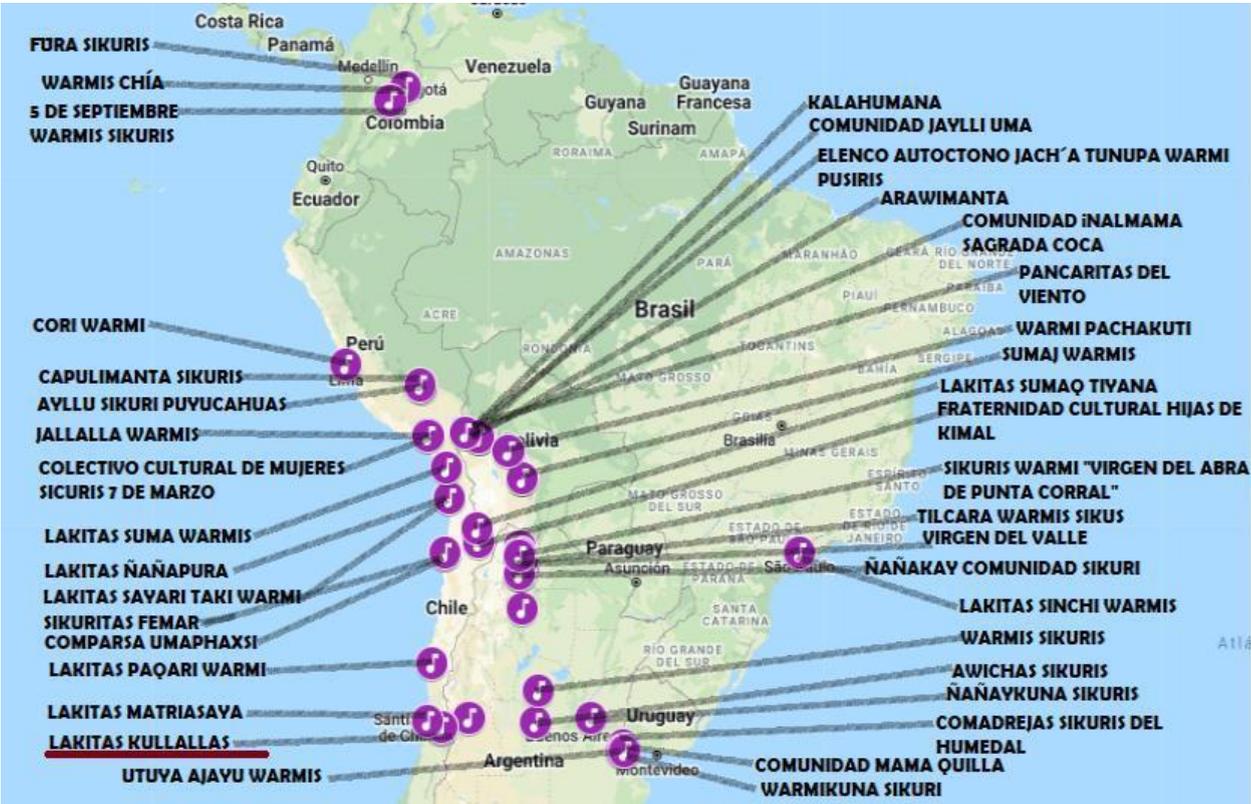
El primer nivel de interpretación como nos dice Minayo (1992) sería el de las determinaciones fundamentales, como la coyuntura socioeconómica y política del cual hace parte el grupo social que se estudia y su historia. Las categorías generales serían formuladas a partir de esas definiciones. Es por ello, que trabajaré con las categorías de hegemonía y patriarcado dentro del contexto neoliberal, pues la recolección de fuentes fue en el estallido social en Chile (que fue después del estallido en Ecuador y antes del de Colombia) y que tendría como principal objetivo el levantamiento en contra de la austeridad neoliberal de cada Estado y su relación con el FMI. Además, de ser previamente establecido al encontrar que el surgimiento

de comparsas exclusivamente formadas por mujeres fue desde los años 1990, década clave para el fortalecimiento del neoliberalismo en toda la región.

Patriarcado, porque desde una epistemología feminista me interesa enfocar mi mirada a las pautas de agentes sociales que en subalternidad o control (desde un carácter histórico) están generando lazos y rebeldías capaces de descolocar al poder dominante, y por eso es que categorías como hegemonía-contrahegemonía y guerra de posiciones propuestas por Gramsci, me ayudan a visualizar de forma dialéctica las diversas relaciones de poder y sus resistencias a partir de proyectos alternativos, desde los feminismos.

Por ejemplo en el caso de *Lakitas Kullallas*, ellas se formaron oficialmente en el año 2012 en el contexto de la conmemoración de la mujer indígena celebrada en el cerro blanco (Santiago-Chile), y es una de las comparsas conformadas exclusivamente por mujeres y disidencias que se han ido formando desde los años 1990 en el caso de los sikuris y desde los años 2000 en el caso de las lakitas en varias ciudades de América Latina sobre todo en las de tradición andina como La Paz- Bolivia, Lima- Perú, o Bogotá-Colombia y también en las ciudades que han sido marcadas por las migraciones andinas como Santiago, Valparaíso, Buenos Aires o São Paulo (LUMALDO, JULIANA, 2008-2021).

Figura N° 3. Colectivos de mujeres y disidencias lakitas y sikuris en América Latina



Fuente: Elaboración a partir del mapa interactivo desarrollado por Juliana Lumaldo, 2021<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Juliana Lumaldo Rumi, es una mujer sikuri argentina que desde 2018 creó el blog “Mujer Sikuri” como una forma

La primera comparsa de sikuris conformada por mujeres fue creada en 1992 en Bolivia, la comparsa se llama Arawimanta. Antes de esa fecha se pueden encontrar algunas participaciones pero generalmente en ciudades metropolitanas, en comparsas mixtas.

En 1997 aparece en Jujuy-Argentina la comparsa “nuestra señora de Fátima” y en 2001 en la misma ciudad se forma la comparsa “Maria Rosa Mística”, en 2002 es formada la banda de lakitas Matriasaya<sup>14</sup>, la primer comparsa de mujeres lakita en Chile, en 2003 aparece la comparsa “la sagrada coca” en Bolivia, en 2012 se forma la comparsa Kullallas en Santiago. Desde la década de los 2000 han aumentado estas manifestaciones.

Luego, con respecto al seguimiento de la investigación desde el método hermenéutico-dialéctico, seguiría el segundo nivel de interpretación que se gesta en el encuentro con el fenómeno o práctica social de interés, con la búsqueda de fuentes, *comunicaciones individuales, las observaciones de conductas, costumbres, análisis de instituciones, observación de ceremonias, rituales, entre otros (MINAYO, 1992, P. 78)*, este, sería según la autora, tanto punto de partida como punto de llegada, en el sentido que el campo inevitablemente va a reestructurar y agregar nuevos caminos y discusiones al tema investigado. Enseguida pasé a ordenar los materiales y fuentes recogidas, transcribí la entrevista y los relatos etnográficos, estudié los materiales encontrados por los investigadores del área estudiada sobre todo de la expresión lakita en Santiago y por último a la organización de otros datos y reflexiones desde la observación participante y el análisis documental.

Luego organicé los temas centrales, repetidos, compartidos por varios conjuntos relacionados a la fundamentación teórica y la experiencia, para estructurar la escrita y responder a un objetivo principal, como dejé claro anteriormente, con el interés de tejer relaciones entre lo “concreto y lo abstracto lo general y lo particular, la teoría y la práctica” (MINAYO, 1992, p. 79).

En ese orden de ideas la división del texto será así:

---

de difusión y encuentro de mujeres que se expresan con el Siku y laka

<sup>14</sup> Sobre la experiencia de esta comparsa, Mariela Loreto, a quien conocí en São Paulo y era nuestra guía en el aprendizaje de la lakitas, escribió su disertación de maestría que publicó en el 2019. Allí, ella reflexiona sobre la incorporación femenina en prácticas musicales que han sido tradicionalmente masculinas, tomando como estudio de caso a las lakitas Matriasaya y el bloco Ilú Oba de Min, siendo un estudio comparado entre Chile y Brasil. Pueden acceder a esta disertación aquí: [Mujeres en la música tradicional: inclusión y participación en el contexto urbano... \(usp.br\)](https://repositorio.usp.br/handle/11363-4/45444)

- En el capítulo 1 abordaré la contextualización histórica de la práctica lakita en Chile, especialmente desde las migraciones de gentes del altiplano para trabajar en el ciclo del salitre a finales de siglo XIX, inicios del XX, La cultura en el ciclo del salitre y el caso de los lakita, las mujeres y la práctica lakita, las migraciones a zonas urbanas y especialmente las migraciones de la segunda mitad del SXX a Santiago, las prácticas lakitas en Santiago desde los años 50 y otras sonoridades andinas y renovaciones de músicas tradicionales, movimiento de la nueva canción y música protesta, Violeta Parra y Victor Jara, hasta la irrupción de la dictadura neoliberal de Pinochet, el apagón cultural, persecución y censura de la práctica lakita.
- En el capítulo 2 abordaré el contexto social, político, económico e ideológico a partir de las categorías de hegemonía y patriarcado, propuestas para comprender el neoliberalismo como proyecto dominante y su impacto en poblaciones marginadas por el poder global, para luego abordar algunos de los proyectos alternativos gestados desde los márgenes con prácticas contra-hegemónicas. Terminaré el capítulo con los estallidos sociales en contra del neoliberalismo
- En el capítulo 3 haré énfasis en los diálogos con algunas integrantes de comparsas de lakitas conformadas por mujeres y disidencias en Santiago y Valparaíso y abordaré especialmente la trayectoria de las lakitas kullallas y sobre algunas de sus interpelaciones por la filosofía andina, los feminismos, los tejidos y luchas por la memoria y la construcción de lo común y comunidades como prácticas contrahegemónicas al neoliberalismo. Luego terminaré con las consideraciones finales.

## **CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LA PRÁCTICA LAKITA EN CHILE**

### **2.1 LAKITAS EN EL NORTE CHILENO. PRÁCTICA MUSICAL DE LOS TRABAJADORES DEL CICLO DEL SALITRE**

La música como una manifestación humana en donde se organizan los sonidos, timbres, matices, silencios y sensaciones, otorga sentido al pasado y presente, pues tanto en su sonoridad, corporeidad e historicidad vincula elementos de identidad para los grupos humanos que se ven atravesados por ella. Es por ello, que vínculos entre cultura, sociedad y música pueden observarse en los textos o actos musicales y también en sus sistemas significantes, evidenciando elementos particulares en sus propiedades (AVENBURG 2012 en MARDONES, IBARRA, 2017, p. 330)

La expresión lakita en Chile corresponde principalmente a las migraciones que atrajo el ciclo del Salitre a las regiones del norte grande, región en disputa entre Perú, Bolivia y Chile. Como nos dicen Mardones e Ibarra (2017)

los músicos lakitas eran aymaras que han habitado históricamente territorios del altiplano andino y es a comienzos del siglo XX que migran hacia las oficinas salitreras del área pampina en donde organizaron grupos de lakitas para compartir en sus tiempos libres y acompañar sus festividades (MARDONES, IBARRA, 2017, p. 334).

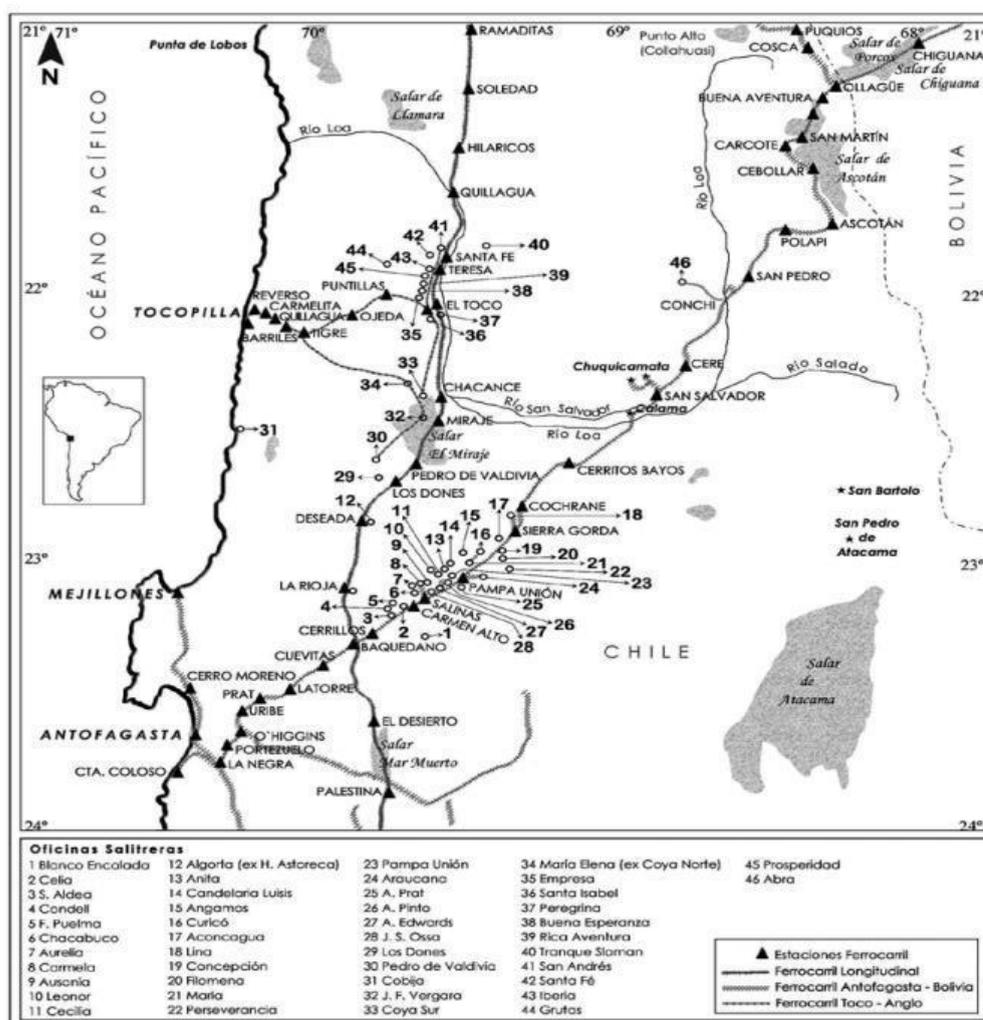
El ciclo de expansión del salitre en Chile fue predominantemente desde finales del Siglo XIX hasta 1930 aproximadamente, bajando su exportación y producción desde la segunda guerra mundial y la crisis del 29; si bien, su explotación en menor medida puede encontrarse en el periodo colonial para la fabricación de pólvora y que existen algunas referencias del uso del caliche-salitre por poblaciones indígenas de Tarapacá para fines agrícolas, su desarrollo y expansión industrial fue específicamente después de 1880 (VILCHES, REES, SILVA, 2008, p. 19). Geográficamente, la mayor explotación del salitre se encuentra en la región de Tarapacá y Antofagasta, territorios en disputa que tras la guerra del pacífico<sup>15</sup> fueron anexados a Chile, quien

---

<sup>15</sup> La guerra del pacífico es un importante conflicto para entender las relaciones geopolíticas de América Latina y merece una profundización, sin embargo como no es el foco de este trabajo no me concentraré en ello. Para entender algunos de sus matices pueden buscar en: AMAYO, E. (1988). La política británica en la guerra del pacífico. Lima: Horizonte, Donoso, C., & Nazer, R. (2006). La guerra del pacífico en la historiografía peruana: notas para su

Llevó las mayores ventajas de la guerra.

Figura N° 4 Mapa Salitreras Antofagasta - Tarapacá - Chile

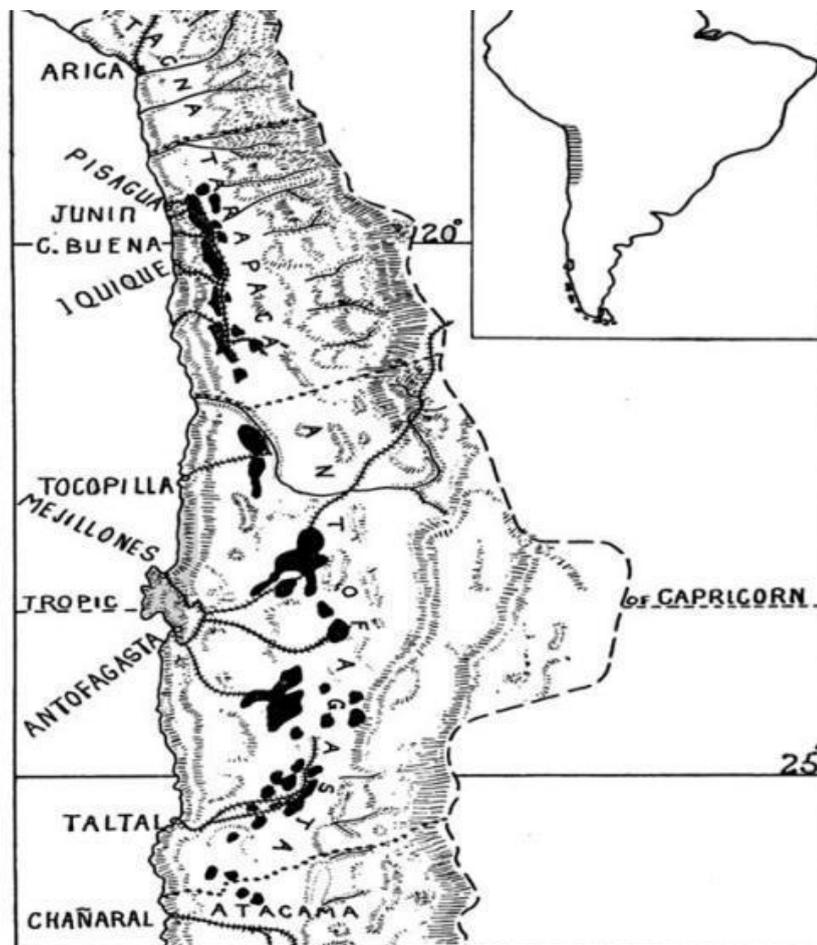


Fuente: Arqueología de asentamientos salitreros en la región de Antofagasta (1880-1930): síntesis y perspectivas. En: Revista de Antropología Chilena, Volumen 40, N° 1, 2008. Páginas 19-30. VILCHES, REES, SILVA, 2007.

Como podemos ver en el mapa, desde Antofagasta hasta la altura del salar de Llamara alcanzaron a abrir aproximadamente 46 oficinas salitreras y sus consecuentes líneas férreas. Aún así faltan algunas más al norte a la altura de Iquique (puerto importante) hacia Arica como se ve en el siguiente mapa:

estudio. Revista de Humanidades, 14, 57-73. Retrieved from [http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/2166/Donoso\\_La Guerra del Pacifico en la Historiografía Peruana\\_2006.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.unab.cl/xmlui/bitstream/handle/ria/2166/Donoso_La_Guerra_del_Pacifico_en_la_Historiografia_Peruana_2006.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Figura N° 5 Mapa de expansión del salitre al norte de Tarapacá



Sketch map of northern Chile, showing approximate location of nitrate lands (black areas). Cross-lined area on small map of South America shows location of nitrates province. (Tower, 1913:211).

Fuente: GONZALEZ, PIZARRO, La Industria del Salitre antes de la Primera Guerra Mundial. Dos Impresiones Contemporáneas sobre su Economía y Futuro. Perfiles Económicos N°4, Diciembre 2017, pp. 91-116.

Dicha expansión salitrera trajo consigo una serie de transformaciones en las relaciones de producción de la región, por ejemplo trajo nuevos patrones de asentamientos alrededor de las salitreras como ejes organizacionales, también atrajo migraciones de diferentes regiones de Chile, Perú y Bolivia, lo que posteriormente hizo necesario el desarrollo de tecnologías como estaciones de ferrocarril, pozos de sondaje y puertos.

A mediados del siglo XIX y debido a la alta demanda del salitre, Bolivia empezó a otorgar derechos de explotación a otros países incluyendo a Chile. Es especialmente por la producción y extracción de salitre que los conflictos fronterizos empiezan a agudizarse y que culminan en la guerra del pacífico con Perú y Bolivia (1879-81), conflicto bélico en el que Chile lleva ventaja y anexa a su territorio la región de Tarapacá y Antofagasta, iniciando para ellos

oficialmente el ciclo del salitre 1880-1930 (VILCHES, REES, SILVA, 2008, p. 21).

Al principio los capitales eran Peruanos, Bolivianos, Chilenos y en menor medida extranjeros; sin embargo, tras la guerra del pacífico, los capitales comenzaron a ser predominantemente extranjeros y especialmente ingleses<sup>16</sup>, quienes alcanzaron el 59% de la propiedad salitrera, 20% pertenecía a alemanes, 12% a chilenos y su restante a capitales franceses, italianos y españoles (SOTO, 1998, p. 71) evidenciando el carácter dependiente de la economía y los intereses imperialistas en esos territorios, cuya fuerza de trabajo era predominantemente indígena.

**Foto N° 2 Trabajadores al interior de una oficina salitrera hacia 1900**



Fuente: Colección: Museo Histórico Nacional, id MC: MC0007283, 1900

La producción de salitre era especialmente para la exportación, lo que significó que la clase trabajadora tuviera más peso que otros sectores productivos en sus huelgas, ello representaba un peligro para la clase capitalista defendida por el Estado Chileno. De hecho la primera década del siglo XX fue marcada por las huelgas que serían un punto de inflexión para

---

<sup>16</sup> Este predominio comenzó a disminuir paulatinamente debido a diversos factores, entre ellos el estallido de la Primera Guerra Mundial y posteriormente la preponderancia de los fertilizantes artificiales. Durante la década de 1920, los capitales británicos pasaron a manos de los norteamericanos a través de la firma Guggenheim Brothers (BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. "Dominio británico sobre el salitre", en: La industria del salitre en Chile (1880-1930). Memoria Chilena . Disponible en <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93304.html>>. Accedido en 13/08/2022).

las leyes del trabajo en Chile y América Latina en general, tanto por su masividad como por el carácter brutal de represión que culminó en la masacre de Santa María en Iquique en 1907. Las principales demandas de los trabajadores eran:

[...] que sus salarios fuesen pagados a un tipo de cambio fijo de 18 peniques, para evitar la fuerte devaluación del peso, cuyo cambio había bajado hasta los 7 peniques. Exigían, además, que las fichas fuesen cambiadas por su valor nominal en dinero sin hacer descuentos; que en las pulperías hubiera control de pesos y medidas y que se prohibiera arrojar el caliche de baja ley a la rampla para después elaborarlo sin pago. Aunque las compañías salitreras manifestaron privadamente al gobierno que estaban dispuestas a satisfacer estas demandas, se negaban a negociar bajo presión con el argumento que se sentaría un funesto precedente en la industria salitrera. Por otra parte, los huelguistas se rehusaron a reanudar sus labores ya que planteaban que sus demandas serían olvidadas una vez depuesto el movimiento, como ya había sucedido en experiencias anteriores. (BIBLIOTECA NACIONAL DE CHILE. "demandas", en: Masacre de la Escuela Santa María de Iquique. Memoria Chilena. Disponible en <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-95977.html>)

Las huelgas y la masacre de 1907 son una referencia muy importante para los movimientos de trabajadores y otros movimientos sociales de la época y futuros<sup>17</sup>, tanto por su capacidad de organización como por la masividad que logró y los impactos que tuvo para toda la sociedad tanto en las subjetividades, como en términos objetivos por la confrontación de clases y sus relaciones con el Estado, que al enviar sus fuerzas militares a masacrar a los trabajadores en huelga, dejó claro su papel y su carácter colonial.

En el libro “Santa María de Iquique 1907: Documentos para su historia”, el investigador Pedro Bravo (1997) señala que según el censo de la provincia de Tarapacá para el año de 1907 habían 110.000 habitantes y en Iquique vivían 40.000 personas. En los distritos salitreros de Tarapacá y Antofagasta trabajaban alrededor de 40.000 operarios de los cuales 13.000 eran extranjeros: bolivianos y peruanos principalmente (BRAVO, 1987, p. 7). Sobre la huelga recopila algunos informes como el de Clarke (1907) en donde dice que para el 14 de diciembre 30 oficinas habían entrado en huelga y sus trabajadores se encontraban en algunos puntos de las redes férreas para su camino a Iquique (BRAVO, 1987, p. 7).

---

<sup>17</sup> Es interesante reflexionar sobre el carácter ideológico de las organizaciones sindicales, de mancomunales y de algunos de los dirigentes. En la mayoría de investigaciones, historiadores enfatizan en la influencia principal del anarquismo: “*varios historiadores afirman que los principios fundamentales de estas organizaciones - carácter federativo y territorial, descentralizado, rotación de dirigentes, autonomía del movimiento obrero respecto al Estado y toma de decisiones por la base- fueron inspirados por el anarquismo (ARTAZA, BARRIOS, 1998, p. 266).*”

Foto N° 3 Grupo de Obreros se dirige a la Escuela Santa María, 1907



Fuente: Colección: Museo Histórico Nacional, id MC: MC0007289

El 20 de diciembre el Presidente Pedro Montt decretó Estado de Sitio y bajo el objetivo principal de acabar la huelga, están dispuestos a llegar hasta las últimas consecuencias para generar miedo y hacer devolver a lxs huelguistas a las salitreras:

Pedro Montt había teleografiado su autorización plena "para adoptar todas las medidas que requiera la cesación inmediata de la huelga". Sotomayor por su parte envió el siguiente cablegrama: Para alejar esa gente de pampa convendría hacerles regresar respectiva Oficina custodiada cada peonada por piquete tropa cuyo jefe debe llevar orden terminante de hacer fuego contra los que pretendan regresar". Eastman a la una y media de la tarde dictó el decisivo decreto; "En bien del orden y salubridad pública, concéntrese a la gente venida de la Pampa en el Club de Sport, (Hipódromo), en el camino de Cavancha". Esta disposición buscaba desalojar a los pampinos del interior de la ciudad, reunirlos en las afueras, y forzar su regreso a las salitreras. (BRAVO, 1987, p. 11).

Foto N° 4 Tarde del 21 de diciembre de 1907. Concentración de personas en la plaza Montt

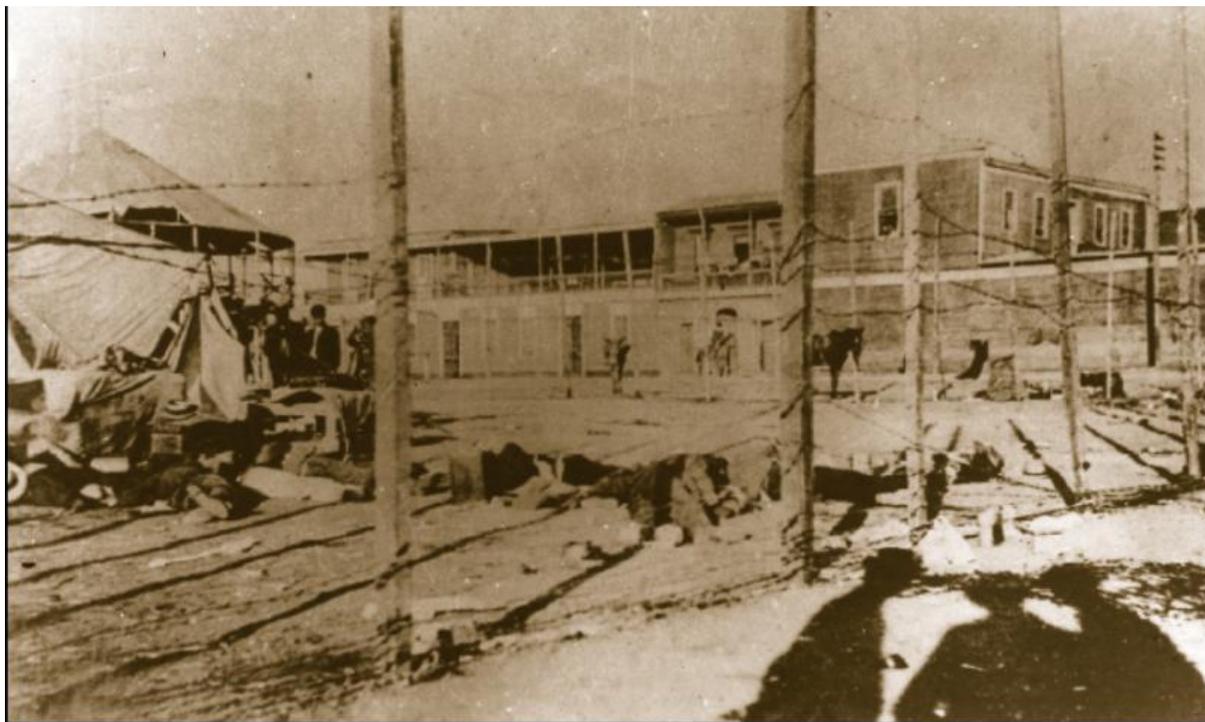


Fuente: Colección: Museo Histórico Nacional, id MC: MC0007286

Finalmente, con respecto a datos concretos sobre los números, existen diferentes versiones a cerca de la cantidad de muertos y heridos pero en general en la historiografía se acepta que asesinaron alrededor de 2000 trabajadores en el acto, más los que fallecieron por heridas de gravedad posteriormente en el hospital de beneficencia:

Venegas Arroyo es el primero, entre los contemporáneos, que da la cifra, después aceptada, de 2.000 muertos, corroborada por Armando Jobet Angevin, padre del historiador y suboficial del Carampangue, que en el primer turno de entrega de cadáveres a él encomendado, contó novecientos... Muchos heridos fallecieron en el Hospital de Beneficencia (BRAVO, 1987, p. 13).

Foto N° 5 Plaza Montt. Horas después de la masacre



Fuente: Colección: Museo Histórico Nacional, id MC: MC0007284

Después de los acontecimientos de la masacre de Iquique, en pocos años la industria del salitre fue decayendo sobre todo después de la primera guerra mundial y de la invención de fertilizantes sintéticos que comenzaron a sustituir al salitre.

Son tantos los detalles importantes de todo este ciclo sócio histórico, político, económico cultural para nuestra región que en el movimiento de la nueva canción chilena<sup>18</sup> este fue un tema importante, inclusive una de las canciones insignia de la unidad popular<sup>19</sup> es la cantata popular Santa María de Iquique del grupo Quilapayún<sup>20</sup>

Desde la escuela, El Rucio, obrero ardiente,  
responde sin vacilar, con voz valiente:  
Usted, señor General, no nos entiende.  
Seguiremos esperando, así nos cueste.  
Ya no somos animales, ya no rebaños,  
levantaremos la mano, el puño en alto.  
Vamos a dar nuevas fuerzas con nuestro ejemplo  
y el futuro lo sabrá, se lo prometo.

<sup>18</sup> Movimiento político musical que empieza desde los 60's tomando referencias del folclor y cultura popular en formato de canciones protesta.

<sup>19</sup> Coalición política de izquierda que llevó a la presidencia a Salvador Allende.

<sup>20</sup> La cantata completa dura aproximadamente 40 min. En este link pueden escuchar la canción final con una serie de fotos de los registros históricos del ciclo del salitre. Disponible en: [\(1971\) QUILAPAYUN - SANTA MARIA DE IQUIQUE - YouTube](#).

Y si quiere amenazar aquí estoy yo.”  
“Dispárole a este obrero al corazón.  
El General que lo escucha no ha vacilado.  
Con rabia y gesto altanero le ha disparado.  
Y el primer disparo es orden para matanza  
y así comienza el infierno con las descargas.”  
“La Escuela Santa María fue el exterminio,  
de vida que se moría, sólo alarido.  
Tres mil seiscientas miradas que se apagaron.  
Tres mil seiscientos obreros asesinados.”  
*Quilapayun, Santa Maria de Iquique, cantata popular*

Quilapayún<sup>21</sup> Comenzó como trío en 1965, su nombre es una palabra compuesta mapuche y su primer director fue Ángel Parra, hijo de Violeta Parra, una de las raíces inspiradoras de la música protesta Latinoamericana. El segundo director sería Victor Jara, cantautor comprometido socialmente, quien luego sería violentamente asesinado en la dictadura de Pinochet en 1973.

### **2.1.2 Y las mujeres? Mujeres trabajadoras en el ciclo del Salitre**

Como se pudo ver en la sección anterior, el ciclo del salitre en la región de la frontera andina, caracterizada por ser un ambiente austero y de pampa, llevó migraciones en torno al trabajo minero en donde obreros solos o con sus familias pasaban a vivir en comunidades, pueblos, oficinas, campamentos. La socialización cotidiana y el compartir demandas, problemas y necesidades generó un ambiente de organización que no puede quedarse sólo en el discurso androcéntrico, pues las mujeres se organizaron de múltiples formas.

Recordemos que a finales del siglo XIX y comienzos del XX ya se estaban generando cambios en la sociedad chilena y la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado es un detalle a resaltar, pero no es lo único, pues existieron organizaciones de apoyo mutuo y mancomunales en donde las mujeres no asalariadas, encargadas del trabajo reproductivo y de cuidados, se apoyaban sobretodo en términos objetivos, con dinero, comida y acompañamiento a las familias (generalmente mujeres y niños solos), que por diversas razones pasaban necesidades. Una de las razones frecuentes eran las muertes por las condiciones de trabajo y de vida de

---

<sup>21</sup> Para más información sobre esta agrupación pueden consultar en su página oficial, disponible en: [Quilapayún - Sitio oficial \(quilapayun.com\)](http://Quilapayun.com)

quienes trabajaban en las minas.

Con respecto a su papel en las organizaciones obreras, las mujeres participaron tanto en organizaciones socialistas como anarquistas, aunque entrar como sujetas militantes fue difícil al lidiar con paternalismos, subordinaciones o simplemente la no inclusión en decisiones políticas con demandas propias como mujeres y trabajadoras:

Para las mujeres que participaron en el movimiento obrero chileno, ya sea en organizaciones anarquistas y socialistas, la tarea fue difícil, debiendo enfrentar infinitas barreras y contratiempos, tales como resistencia por parte de los obreros para ser incluidas, su clara marginalidad dentro de las organizaciones obreras y la permanente ambigüedad sobre su doble identidad, como mujeres y trabajadoras. (CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, p. 3).

Dado lo anterior, las mujeres se vieron interpeladas por dos caminos o seguir ocupando un lugar secundario, de acompañante o formar sus organizaciones en donde se articularía la opresión de clase y de género, conformando lo que ahora conocemos como feminismo obrero (HUTCHISON 1992 y 1995 en CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, p. 3).

Julieta Kirkwood (1990: 105-109) y otras intelectuales como (Castro 1994; González 2002) han señalado una serie de motivos por los cuales se habría facilitado las organizaciones de mujeres en la pampa nortina:

1. El gran desarrollo del movimiento obrero en la zona salitrera, que revistió características particulares y posibilitó una importante y destacada participación de las mujeres en los campamentos, acompañando, alentando, apoyando y alimentando a los trabajadores (padres, maridos, hermanos, hijos, parientes) en las protestas, huelgas y manifestaciones en pro de los derechos de éstos.
2. El surgimiento del Partido Obrero Socialista (POS) en 1912, quien desplegó, bajo la orientación de Luis Emilio Recabarren, una interesante actividad de difusión hacia la mujer, promoviendo el desarrollo intelectual de ésta y su participación en organizaciones, a través de la prensa escrita, charlas, manifestaciones y eventos culturales.
3. La presencia en Chile de Belén de Sárraga, conferencista española, librepensadora y anticlerical, que alentó a las mujeres a organizarse y dar vida a la reivindicación emancipatoria y que tuvo una especial llegada ideológica entre las mujeres chilenas, en especial las de la zona norte salitrera. (KIRKWOOD en CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, p. 6).

Como antecedentes de lazos y resistencias la investigadora Carrasco Gutierrez (2014) nos recuerda iniciativas desde 1894:

Por ejemplo, el 16 de julio de 1894 se crean en Iquique la “Sociedad Internacional Protectora de Señoras de Iquique” (Diario El Tarapacá, 16 de julio de 1924) y ese mismo año, el 1° de enero, la “Sociedad de Obreras Sudamericanas de Iquique”; ambas consideradas dentro de las más antiguas del país. Luego, el 22 de febrero de 1897 “La Unión Fraternal de Obreras” y en esa misma fecha es fundada la “Sociedad Progreso Social de Señoras, en Iquique” (Diario El Tarapacá, 18 de mayo de 1924); en 1899, el ocho de octubre, encontramos la “Unión Universal de Señoras”; el 10 de octubre de 1900 la “Auxiliadora Chilena de Señoras”; y el 13 de junio de 1901 se crea la “Sociedad Emancipadora de la Mujer en Iquique”, cuya directiva estaba formada por Grisela Mendoza G. y Lastenia Grandón (Diario El Trabajo, 5 de abril de 1902); también en este año nace la “Sociedad Hermanas del Trabajo” (Diario El Nacional, 20 de octubre

de 1913) y la “Liga Obrera”, fundada el 19 de mayo de 1901; para 1902, es posible encontrar mencionadas en la prensa local varias otras ya en funcionamiento, por ejemplo “La Sociedad de Señoras n° 1 y Socorros Mutuos de Huantajaya”, que crearía una delegación de esta entidad en “el puerto de Santa Rosa” (Diario El Trabajo, 9 de agosto de 1902 y 30 de agosto de 1902) (CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, p. 8).

Belén Sárraga<sup>22</sup>, que era una militante española fue un pilar importante para la formación de los primeros centros femeninos que se articularon en 1913 especialmente en Iquique y Antofagasta en las principales oficinas salitreras, ella tendría por objetivo difundir varios ideales de librepensamiento, anticlericalismo y emancipación de las mujeres (CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, p. 11).

Por otro lado, como se dijo al principio hubo otras formas de organizaciones como centros de apoyo mutuo y mancomunales, en donde las tareas como los trabajos de reproducción, por ejemplo el abastecimiento alimenticio, jugaron un papel fundamental en las huelgas y marchas hacia ciudades como Iquique. Además en las pulperías ellas hicieron varias huelgas por escasez de alimentos u otros bienes básicos como leña o carbón, al punto de parar las máquinas como nos cuenta una de las trabajadoras entrevistadas en 1987 como aparece en el texto de Carrasco (2014):

*“Antes la mujer luchaba y peleaba. En las pulperías no podía faltarle leña y el carbón porque la gente hacía el movimiento al tiro. Cuando escaseaban los alimentos, no había carbón ni leña, las mujeres paraban las máquinas con los trabajadores, le ponían así en las líneas, no pasaban los camiones. [...] cuando las huelgas se hacían venía la gente. Fue muy bonito el movimiento ese” (Entrevista Sra. S. M. Iquique, 1987).*

Otra cosa que es importante resaltar es que las mujeres ya a comienzos del siglo XX se verían influenciadas por algunas producciones de la prensa internacionalista, boletines locales o conferencias (por ejemplo las de Belén Sárraga, entre otras) en donde se difundían concepciones obreras anarquistas, discusiones acerca de la conciencia feminista y también sobre acontecimientos como el movimiento sufragista.

Otras organizaciones paralelas fueron directamente ligadas al partido socialista como:

el “Centro de Mujeres Socialistas” creado en Iquique en 1915; el “Centro de Mujeres Socialistas” fundado en 1916 en Antofagasta; y el “Centro Instructivo de Obreras Librepensadoras ‘Luisa Michell’”, creado en Antofagasta en julio de 1916 (CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, p. 8).

---

<sup>22</sup> Su llegada a Latinoamérica es en 1912, siendo Uruguay el centro de operaciones para su programa de visitas que contemplan distintos países (CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, p. 11)

Existen otras resistencias cuyas fuentes son más difíciles de encontrar, sin embargo en el texto de Sergio Gonzalez Miranda (2014) “De espacio heterológico a posición estratégica: el papel político de la cocina pampina en la minería del nitrato chileno. el caso de "la huelga de las cocinas apagadas" (1918-1946)”<sup>23</sup> Se pueden ver algunas fuentes interesantes, desde cartas hasta publicaciones de periódicos de la época y entrevistas sobre las huelgas de las cocinas apagadas, alrededor de 1940. Ello me parece importante porque considerando que históricamente las narrativas de la historia oficial han sido androcéntricas, que los espacios de la economía reproductiva y de cuidados han sido confinados a lo privado y asignado (impuesto con mucha represión) a las mujeres, con las reflexiones y las fuentes que nos trae el texto podemos traer a nuestra memoria el papel revolucionario de dichas mujeres populares y de su papel como trabajadoras y agentes activas políticamente en la industria del salitre.

Una de las características del ciclo del salitre en términos de sexo-genero es que, en los censos la población femenina siempre era menor que la masculina, lo que según este autor y otros, sería un riesgo para ellas, por ello es que aparecen mayoritariamente en los trabajos de las cocinas, colocando una cantina o puestos de comida, pulperías, escritorios como dependientes, en las escuelas como maestras, en el biógrafo como pianistas, etc. (GONZALEZ, MIRANDA, 2014).

### **2.1.3 Manifestaciones culturales en el ciclo del Salitre en el norte de Chile. El caso de los lakitas**

Muchxs de lxs trabajadorxs de las salitreras eran indígenas del altiplano, por lo cuál los campamentos y los posteriores pueblos habitados fueron centros de encuentros culturales y sincretismos entre culturas más antiguas del territorio y la modernidad. Una muestra de ello es la emblemática fiesta de la Virgen de La Tirana, que se desarrolla desde 1885:

-La fiesta en el santuario de La Tirana, permitió la congregación ritual tanto de la población local que trabajaban en las oficinas salitreras, como de obreros provenientes desde diferentes latitudes (GARCIA, 2009). Así obreros e indígenas, motivados por la devoción de la virgen del Carmen, articularon una serie de prácticas cúllicas que en su repertorio, apelaron a sus arraigadas costumbres en torno a la religiosidad, pese a la circulación en toda la pampa de ideologías y corrientes políticas que subrayan la necesidad de la secularización del proletariado, con discursos anticlericales. (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 284).

---

<sup>23</sup> Texto disponible en: <[DE ESPACIO HETEROLÓGICO A POSICIÓN ESTRATÉGICA: EL PAPEL POLÍTICO DE LA COCINA PAMPINA EN LA MINERÍA DEL NITRATO CHILENO: EL CASO DE "LA HUELGA DE LAS COCINAS APAGADAS" \(1918-1946\) \(scielo.cl\)](#)>.

Esta fiesta de encuentro y catarsis colectiva sincretiza algunos sentimientos contradictorios en términos de patriotismos, pues existía un fuerte sentimiento patriótico hacia Perú por las memorias de la guerra del pacífico coexistiendo con una saturación de propaganda chilena que estaba armando su sentimiento “nacional” y que buscaba concientizar a las poblaciones regionales

Las festividades contenían en sus ritos no solo los actos de la liturgia católica, sino que se constituía como la oportunidad para resaltar, durante la catarsis colectiva, los sentimientos patrióticos peruanos. De tal forma, en el culto religioso donde la colectividad tarapaqueña se reunía desde lejanos tiempos para venerar a los santos patronos, sirvió para catalizar los compromisos y lealtades con el Perú, en un territorio saturado por la propaganda chilena que buscaba concientizar a la población regional (González 2004, 2006, Días, 2006). Un dato no menor lo constituye el hecho del que la Virgen del Carmen fue consagrada como patrona del ejército chileno, por lo cual, su imagen poseía dos campos simbólicos: el signo del ejército vencedor en la guerra del pacífico (1879), y un símbolo de identidad religiosa asociada a la fiesta del santuario (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 284).

Este choque de identidades, de horizontes históricos, de clases, confluía en ambientes de peregrinación, rito y devoción, mientras la conformación del Estado moderno en apariencia personificaba la racionalidad, el orden público

La tradición en un ambiente de peregrinación, rito, y devoción, se constituía como disímil a la modernidad de los agentes del Estado chileno y los clérigos, que en apariencia esgrimían discursos donde la razón y el orden público eran valores que debían respetarse; incluso bajo el sagrado tiempo de las fiestas, con sus danzas, melodías y cánticos. (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 283).

Por ejemplo los periodistas describieron las fiestas así:

Esa fiesta es de costumbre antigua en esta provincia y acuden allí, muchas comparsas, de jente del pueblo, peruanos y bolivianos en su mayor parte, a verificar danzas al compás de pitos y tambores, produciendo al conjunto un ruido ensordecedor y monótono. En la iglesia celebran misas y otros oficios religiosos, y en las calles una abigarrada muchedumbre bebe, baila, y come en puestos o ventas que se sitúan al aire libre. Los cohetes se queman por cientos de cajones y en las noches de la festividad son reemplazados por juegos pirotécnicos de luces multicolores (La patria 13/07/1905 en (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 283).

Frente a la interpretación que el Estado empezó a dar a estas festividades en un contexto de efervescencia de identidades y construcción de xenofobias, las empezó a disciplinar desde finales de siglo XIX

En vista que las fiestas de San Lorenzo, la subdelegación hace presente las prohibiciones siguientes de la ordenanza de policía, del 16 de marzo de 1896.  
Art:17. Ninguna persona podrá abrir cafés, salones, cantinas, fondas, etc: sin dar aviso

a los subdelegados rurales.

Art:53. Es prohibido enarbolar estandartes nacionales o extranjeros, en los edificios particulares

Art: 56. Se prohíbe las canchas de gallos, los juegos de azar y de envite, bajo apercibimiento de multa de veinte a cuarenta pesos. (Archivo Intendencia de Tarapacá 1927- 1928, AIT 1911 en ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 284).

Por el lado del papel de la música en dichas fiestas, eran tan importantes y tan emblemáticas que fueron prohibidas por la ley del RI con el objetivo de “conservar el orden público”, enfatizando en lo que pudiera ser exaltaciones nacionales o extranjeras.

Vistos los antecedentes de otros años, en virtud de las facultades que me concede la ley del RI, para conservar el orden público y evitar que se altere: he acordado y decreto: se prohíbe a las bandas de música que concurran a las fiestas, tocar himnos nacionales o extranjeros; lo mismo que gritos de viva u otros patrióticos, bajo apercibimiento de ley (Archivo Intendencia de Tarapacá 1927- 1928, AIT 1911 en en ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 284).

Sin embargo, como escribió un padre en 1922 en el contexto de la fiesta de la virgen de la Asunta (Asunción), por más que se efectivaron dichas prohibiciones e intentos de disciplinamientos, las costumbres estaban bastante arraigadas

Por ejemplo, para la fiesta de la virgen de la Asunta (Asunción) en Sibaya, el cura celebrante describió que “inútil es advertir que las costumbres usadas en la celebración de las fiestas son tan arraigadas, que no hay razonamiento ni consejo que valga para hacer que no trasnochen, con la música y tamboreos monótonos y las bebidas que acostumbra. (Visitas pastorales a las parroquias de Tarapacá (1922 - 1926), 15 de febrero 1922)

A continuación podemos ver una foto de 1930 en donde se evidencia la masividad de estas festividades, en donde hay varios músicos y bailarines

Foto N° 6 Músicos y bailarines durante la procesión en La Tirana (aprox.1930)

IMAGEN 1. Músicos y bailarines durante la procesión en La Tirana (aprox. 1930)



Fuente: Salazar (2004) en (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 289).

Nuñez (1989) explica que en los ritos que se desarrollaban en la pampa activaron sonoridades y notaciones musicales de influencia colonial, andina, negra o valletera:

Los ritos en la pampa activaron los antiguos esquemas y notaciones musicales de influencia colonial, andina, negroide o valletera, para acompañar a los cuerpos dóciles (parafreando a Foucault), en el movimiento y plástica de los indígenas andinos; quienes vestidos de ropajes multicolores, bailan ahora a la chinita tal como lo realizaban por costumbre desde tiempos inmemoriales en el viejo santuario del señor de Sipiiza para Pentecostés o en los valles de la pre cordillera: (NUÑEZ 1989, DÍAS, 2009 EN ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 290).

Por otro lado, otra presencia indígena en estas fiestas se evidenciaba en los bailes con nombres en lengua aymara como los Callahuayas que hacía referencia a los curanderos provenientes del altiplano que circulaban las oficinas salitreras:

A parte de la circulación de las creencias nativas en el imaginario social de la pampa, estaban los bailes con nombres en lengua aymara, como eran los Callahuayas. Esta expresión hace referencia a los curanderos provenientes desde el altiplano o incluso del Beni, en el oriente Boliviano, quienes durante el ciclo del salitre transitaban entre oficinas, campamentos y aldeas de Tamarugal, trayendo yerbas medicinales y conocimientos para tratar a los obreros enfermos (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 290).

En las manifestaciones musicales se podían encontrar las lakitas, interpretadas desde esa época de forma pareada con dos músicos para crear una melodía:

Las mudanzas y esquemas coreográficos de los cuerpos de bailes eran armonizados por el sonido de la percusión de los bombos, como asimismo, por pito y flauta de caña. Estas últimas corresponden a las zamponas (flautas de pan), conocidas regionalmente en voz aymara como lacas (o lakitas, laquitas cuando corresponde a grupos de zamponeros), y que es un aerófono de filo sin canal de insuflación (boquilla) que es interpretado por dos músicos al soplar diferenciadamente las cañas, siendo un instrumento musical de origen precolombino (chacama y Diaz 2011) (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 290 )

Los autores Araya y Castillo (2012) concluyen que desde la época colonial la lakitas fueron usadas en varias fiestas, procesiones, encuentros. Específicamente la confluencia en La Tirana comenzaría en el Siglo XX, acompañando los bailes de morenada, callahuayas, a las cuyacas o bailes de pastores, como también en otra festividad como lo es la pascua de los negros (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 290).

En la siguiente foto se puede observar una comparsa de lakitas de 1930, en el pueblo de Usmagama localizado en la comuna de Huara y que se encuentra en la región de Tarapacá:

**Foto N° 7 Comparsa de Lakitas del pueblo de Usmagama (1930)**

**IMAGEN 2.**  
Comparsa de **lakitas** del pueblo de Usmagama (1930)



Fuente: Salazar (2004) en (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 291)

Además de las bandas de lakitas, también empiezan a conformar bandas de bronces, en

un primer momento relacionadas con el ejército Chileno:

**Foto N° 8 Banda de bronce conformada por músicos del pueblo de Laonzana (Quebrada de Tarapacá), ex militares, en la oficina Santa Laura**

IMAGEN 3. Banda de bronce conformada por músicos del pueblo de Laonzana (Quebrada de Tarapacá), ex militares, en la oficina Santa Laura



Fuente: Imagen facilitada por Rigoberto Barreda, pueblo de Laonzana.

Fuente: Salazar (2004) en (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 292)

**Foto N° 9 Banda de bronce conformada la guarnición de Huara (1930)**

IMAGEN 4. Banda de bronce la guarnición de Huara (1930)



Fuente: Imagen facilitada por Jorge Ocampo, pueblo de Huara.

Fuente: Salazar (2004) en (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 293)

Como pudimos ver en los registros fotográficos encontrados en el texto de Araya y Castillo (2012) no encontramos fácilmente a mujeres participando de dichas manifestaciones, en el trabajo de estos autores para esa época (1900-1940) sólo encontramos una foto y que sería de una bailarina, de ello hablaré en la siguiente sección.

#### **2.1.4 Las mujeres y la práctica musical lakita**

Para las comunidades de lakitas la participación de mujeres como ejecutoras de los instrumentos de viento todavía genera algunas controversias, en la práctica tradicional del norte de Chile y según algunas explicaciones, por el concepto aymara de dualidad-complementariedad aplicado también al género, las mujeres cumplirían el papel de acompañar a los hombres desde el baile, el canto o la percusión

En la práctica tradicional de las comparsas del norte grande, opera una conceptualización musical tradicional Aymara en cuanto a la relación música-género. En el espacio musical andino, comentan distintos cultores e investigadores (MARTÍNEZ.: 1992, SÁNCHEZ: 2001, MAMANI: 2010), la mujer cumple roles relacionados al canto y declamación, incluso acompañándose de percusiones; el hombre tiene por rol la ejecución de instrumentos musicales. (IBARRA, 2016, p. 146).

Según Sánchez Huaranga (2013) en Perú el sikuri tradicional es una expresión masculina y la aparición del acompañamiento inclusive en la danza sería reciente, del siglo veinte. Por otro lado, nos recuerda que en la nueva crónica y buen gobierno de Guaman Poma (1616), carta que escribió al rey de España, se pueden encontrar varios dibujos de manifestaciones culturales y fiestas en las cuales mujeres de las cuatro regiones del tawantinsuyu tenían una parte activa en la ejecución de instrumentos, especialmente de percusión<sup>24</sup>:

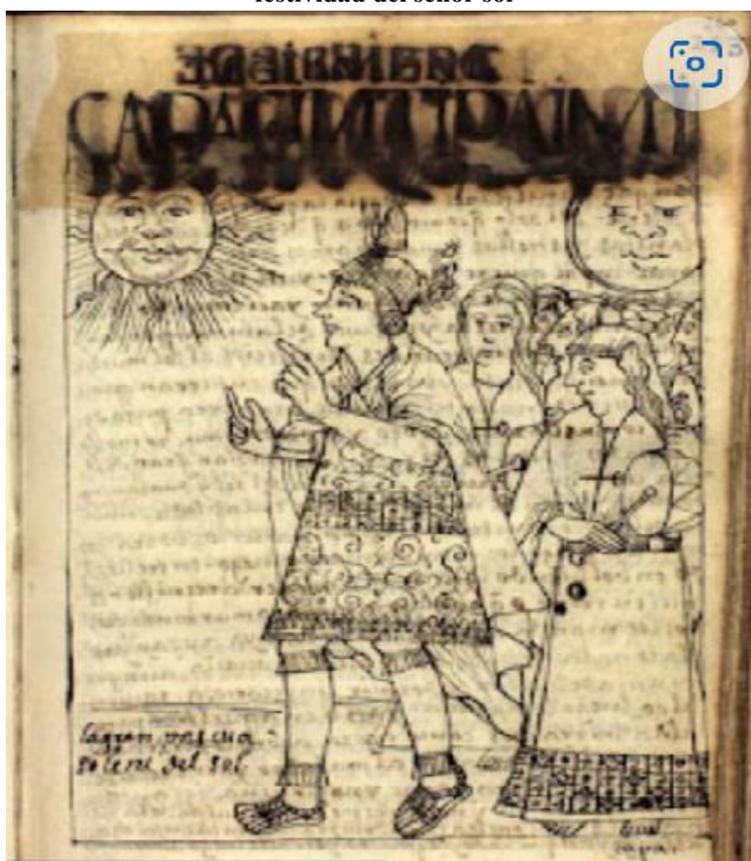
En el altiplano puneño los grupos de sikuris tradicionalmente no incluyen como ejecutantes del siku a personas de sexo femenino, empero las mujeres forman parte esencial del acompañamiento danzario donde, al contrario, es nula o poco probable la participación masculina. Es decir, el sikuri es una expresión musical exclusivamente masculina, al punto que la misma aparición de la mujer como danzarina, sería un “producto” reciente, del siglo XX. Sin embargo, sabido es que en tiempos pre hispánicos, la participación de la mujer en la elaboración de la música era muy activa como nos muestra el cronista Guamán Poma de Ayala en sus láminas (preferentemente

---

<sup>24</sup> La sexta quya. Cuci Chinbo Mama Micay (pág. 130) [130]: Guaman Poma. Nueva crónica y buen gobierno (1615) (kb.dk)

tocando instrumentos de percusión), una época ya ida y donde las “relaciones de género” tenían un esquema muy diferente al occidental. Pese a esto, la participación de la mujer como intérprete no habría sido en los conjuntos de flautas de pan (tocando antaras, sikus o ayarachis) ni de otros tipos de flautas de ducto (pinkillos, tarkas y otros). (SANCHEZ, HUARINGA, 2013, p. 3).

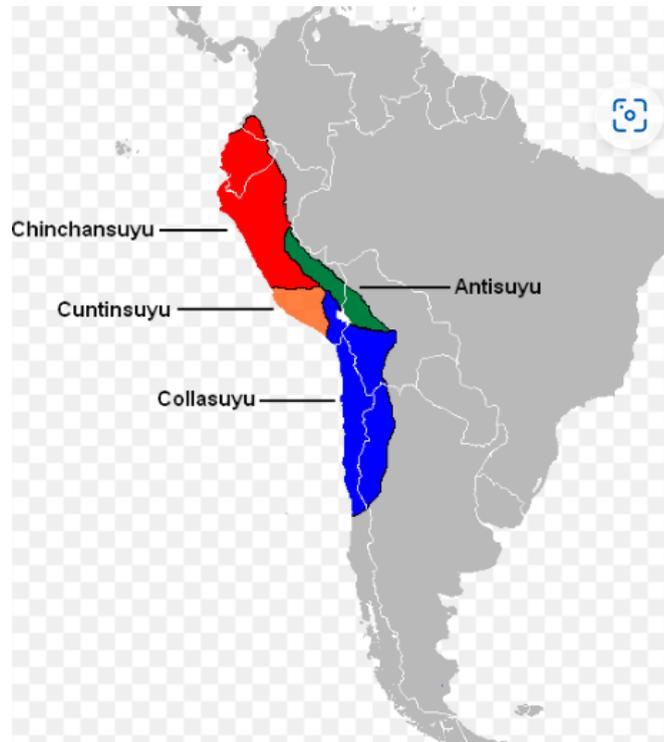
**Figura N° 6** Guamán Poma. Dibujo 101. El duodécimo mes, diciembre; *Qhapaq Inti Raymi*, mes de la festividad del señor sol



Fuente: Nueva coronica y buen gobierno, Guamán Poma 1610.

En el capítulo de las fiestas (p.317 -329) de la nueva coronica de Guaman Poma se encuentran una serie de dibujos en donde se puede ver diferentes roles de las mujeres en estas prácticas musicales. Recordemos que el Tawantinsuyu estaba dividido en cuatro regiones: Chinchaysuyo, Kuntisuyu, Antisuyu, Collasuyu:

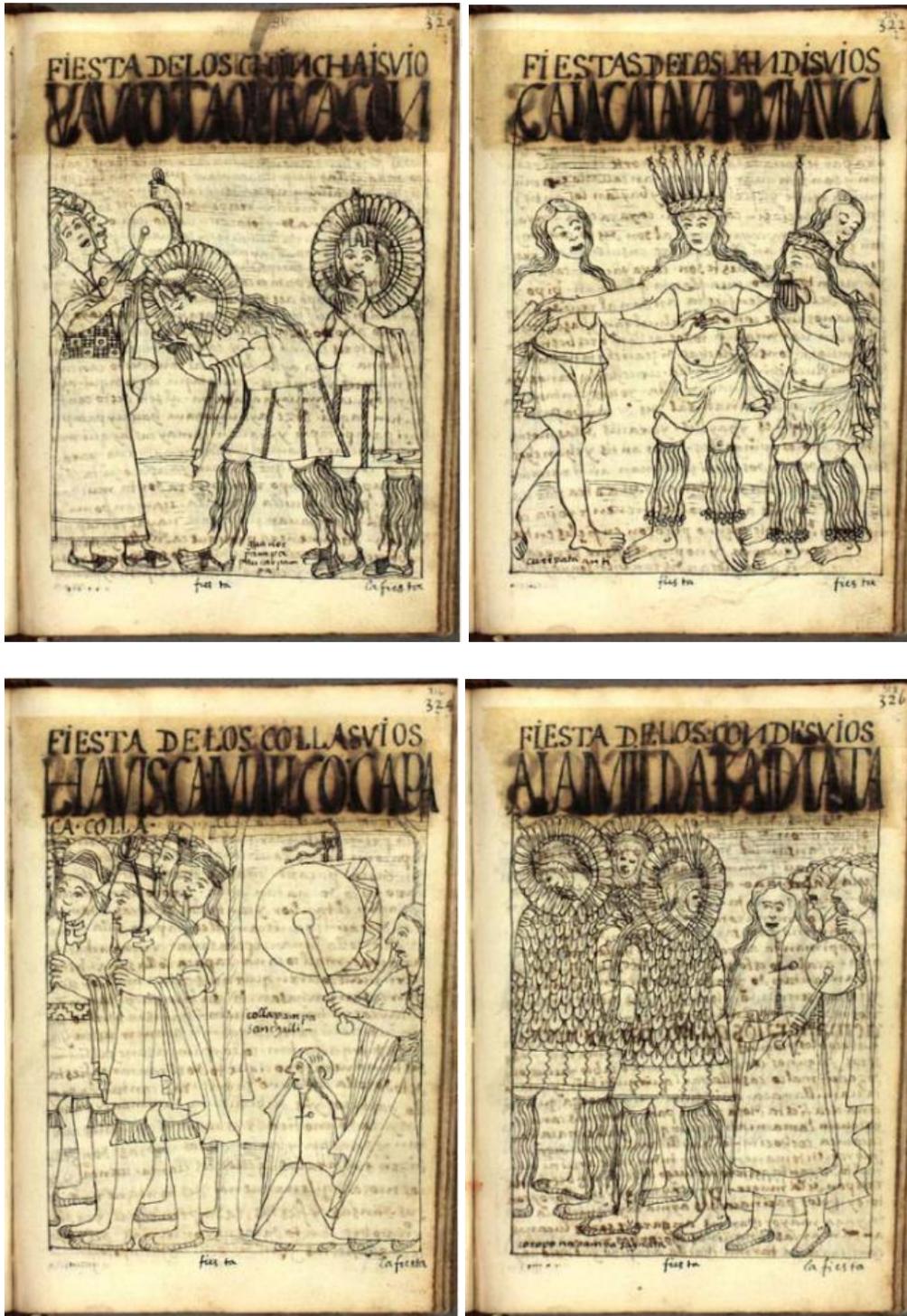
**Figura N° 7 Mapa del Tawantinsuyu y sus cuatro regiones**



Fuente:web

El Chinchaysuyu comprendía gran parte del actual Perú, Ecuador y una porción de Colombia. El Antisuyu estaba en lo alto del Amazonas. El Collasuyu abarcaba el sur de Perú y partes de Bolivia, Argentina y Chile. Colla significa "altiplano". El Contisuyu abastecía de importantes recursos marinos. A continuación algunos dibujos sobre fiestas en las 4 regiones en donde se visualizan mujeres en la ejecución de las percusiones:

Figura N° 8 Guamán Poma. Dibujo 125 Fiesta de los Chinchaysuyos



Fuente: Nueva corónica y buen gobierno, Guamán Poma 1610.

De izquierda a derecha: 1. FIESTA DE LOS CHINCHAI SVIO, VAVCO TAQVI, VACON [la danza del Wawku, el wakun] Fiesta de los Chinchaysuyos wawku taki, 2. FIESTAS DE LOS ANDI SVIOS, CAIA CAIA, VARMI AVCA [El qaya qaya, mujer enemiga] Fiesta de

los Andesuyos de la mujer enemiga, qaya qaya, warmi awqa, 3. FIESTA DE LOS COLLA SVIOS, HAVISCA MALLCO, CAPACA COLLA [aymara: [?] rey, sagrado Qolla.] Fiesta de los Collasuyos, 4. FIESTA DE LOS CONDE SVIOS, AIA MILLA, ZAINATA [máscara] Fiesta de los Condesuyos.

Sobre la experiencia Lakita y las mujeres en el ciclo del salitre encontré la siguiente foto n° 10, de 1940, de una mujer bailarina, confirmando y compartiendo las concepciones con la experiencia sikuri en sectores rurales. Me parece importante resaltar que no encontrar ninguna referencia o encontrar muy pocas también es diciente sobre la participación de mujeres en las comparsas:

**Foto N° 10 Bailarina de la agrupación “Piel Roja” (1940)**

IMAGEN 7. Bailarina de la agrupación «Piel Roja» (1940)



Fuente: Salazar (2004) en (ARAYA, CASTILLO, 2012, p. 300)

Generalmente en las prácticas tradicionales regionales y altioplánicas la ejecución de las lakitas es exclusivamente de dominio masculino. En el texto de Mariela Loreto “**Mujeres en la música tradicional**: inclusión y participación en el contexto urbano - Lakitas Matriasaya, Ilú Oba de Min” ella cita algunos autores como Vega (2012) y Fernandez (1997) para dar algunos ejemplos desde las experiencias sikuris, pues las lakitas al ser una de sus variaciones comparten

algunas características como la dualidad-complementariedad, o algunos mitos que relacionan la ejecución de los sikus a la esterilidad, la producción de leche y a la alteración de ciclos pluviales.

Por otro lado, Sanches Huaringa (2013) en su texto “RELACIONES DE GÉNERO EN LOS CONJUNTOS DE SIKURIS DE LIMA: La mujer sikuri” nos ofrece visiones interesantes con respecto a esta problemática. Como se ha dicho anteriormente y como lo confirma el autor, la discusión sobre la participación de mujeres en la ejecución de los sikus y lakas ha aumentado sobretodo en espacios urbanos metropolitanos en donde se reconfiguran las relaciones sociales con el entorno y las identidades:

Pero estas concepciones no toman en cuenta por ejemplo que en la ciudad la relación de género tiene obviamente otros caracteres y permite, por ejemplo, el reclamo de la mujer como tocadora del siku o como sikurera. La simbología manifiesta que el carácter dialogal del siku representaría la relación armónica que existe entre el hombre y la mujer en los Andes, pero no así cuando se constituyen conjuntos de sikuris en la ciudad, donde lógicamente se vienen reformulando las identidades y las relaciones de género... Este es un producto ciudadano nuevo (limeño metropolitano), que se ha convertido en emblema del nuevo proceso del sikuri en la ciudad y que en un proceso inverso a lo acostumbrado, ha regresado a las zonas rurales donde ya se pueden ver mujeres sikuris (HUARINGA, 2013, p. 3).

Por otro lado, con el fortalecimiento de los movimientos indianistas de los 1970's y especialmente después de los 1980's se enfrentaban y se interpelaban dos visiones. La de la defensa de la tradición andina frente a una visión revolucionaria marxista (especialmente maoísta). Así los jóvenes metropolitanos asumieron este conflicto desde estas dos visiones

El debate en los años 80 y 90 se desarrolló entre posturas “indigenistas” que proponía la vigencia y respeto irrestricto de “lo andino” frente a la revolucionaria idea marxista (más aún maoísta) de formar una nueva cultura popular que cambiara inclusive la forma del pensamiento (y hasta de cosmovisión). Parte de esta historia es el conjunto Qhantati Markamasi que nace como producto de los talleres de arte del movimiento de tendencia marxista o izquierdista conocida como “nueva canción” o “canción protesta”. Es considerado uno de los primeros conjuntos limeños que integró un gran número de mujeres sikuris, cumpliendo ellas cargos y roles importantes. Este hecho por supuesto no fue cuestionado por quienes pregonaban las ideas “comunistas” pero si de los sectores conservadores o “pro indigenistas”. La juventud metropolitana entonces priorizaba la “lucha de clases” a la “salvuarda” de la tradición andina. (HUARINGA, 2013, p. 6)

Ya en los 1990, con las crisis de varios paradigmas y el fortalecimiento del neoliberalismo existe una desideologización con respecto a la práctica sikuri. Las mujeres empiezan a participar más y empieza a haber una cierta aceptación, el autor Sanchez Huaringa (2013) relaciona esta desideologización con el aumento de la participación de mujeres

Los década de los 90, muy por el contrario, se caracteriza por ser un tiempo sombrío para estas agrupaciones. Las crisis de los paradigmas marxistas, la crisis económica, el neoliberalismo y la represión sumergieron en una modorra a este y otros incómodos temas; los conjuntos menos ideologizados luchaban por su propia sobrevivencia tratando de acomodarse al nuevo contexto, y los conjuntos afines a los grupos políticos de extrema izquierda o desaparecen perseguidos por la represión. En tanto otros nuevos grupos empiezan a formarse ya con nuevas perspectivas (principalmente des-ideologizados), por lo que la mujer sikuri se incrementa ante un menor rechazo del movimiento y de la sociedad en general y es que la “actividad sikuri” empieza también a ganar una imagen más bondadosa. (HUARINGA, 2013, p. 7).

Desde otra perspectiva, o desde una complementaria, el aumento de mujeres ejecutantes de soplos como sikus o lakas en áreas urbanas y metropolitanas también ha respondido a una cierta radicalización entorno a la pregunta por el poder y las identidades en términos de sexo género y su historia ampliamente apagada, en donde choca y se interpela como se dijo antes, lo que podemos interpretar como tradición andina y también la influencia de los feminismos y la lectura del patriarcado.

Si bien en términos objetivos las ciencias sociales se cuidan de no hacer interpretaciones anacrónicas colocando al patriarcado como lector de cualquier cultura, en este caso han sido algunas feministas indígenas las que leen sus propias comunidades y prácticas desde alianzas de poder masculino atravesando todas las estructuras sociales, las feministas comunitarias lo llaman entronque patriarcal, conceptualizando las alianzas entre hombres blancos occidentales y hombres indígenas desde la invasión-colonización, que significa una jerarquización de las opresiones en donde las mujeres y lo femenino se degrada. De la región Andina feministas como Adriana Guzmán y Julieta Paredes con su texto “tejiendo rebeldía” feminismo comunitario, desarrollan un poco ese tema.

Por otro lado, Natalie Recabarren, integrante de la comparsa de lakitas Matriasaya (la primer comparsa de mujeres de Chile) explica que desde identidades mestizas y metropolitanas, desde dicho habitar, se reconcilian con los principios de la cosmovisión aymara y con la figura mítica de SERENO, ser dual y andrógino del manca pacha (mundo de abajo) que da vida a los instrumentos y sus ejecutantes para validarse como sopladoras:

Existe una historia, un mito... “Las mujeres no soplan...” No me interesa hacer una apología de nuestro quehacer frente a peritos del tema, ni tampoco frente a la misma gente que pudiese tener conexión parental con el pueblo aymará. Mi deseo es conciliarme con los principios de una cosmovisión, de encontrar en sus historias, en sus secretos, el cobijo de una validación como sopladora, y creo que éste nos lo da el mismo principio de la música, ese personaje andrógino llamado Sereno, ser del agua que da vida a los instrumentos y a sus ejecutantes. Según un artículo de Walter Sánchez, Sereno, dentro del mundo tripartita aymará, es un ser del manca pacha, (mundo de abajo). Sus habitantes son salvajes, es decir, no domesticados, que representan la energía incontrolada, genésica, renovadora y creadora. Pese a su caracterización por el lugar que habitan, estos seres del mundo inferior constituyen la génesis creativa del conocimiento, del arte y de las transformaciones. Sereno es el espíritu que habita en las

vertientes, y es él quien otorga o no, el saber para la música y la poesía. Dual, andrógino... kari-warmi (En quechua: hombre-mujer, varón-hembra) Él, con su condición hermafrodita y gestor de las transformaciones, nos potencia a seguir viviendo la cosmovisión andina desde un prisma musical femenino diferente. Puede ser que dentro de la creación musical, tal vez no estamos conciliadas con un mundo tradicional andino, porque no somos aymaras, somos una comparsa de lakas femenina, somos un grupo de mujeres mestizas que “adoptamos y adaptamos” un patrimonio ancestral y nos sentimos cómodas frente a esto... No estamos en los parámetros de una banda de lakas tradicional, ni tampoco pretendemos serlo, pues vivimos, sentimos y soplamos en función a una naturaleza inherente a nuestra femineidad... lo importante es sentirnos hijas del dios de las transformaciones, del personaje que está más allá de lo bueno o lo malo. Matriasaya simplemente es la derivación de un mundo en que las contradicciones no existen, pues los opuestos son afortunadamente un complemento. (RECABARREN, Lakitas Matriasayar, web)<sup>25</sup>.

## 2.2 LAKITAS URBANAS

Después de la decadencia de la producción salitrera especialmente después de la segunda guerra mundial y la invención del nitrato sintético, los trabajadores empezaron a irse hacia Arica, Iquique y otras ciudades, en dicho contexto siguieron conformando varias agrupaciones musicales dándole sentidos nuevos en la ciudad (MARDONES, IBARRA, 2017, p. 334).

Como explica Castelblaco (2018) las distinciones de sikuris, (que también aplican para la práctica lakita) fue propuesto en 1982 en Lima y definen los sikuris metropolitanos, regionales y altiplánicos así:

los "sikuris metropolitanos" (i.e., intérpretes de sikus nacidos o residentes en Lima de ascendencia no-puneña), en relación a sus pares "regionales" (i.e., migrantes puneños residentes en la capital y sus hijos) y "altiplánicos" (i.e., naturales del departamento de Puno que habitan allí mismo) (Castelblanco, 2018, p. 489).

Para Ávila (2013) la apropiación del instrumento en áreas metropolitanas ha sido lenta y esporádica, con investigaciones académicas y proyecciones folclóricas de los migrantes del norte especialmente hacia Arica, Iquique y Santiago

“La apropiación del siku en el Área Metropolitana, sobre todo en el formato Lakita [una de las variedades dentro de la tradición comunitaria del siku, actualmente vigente en el norte grande chileno y en parte del altiplano andino boliviano], transcurre de manera lenta y esporádica, a través de la investigación académica y la proyección folclórica de los primeros migrantes nortinos hacia Santiago, en una primera instancia y luego con una segunda gran migración desde Iquique y Arica en la década de los ‘80s, para establecerse bien en el lapso de dos décadas, aun cuando se apropie de ciertos aspectos que no involucran toda la cosmovisión aymara” (ÁVILA: 2013-a en

---

<sup>25</sup> Pueden encontrar más información sobre esta comparsa aquí: [Matriasaya - Lakitas Matriasaya](#)

IBARRA, 2015, p. 112).

Así, los autores Mardones e Ibarra (2017) desde su práctica como lakitas y como investigadores observan que a pesar de que en los contextos urbanos se desarrollan nuevos sentidos, también mantienen algunas características como:

(1) la lógica dual-complementaria y su forma dialógica de tocar vinculándose entre dos mitades (jacktasiña irampi arkampi); (2) la conformación sonora-melódica colectiva y el uso exclusivo del instrumento lakita como una tropa; (3) la dinámica comunitaria en formato de comparsa, incluyendo distintos roles musicales y registro de instrumentos dentro del conjunto (chuli, liko, contra, sanja, toyo, entre otros); y (4) la participación en ritos y festividades aymara. (MARDONES, IBARRA, AÑO, p. 334)

Sobre las transformaciones los autores identifican algunas rítmicas y melódicas, la inclusión de otro géneros musicales para su interpretación, creación de otras secuencias de baile, construcción de las lakas en PVC e incorporación de ejecutores de diversos orígenes. La dialéctica entre transformación y conservación sigue cuestionando lo tradicional, lo indígena-andino-aymara.

### **2.2.1 LAKITAS EN SANTIAGO: SONORIDADES ANDINAS EN LA METRÓPOLI**

La presencia lakita en Santiago puede documentarse después de los años 1950's. Unos de sus representantes más conocido es "Calatambo" Albarracín que migró a la ciudad y formó una comparsa llamada "Sierra Pampa" en 1952. Por otro lado, a finales de los años 40, Margot Loyola estaba desarrollando una investigación académica sobre folclor tradicional, aportando a los conocimientos sobre la música andina (ÁVILA, 2013, p. 3).

Después en los 60's, cuando se empieza a fortalecer el movimiento de la nueva canción o "neofolclor" en el que se reivindicaban las músicas locales como parte de las memorias colectivas para construir formas de protesta en contra de colonialismo e imperialismo, se va construyendo en Santiago sonoridades andinas de diferentes timbres que evocan su genealogía indígena y campesina. Unos de sus representantes son Sofanor Tobar, Los de Ramón, Violeta Parra, Ángel e Isabel Parra, Los curacas, Los Jairas, Víctor Jara, Quilapayún, Inti Illimani, Illapu. (ÁVILA, 2013, p. 3).

Quisiera resaltar especialmente el papel de Violeta Parra<sup>26</sup> (1917-1967), ella inspira a

---

<sup>26</sup> Para más informaciones sobre su vida y obra pueden buscar aquí: [cuaderno-violeta-parra.pdf \(cultura.gob.cl\)](#), (66) [Cantar con Sentido, una biografía de Violeta Parra - Cortometraje Completo - YouTube](#)

varias generaciones de músicos y artistas en general, desde una perspectiva política e histórica, tomando su expresión musical como una vía para las reivindicaciones sociales y el registro de memorias de lxs oprimidxs indígenas y campesinos. Canciones como “Arauco tiene una pena”, “miren como sonríen”, “me gustan los estudiantes”, “qué dirá el santo Padre” y “la carta o el gavián’ ofrecen desde varios sentidos, desde estéticos, literarios e interpretativos conceptualizaciones y descripciones sobre el poder, la desigualdad y su propia concepción de la sociedad en la que habita.

En ese sentido quisiera llamar la atención especialmente de su composición “El gavián”, en donde hace una interpretación del poder que, ya en 1960 (año en que presenta esta obra y la explica en una entrevista de la universidad de concepción), ofrece un análisis de imbricación de mecanismos de opresión como el capitalismo, el imperialismo y sin que ella lo llamara así, también del patriarcado, al colocar en su composición literaria personajes sexuados en donde el lugar masculino del poder es representado por el gavián (La imbricación del poder opresor), quien seduce, manipula, lastima de diferentes formas y somete a la gallina, personaje femenino de la obra. La entrevista pueden encontrarla en youtube<sup>27</sup>. en ella explica varios detalles de su obra

El tema de fondo es el amor, que destruye casi siempre, no siempre construye. El gavián representa al hombre, el personaje masculino. La gallina representa la mujer y es el personaje, también de primer orden, pero el personaje sufrido, la que resiste todas las consecuencias de este gavián con garras y con malos sentimientos que puede ser el capitalismo... El poderoso! Ahora, este ballet tiene tres partes. En la primera la gallina se enamora del gavián creyendo que era una flor que ella veía en un jardín. El gavián está puesto en este jardín de espinas, como para engañar, con sus manos, su cara, su ropa, finge ser un clavel. Entonces la gallina lo ve y se enamora de él y atraviesa los espinales y sufre las consecuencias de estas espinas. En la segunda parte aparece un tercer personaje que es una gallina vieja y que previene a la gallina joven, diciéndole ese no es un clavel, ni es un buen gavián, sino que es el mal y ten cuidado con él. La gallina como toda mujer enamorada no entiende, quien entiende consejos de amor? Nadie!... Entonces después ella llora su pena y aparecen otros personajes interesados en ella. En la tercera parte tenemos una montaña e intervienen varios elementos juntos con los personajes principales que son el gavián y la gallina, los elementos serían, la lluvia, el viento, el trueno y la centella el relámpago, entonces la gallina cuesta arriba llendo a la conquista del gavián que está en lo alto de la montaña, y bueno los elementos obstaculizan esta subida y hacen sufrir a la gallina, la lluvia la moja, el viento la dispara y el gavián espera arriba malévolo y ella consigue subir. Y el gavián como que la va a amar, pero la destroza totalmente y los elementos se encargan de darle punta final a este ballet y envuelven al gavián que siempre vive porque la maldad siempre perdura (VIOLETA PARRA, 1960, transcripción propia)

Así, desde 1960 Santiago aumenta sus nichos culturales de músicas tradicionales reivindicativas, en donde la música andina juega un papel importante. Albarracín empieza a

---

<sup>27</sup> Disponible en: [\(66\) Entrevista a Violeta Parra en Radio Universidad de Concepción \(1960\) - YouTube](#).

enseñar folclor andino en el centro cultural Aguirre Cerda y formó el grupo “calicheros del norte grande”, su trabajo sería un antecedente importante para la composición de la cantata popular Santa María de Iquique de Quilapayun (KARMY, 2001 en ÁVILA, 2013, p. 4). Estos encuentros y fortalecimiento cultural serían un factor importante para que otros cultores como Dagoberto Sanchez formara el grupo *Ajinacaycu* y a partir de viajes al norte de Chile y a Bolivia profundizara sobre las influencias de la música que desarrollaba con su grupo y profundizar sobre las bases históricas y técnicas de los sikus y lakas. También surgen más grupos, especialmente al occidente de Santiago, como “Toconao”, “Alturas y Huaira Cocha”, “Jachawara, Arakpacha”, “Guamari, Los Sayas”, “Los curacas”, entre otros.

En 1970 tras la traición e implantación de la dictadura militar de Pinochet, las manifestaciones culturales que dentro de la perspectiva de la dictadura incitaran a la rebelión fueron fuertemente censuradas. Otro representante importante de los músicos que reivindicaba la música como herramienta política de transformación es Víctor Jara (1932-1973) quien fue asesinado cruelmente y a modo de castigo para implantar miedo en la sociedad. Fue retenido con varias otras personas en el estadio de Santiago en donde fue torturado y finalmente asesinado.

## **2.4 LA CULTURA Y LA DICTADURA, PERSECUCIÓN Y CENSURA DE LA PRÁCTICA LAKITA**

La represión de la dictadura de Pinochet, como otras del cono sur en donde se practicó un amplio terrorismo de Estado, manifestado en detenciones ilegales, torturas, secuestros, asesinatos, desaparición, tortura psicológica, relegamiento y exilio (DONOSO, 2013, p 105), afectó profundamente la cultura, tanto que varios autores denominan el periodo dictatorial como “el apagón cultural”, ello basándose en la persecución de artistas, exilios, censuras, además de la apertura a la cultura del entretenimiento extranjero especialmente proveniente de EE.UU, al final la base ideológica de la dictadura estaría dirigida a acabar con el marxismo y fortalecer sus dos ejes principales: la doctrina de la seguridad nacional DSN y el neoliberalismo (DONOSO, 2013, p 105).

Dentro de la DSN el aspecto de las subjetividades y la guerra psicológica tendría como objetivo una lucha contra la subversión desde recetas norteamericanas:

los gobiernos anticomunistas debían pre-disponer de manera negativa a la población

frente a la irradiación del pensamiento marxista a través de una “demonización” de sus postulados, planteando primeramente que el comunismo es producto de la “maldad y de la debilidad de la naturaleza humana”, y asociarlo a actividades reprobadas moralmente como “drogas, soborno, chantajes, pederastia, ninfomanía, lesbianismo”, robos, abusos de poder, entre otros (DONOSO, 2013, p 111).

En ese sentido la dictadura militar chilena hizo varias operaciones y campañas mediáticas que fueron plasmadas en el documento “Campaña de penetración psicológica masiva” (1974) donde se visualiza su política en términos de comunicaciones así:

difundir la siguiente simbología: Unidad Popular = maldad ; Junta Militar = bondad, las que debían ser incorporadas a los discursos públicos y medios de comunicación, con frases cortas y precisas, con lenguaje directo y sencillo, en consignas repetitivas y que asociara el marxismo a los siguientes conceptos: violencia, escándalo, angustia, peligro de muerte, mentira, traición, corrupción, terrorismo, extremismo, anti-chileno, inseguridad, peligro, pérdida de libertad. De esta manera, se buscaba generar en la población “los sentimientos de angustia, neurosis, tragedia, inseguridad, peligro y miedo” y asociar estas emociones a las imágenes, iconografía, simbolismo, palabras y accionar de la izquierda. Para ello, también se utilizó como práctica la represión y censura contra las artes, a través de distintas estrategias (DONOSO, 2013, p 112).

En ese orden de ideas, además de extirpar el marxismo, el régimen esperaba implementar un discurso y un sentimiento de chilenidad dentro de la lógica militar y de orden en donde en términos culturales se paso de consignas políticas, tonadas comprometidas a ordenes militares, un folclor elitizado y bandas de guerra:

La operación emprendida durante los primeros años por la dictadura militar chilena apunta a establecer una fuerte disciplina estético-político. Lo anterior, lo entendemos como una práctica hegemónica cultural que se evidencia, por una parte, en las operaciones de limpieza y corte y, por otra, en el intento de rescatar la chilenidad con un afán patriótico y nacionalista, a través de la erradicación y construcción de monumentos, la difusión de expresiones visuales, musicales y escénicas, así como también la producción de ceremonias y rituales destinados a conmemorar las gestas heroicas de las fuerzas armadas y de orden. En pocas palabras, experimentamos una abrupta metamorfosis de la sensibilidad cotidiana: cambiamos del rojo marxista al verde castrense, de las consignas políticas a los gritos y ordenes militares, de la canción comprometida a las tonadas folclóricas y las bandas de guerra. Resumiendo, vivimos un “golpe estético-cultural” como consecuencia de la instalación del régimen militar y el desarrollo de sus políticas culturales”. (Errázuriz 2009:153 en ÁVILA, 2013, p. 7).

En dicha construcción de chilenidad no se incluía la música andina pues sería relacionada al marxismo y comunismo, persiguiendo algunos de sus cultores, censurando en cualquier medio de comunicación

En este concepto de “chilenidad” no se incluía la música andina considerada foránea y vinculada con el marxismo. Esto se concretiza con la prohibición de vivir en Chile, de grupos que desarrollaban la música andina, dando un claro mensaje de querer desterrar aquella sonoridad desterrando a aquellos grupos que la cultivaban {...} Inclusive las melodías y los instrumentos andinos fueron catalogados como subversivos y su utilización también fue erradicada en los medios de

comunicación masiva. “Desaparecieron totalmente de la programación radial, por indicación de la Dirección Nacional de Comunicación Social, todas las canciones y melodías de carácter nortino, toda pieza musical que incluyera queñas, charangos y bombo” (González y Varas 2005: 99 en ÁVILA, 2013, p. 8).

Una de las producciones culturales que tenía una intención clara de demonizar e inmortalizar el mundo indígena fue JESUCRISTO SUPERESTAR ANDINO:

Esta producción tiene una clara intención de inmoralizar el mundo indígena sobre todo el mundo andino. Se muestra en el tema “el templo” un Jesús destruye los puestos de comercio de los andinos que ofrecían sus productos mezclándolos con una máscara de diablo descontextualizando y demonizando, la cultura andina (ÁVILA, 2013, p. 10).

Finalmente como nos dice Ávila (2013) las sonoridades andinas que llegaron a Santiago desde el norte presentan varios antecedentes tanto musicales como extramusicales que se han articulado sobre varias contradicciones e interpelaciones tanto ideológicas como estéticas. Es por ello que como fenómeno musical está atravesada por diferentes apropiaciones, semantizaciones, elaboraciones y reelaboraciones

“Como podemos apreciar, la música andina en Santiago de Chile presenta como antecedentes de consolidación la confluencia de diversas corrientes tanto musicales como extramusicales que se van articulando en el tiempo sobre la base de diversas concreciones tanto de tipo ideológicas como estéticas. Desde esta perspectiva el fenómeno música Andina reviste complejos procesos culturales de apropiaciones, semantizaciones, elaboraciones, reelaboraciones derivadas de sus usos y funciones asignadas y realizadas desde el seno del conglomerado social que practica, elabora y consume esta música. (Retamal 2003: 4 en ÁVILA, 2013, p. 12).

Bráulio Ávila (2013) explica en su texto “Lakitas de Santiago bajo dictadura militar: El caso de cómo surge el siku metropolitano como formato lakita en Ajinacaycu” que la comparsa Ajinacaycu cumple un papel interesante e importante para comprender los procesos identitarios y de memoria relacionados a la música andina en la ciudad de Santiago durante la dictadura, pues además de surgir en los 1980’s y de tener una transformación en su proceso de consolidación de zampoñaris hasta el formato lakita, lograron mantenerse a pesar de la represión y la censura mientras adoptaban una estética que chocaba con la música protesta de la época, pues no tenía el tono de lamento o denuncia directa sino más bien su objetivo era traer elementos de la cultura aymara.

En una entrevista hecha por el autor Avila (2013) Reinaldo Torres de la agrupación Ajinacaycu recuerda que

...“Estaban todos acostumbrados a que ‘me lo mataron’, ‘le pegaron 30 balazos’, ‘la torturaron’, ‘la ahorcaron’, ‘la hicieron desaparecer’, todas canciones lamentosas y

llegamos nosotros con la jarana, con los trotes, la ronda y con la gente congeniamos. Había grupos andinos y de música de protestas que no nos tenían mucha buena”...“no sé cómo se llamaban, me acuerdo que cantaban una canción que se llamaba ‘La compañera guerrillera’, entraban vestido rojo-negro y con actitud ‘bien grave’, y ellos nos veían a nosotros y decían que éramos chabacanos. Les explicaba que la cultura popular no es solamente lamento y que la alegría era muy diferente a la chabacanería y la expresión cultural de etnias andinas, que tenían que ver muy poco que ver con nosotros como Chile, en la mentalidad de aquel tiempo, porque los aymara eran peruanos y bolivianos, y yo decía que mostrábamos parte de la cultura nortina en Santiago y la gente que sabía lo entendía, como por ejemplo la Margot Loyola” (ÁVILA, 2013, p. 13).

Para el autor Avila (2013) la idea de mostrar una alternativa alegre frente a la represión militar en las peñas y otras actividades hace que la comparsa Ajinacaycu tuviera el papel de algo así como una banda de guerra que levantaba el ánimo, daba fortaleza, esperanza, etc.

Es aquí cuando AJINACAYCU, irrumpe alegremente en contraposición a la seriedad impuesta, no con un discurso explícito, sino con un discurso sonoro prohibido que desconcierta, sin embargo, libera de alguna forma, vinculando estos cuerpos alegres que dejan de estar reprimidos, para dar esperanza y establecer un encuentro sociocultural popular en plena dictadura militar...AJINACAYCU, entonces se establece como una agrupación de síntesis histórica de la transformación del siku metropolitano pudahuelino con formato de fusión andina hacia el formato zampoñaris y luego al formato Lakita, a través de los integrantes fundadores que dejan huellas en agrupaciones como TOCONAO, PUARA, LAKITAS DE SOCAIRE, HUAIRACOCHA y PAKARIÑA. (ÁVILA, 2013, p. 12).

En este capítulo hice una contextualización histórica de la práctica lakita en Chile, dándole un espacio importante al contexto social, político y económico comenzando con la descripción del ciclo del salitre y las luchas de lxs trabajadores de inicios del SXX. Para ello comencé con una descripción del ciclo de salitre en el norte Chileno, frontera con Perú y Bolivia y territorio que Chile anexó tras su ventaja en la guerra del pacífico de finales del siglo XIX (1879-1884). Este conflicto disputaba (entre otras cosas) los puertos y el desierto de Atacama en donde se había encontrado el nitrato, caliche o salitre que era utilizado como fertilizante y para la fabricación de pólvora especialmente para el mercado exportador. En el auge de la producción del nitrato (1880-1930) lxs trabajadores de las oficinas tenían condiciones de vida y trabajo muy precarias, por lo que su vida se veía amenazada por la explotación y las muertes prematuras.

Dado lo anterior, lxs trabajadores se fueron organizando y bajo el cansancio, la indignación y la toma de conciencia de sus condiciones, y también por influencias de los movimientos anarquistas y socialistas organizan una de las huelgas más marcantes de la

historia Chilena, que culmina en la masacre de Santa María 1907, en donde el Estado manda a masacrar a lxs huelguistas para proteger los intereses del capital. Me parece importante traer un panorama de esta historia para comprender un poco más quienes serían las personas que desarrollaron la práctica lakita y su contexto social, político y económico que luego atravesaría la práctica en las urbes, pues este periodo de migraciones de gentes del altiplano y de la pampa en las oficinas salitreras y su circuito comercial y establecimientos de pueblos y comunidades, fueron espacios de sincretismos y encuentros culturales tanto del mundo indígena como del moderno colonial.

En ese sentido, hago un breve recorrido histórico en donde también trato de traer fuentes que rescatan de cierta manera la historia de las mujeres tanto como trabajadoras, como militantes y parte activa de las huelgas, como también su participación en las prácticas culturales y específicamente en la práctica lakita que como variante del sikuri es atravesada por una serie de controversias con respecto a la ejecución de instrumentos de soplo por las mujeres.

Para algunos ejecutores e intelectuales del siku como Huaranga (2013) desde sus investigaciones se constata que el sikuri es una expresión masculina y es en espacios urbanos, metropolitanos que por sus propias dinámicas y las discusiones que permean las identidades, las mujeres han tomado esta práctica para su ejecución.

En ese creciente red de mujeres lakita y sikuri se está discutiendo sobre el sexo, género, sobre el poder masculino y sobre la propia noción de dualidad-complementariedad aplicadas al género que reivindican algunos cultores o de las propias comunidades de lakitas que reivindican la tradición, aportando otras perspectivas y logrando atravesar a sectores rurales en donde ya se encuentran mujeres ejecutoras de estos instrumentos.

Para profundizar esta división de la expresión sikuri-lakita (urbanas-metropolitanas y rurales-altiplánicas) traigo algunos detalles sobre la expresión lakita en las urbes y ciudades metropolitanas en donde bajo investigaciones de Ávila, Mardones e Ibarra se han podido rastrear como manifestaciones lentas y esporádicas influenciadas por las migraciones, proyecciones folclóricas e investigaciones, allí se encuentran algunos detalles sobre las continuidades y transformaciones tanto en términos de ejecución melódico rítmica, como en algunas secuencias de baile, los instrumento en PVC, manifestaciones en marchas con sentido político y adición de otros repertorios como cumbias, en ese espacio también nombro algunas continuidades como la ejecución dual de los instrumentos, la participación ritual en algunas festividades aymaras, o en ciclos agrícolas y funerales y la ejecución colectiva y comunitaria.

Para terminar traigo algunos detalles sobre el histórico de la irrupción de la expresión lakita en la ciudad de Santiago específicamente desde los años 50 y su relación con las músicas reivindicativas que posteriormente fueron prohibidas y censuradas en dictadura militar. Me resulta importante mapear y reconocer los diferentes momentos históricos de censura a esta práctica como se pudo ver en el recorrido del capítulo.

Al principio al Estado Chileno le resultaba contraproducente en su construcción de “Estado-nación” las manifestaciones culturales que enarbolaran la “peruanidad” o “bolivianidad” queriendo establecer el dominio del territorio tras la guerra del pacífico, luego en dictadura sería relacionada con el marxismo y el comunismo y por lo tanto perseguida y censurada abriendo espacio a lo que abordaré en el siguiente capítulo, la relación dialéctica entre las subjetividades y lo concreto en la implantación de la hegemonía neoliberal a través de la represión, censura, cambio de modelo económico y político y formas de dominación ideológica a partir de los medios de comunicación y la cultura.

## **CAPÍTULO 2: CONTEXTO SOCIAL, POLÍTICO Y ECONÓMICO: HEGEMONÍA NEOLIBERAL Y PATRIARCAL**

Lo que redacto a continuación, es el resultado de un entretreído entre el contexto en el que se ubica esta investigación tanto en el tiempo de su elaboración como en el tiempo histórico de su objeto de estudio - que corresponde a la hegemonía neoliberal - con las referencias teóricas que me acompañan en las preguntas con respecto a las relaciones entre cultura sociedad, cultura y política y siendo más específica, música y sociedad, música y política. Política en su sentido más abarcante y no sólo la política relacionada al Estado, régimen y sistema político como también haciendo referencia a las relaciones de poder con sus complejas aristas entre diversas relaciones sociales y en las construcciones de poder popular o construcciones de relaciones de poder alternativas a los ejes de poder dominantes.

Como ha sido redactada varias veces, esta versión está especialmente permeada por las experiencias y la realidad vivida en el trabajo de campo realizado en el 2019 en Santiago y Valparaíso, Chile, momento de efervescencia de la rebelión que llevó al proceso constituyente y a algunas transformaciones en el Estado y gobierno, ahora disputado desde el Frente amplio con el presidente Boric.

Por mi formación y mi apuesta política de transformación, dichas relaciones (cultura/sociedad, cultura/política, música/sociedad, música y política) no pueden verse desde una óptica neutral o típicamente androcéntrica, por lo que los aportes teóricos y epistemológicos feministas serán esenciales para ver contradicciones, silencios, omisiones y propuestas desde las condiciones subalternas de mujeres (especialmente pobres, racializadas, migrantes, trans) y disidencias.

En pocas palabras, nuestros cuerpos y la forma en la que los caracterizamos, dividimos y controlamos está marcada por las relaciones de poder históricamente dadas que configuran la realidad social. Ahora, la ciencia, y especialmente “la ciencia moderna”<sup>28</sup> como resultado de convenciones políticas y sociales jerarquizantes tan estructurantes de la civilización occidental, dividen el ser mujer, hombre, femenino, masculino, heterosexual,

---

<sup>28</sup> “La ciencia moderna nace con los prejuicios propios del mundo moderno: la realidad es el espacio de la dominación y en el tiempo se administra lo que es siempre una acumulación constante e infinita de riqueza. La ciencia al servicio del capital” (BAUTISTA, RAFAEL, 2017, p 33)

homosexual, bisexual, transexual etc, relacionadas al control de los cuerpos dependiendo del modelo hegomónico de sus sociedades (el binario, cis, heterosexual, blanco, masculino, burgués). En la era del capital, es importante resaltar como nos demuestra Federicci (2010) en *Calibán y la bruja*, que el control de los cuerpos y especialmente de la reproducción será un factor central para la acumulación del capital y desarrollo del capitalismo, por lo cual el cuerpo de las mujeres y la manipulación de las relaciones y la sexualidad tendría que ser dirigido a producir mano de obra.

Para darle secuencia a la fundamentación teórica, comenzaré con la conceptualización gramsciana de la hegemonía como una clave importante para comprender las dinámicas de poder y los mecanismos ideológicos, mediáticos, culturales que fortalecen el poder de las clases y grupos dominantes en el neoliberalismo, para luego entretrejer dichas dinámicas con aportes de los feminismos críticos a las tecnocracias de género y a la apropiación por parte de los organismos internacionales de rebeldías feministas, que muchas veces parecen domesticarlas y encajarlas a los intereses del poder global, mientras otras propuestas y acciones mediante colectivos radicalizan sus apuestas políticas y desde diferentes vías y trincheras se oponen a ceder su autonomía, su rebeldía y su pensamiento profundamente crítico y propositivo.

En ese orden de ideas, pensar en la hegemonía neoliberal desde aportes de las feministas comunitarias, anarquistas, comunistas, socialistas, materialistas, radicales nos ayuda a ver los entramados de poder desde su carácter masculino, blanco, heterosexual y finalmente patriarcal-capitalista y colonial que relega a las mujeres y disidencias especialmente a lxs pobres, migrantes y lxs racializadxs a verdaderas esferas de muerte o desgastantes luchas cotidianas ante las apropiaciones públicas y privadas, la invisibilización del trabajo reproductivo y de cuidados, las violencias y etereotipaciones que terminan atravesando nuestros cuerpos y aglomerandose en una especie de “guerra de baja intensidad” (FALQUET, 2017) como será explicado posteriormente.

Igualmente considero importante hablar de las formas de resistencia y las luchas contrahegemónicas de largo aliento que muchxs siguen sustentando en sus prácticas y saberes, como se evidencia ante los fortalecimientos de movimientos y comunidades que desde diferentes trincheras sean dentro o fuera del Estado, defienden y proponen vías contrarias a

los modelos de desarrollo que se enmarcan en contiendas históricas perversas y evidentemente necropolíticas<sup>29</sup> (MBEMBE, 2016) especialmente para el sur global.

Así, lo anterior servirá como base teórica para comprender de forma dialéctica por qué las prácticas y saberes de la comunidad de lakitas kullallas configuran una parte - quizás pequeña en este recorte espacio-temporal - de un entramado mayor y muy importante que puede visualizarse como formas de resistencia y puesta en práctica de visiones de mundo y prácticas cotidianas contrahegemónicas, tanto al patriarcado-capitalista/colonialista/racista desde la modernidad, como ahora en su metamorfosis neoliberal, sosteniendo y revitalizando luchas de largo aliento por la defensa de los territorios, de las memorias y de la vida en contra de la maquinaria acumulativa, extractivista, genocida, epistemicida, terricida del capital.

### 3.1 GRAMSCI Y EL CONCEPTO DE HEGEMONÍA

El único entusiasmo justificable es el acompañado por una voluntad inteligente, una laboriosidad inteligente, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente. (C. XIV; PP 8.) Optimismo y pesimismo, Gramsci.

Cuando hablo de hegemonía neoliberal, intento hacer referencia a la imposición no sólo de un modelo económico de forma aislada; sino también, de las implicaciones de dicha imposición en todos los ámbitos de la vida, incluyendo las subjetividades, la memoria, las formas de ver reflexionar y actuar en el mundo, que efectivamente se ven atravesadas por la forma en la que se produce, distribuye y circulan las mercancías y nuestros cuerpos/mercancías en el capitalismo, y que ahora en su forma neoliberal y su mandato del libre mercado no puede dejarse de pensar en un sentido geopolítico e histórico, contemplando los efectos de larga y corta duración del colonialismo y las especificidades de los entronques patriarcales en las situaciones de las poblaciones subalternas y específicamente de la mujeres y disidencias con sus especificidades en términos de raza, clase y origen.

---

<sup>29</sup> “As formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror... em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos”. (MBEMBE, 2016, P. 146) Disponible en: <[necropolítica.pdf \(procomum.org\)](#)>.

Para empezar a desmembrar lo que podemos comprender como hegemonía neoliberal tengamos en cuenta que hegemonía etimológicamente viene de la palabra *eghemonía* del antiguo griego, y era usada para nombrar la dirección suprema del ejército. “En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habla de la ciudad hegemónica, que dirigía la alianza de las ciudades griegas en la lucha entre sí” (GOMEZ SILVA, 1998, en ALVARES GÓMEZ, 2016).

Ahora, con respecto a la conceptualización de Gramsci, Giuseppe Cospito (2006) aclara que la primera reaparición del término hegemonía está en el cuaderno<sup>30</sup> 1, 44, 41 (cuaderno, párrafo y página), refiriéndose a la “hegemonía política” indicando un tipo de “preeminencia” y “supremacía” en un espectro amplio que puede abarcar contextos desde la economía hasta la literatura, de la religión a la antropología, de la psicología hasta la lingüística.

Ahora con respecto al significado, en el cuaderno 1, 44,41, Gramsci se mueve entre un significado encaminado a un tipo de “dirección” en oposición a “dominio” o en una sumatoria de los dos (COSPITO, 2018), así, Gramsci escribe: “una clase es dominante en dos modos, es dirigente y dominante. Es dirigente de las clases aliadas y dominante de las clases adversarias”.

Como para Gramsci “la hegemonía” va de la mano dialécticamente con las “luchas por la hegemonía” para no insistir en el poder de una forma monológica, ello se complementa con una de sus contribuciones a las teorías del Estado, como lo es su concepción de “Estado ampliado, o Estado integral” que sería las relaciones de fuerza entre la sociedad política y la sociedad civil, o una especie de sumatoria de las dos.

Dado lo anterior, la teoría de la hegemonía se complementa con la noción de las “luchas por la hegemonía” en la que es clave la sociedad civil, que son quienes la desarrollan; estas relaciones entre hegemonía y sociedad civil, ya habían sido tematizadas en el cuaderno 4, 38, 457-60 (COSPITO, 2018) y hacen parte fundamental de la relación dialéctica entre estructura y superestructura, pues partiendo de la crítica al mero economicismo que Gramsci deja observar en algunos de sus escritos, el carácter ideológico, estético, filosófico, intelectual juegan un papel fundamental en las luchas por la hegemonía ya que se puede disputar en diferentes líneas de acción, por lo que Gramsci recuerda que “toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente uma relação pedagógica” (Q10 II, 44, 1.331 [CC, 1, 398], en COSPITO, 2018), por lo cuál la organización y organicidad de la rebeldía son fundamentales para

---

<sup>30</sup> “Cuadernos de la cárcel” escritos por Gramsci entre 1929 y 1935, durante su prisión en el régimen fascista de Mussolini.

fortalecer dichas luchas por la hegemonía, una visión de mundo subversiva que necesita dar la vuelta a lo que las clases dominantes han convertido en sentido común.

La hegemonía como realidad objetivada pero también como materialidad constitutiva de la realidad puede manifestarse en sistemas de valores que Gramsci relaciona a una forma del “sentido común” que opera a través de consensos y que a su vez sostienen los intereses de las clases y grupos dominantes, ello sucede porque como parte de los grupos subalternos o de la sociedad civil no dirigente, no dominante, absorbemos mediante instituciones, verdades preexistentes con pocas herramientas para una profundización crítica, como nos dicen Mabel Thwaites Rey/ Hernán Ouviaña (2019) “Muchas veces no somos nosotros y nosotras quienes hablamos y actuamos, sino que es la hegemonía hecha sentido común la que habla, siente y actúa a través nuestro”.

De todas formas para Gramsci, luego de una agitada participación política, sindical, periodística y especialmente luego de ser encarcelado por el régimen fascista, lleva su análisis y concepto de hegemonía a complejizarse por diferentes aportes, como lo es por ejemplo la noción de “subalternidad”, subalternos, clases subalternas y grupos subalternos<sup>31</sup>, quienes al verse oprimidos y explotados por las clases dominantes también conformarían un campo de luchas dinámico y de resistencias.

En síntesis, el concepto de hegemonía se refiere a un tipo de orientación político ideológica específica, que busca obtener el poder político a partir de una visión de mundo que alimente el poder principal y las bases del capital, el tema del consenso es un aporte importante para comprender el tema de la dominación de las burguesías a través de los Estados que se traduciría en una “hegemonía acorazada de coerción”<sup>32</sup>. Por su parte, el

---

<sup>31</sup> “Nos escritos pré-carcerários, em suas cartas e em numerosas ocasiões nos Q, G. usa as palavras “subalterno”, “subalternas”, “subalternos”, “subalternidade”, em seu sentido mais óbvio ou de modo metafórico relativamente claro (embora nem sempre convencional). Esses casos merecem atenção porque podem esclarecer alguns conceitos gramscianos, ampliando nossa compreensão de seu estilo de pensamento, mas são de limitada importância no que se refere à gradual elaboração de delineamentos fundamentais de uma teoria original sobre os diversos aspectos das relações políticas e culturais entre as classes dominantes e os grupos sociais subalternos. Os elementos essenciais dessa teoria estão expostos, ainda que de forma sumária e não sistemática, em um dos mais tardios e breves cadernos especiais, sob o título geral Às margens da história (História dos grupos sociais subalternos) (Q 25, 1-8, 2.279-94 [CC, 5, 131-45])” (BUTTIGIEG, 2006) Para profundizar mejor este tema ver en: VOZA, PAZQUALE, LIGUORI GUIDO. Diccionario gramsciano. Edição Boitempo. 2006.

<sup>32</sup> “que en términos de ampliación involucra «el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las que la clase dirigente justifica y perpetúa su dominación y además logra obtener el consenso activo de los gobernados» (MABEL THWAITES REY/ HERNÁN OUVIÑA, 2019).

proletariado<sup>33</sup> para fortalecer su lucha por la hegemonía debería sumar las clases y grupos subalternos generando alianzas y consensos (ALBAREZ, GÓMEZ, 2016).

Como hemos podido ver hasta acá, con la noción de hegemonía, luchas por la hegemonía y el lugar de las clases y grupos subalternos, el lugar de la cultura y lo político no serían un reflejo de la base material de la sociedad nada más, o simples aspectos secundarios para transformar la realidad, sino que constituyen una abigarrada relación dialéctica que tendría que verse desde varias esferas y no sólo desde la economía, como lo hizo Gramsci, aunque siempre teniéndola en cuenta como un fenómeno indispensable para descifrar la realidad social. Mabel Thwaites Rey/ Hernán Ouviaña (2019) colocan:

Gramsci postula que el hacer y el pensar, la materia y las ideas, lo sentido y vivido, lo objetivo y lo subjetivo, son momentos de una totalidad en movimiento, que sólo pueden separarse en términos analíticos, ya que configuran un abigarrado bloque histórico en el que se articulan y condicionan de manera dialéctica, complejo proceso éste que no puede explicarse únicamente desde la esfera económica (a la que, por cierto, no desestima) (MABEL THWAITES REY/ HERNÁN OUVIÑA, 2019, p. 44).

De acuerdo a lo anterior, como insisten los autores (MABEL THWAITES REY/ HERNÁN OUVIÑA, 2019), podemos deducir que los roles de las instituciones como por ejemplo del sistema educativo y los medios de comunicación, pueden ser también lugares o trincheras como lo dice Gramsci, para disputar sentidos y en donde se pueden difundir ideas o pautas que pueden o profundizar o desarticular algunas de las “relaciones de dominación que además de capitalistas, son patriarcales, racistas y adultocéntricas” (MABEL THWAITES REY/ HERNÁN OUVIÑA, 2019, p 46)

Es por ello que no se debe dejar de considerar que la burguesía, las clases y grupos dominantes trabajan constantemente para consolidar su poder a través de mecanismos que atraviesan nuestras subjetividades. Jorge Alemán (2017) en su texto “Neoliberalismo y subjetividad” nos recuerda una de las frases emblemáticas de Margaret Thatcher<sup>34</sup> “La economía es el método, el objetivo es el alma”, es decir que efectivamente la articulación de todas las fuerzas sociales, políticas y económicas, terminarían creando seres humanos nuevos. En otra de sus muchas intervenciones, Thatcher afirmó:

que no había «eso que se llama sociedad, sino únicamente hombres y mujeres individuales»; seguidamente ella añadió, y sus familias. Todas las formas de solidaridad social iban a ser disueltas en favor del individualismo, la propiedad privada, la responsabilidad personal y los valores familiares (HARVEY, 2007, p. 29).

---

<sup>33</sup> Aquí es muy importante recalcar que para pensar las realidades Latinoamericanas e incluso como una crítica al marxismo más ortodoxo, el o lxs sujetxs políticos no se reducirían sólo a ese proletariado, (además masculino) sino también a los sectores rurales e identidades campesinas, indígenas y considerando no sólo el trabajo productivo sino también el trabajo reproductivo, como lo han desarrollado varios autores y autoras del sur global.

<sup>34</sup> Primera ministra de Gran Bretaña en 1979.

Con ello podemos ver que además de consolidar subjetividades que fortalecen el capital y su maquinaria de destrucción haciendo apoyar a la mayoría de las poblaciones sus proyectos, sus programas de ajuste y de extracción, hacen que las fallas y contradicciones del sistema se traduzcan en errores individuales y/o sensaciones de culpa por no alcanzar niveles de éxito o “progreso”, un concepto indispensable (con su propia historia vinculado a la modernidad y al desarrollo capitalista) para profundizar y comprender el fenómeno neoliberal, la desigualdad social, la maquinaria extractivista y la acumulación permanente del capital en contra de la sobrevivencia del planeta y de toda la vida<sup>35</sup>.

### **3.2 HEGEMONÍA NEOLIBERAL. DICTADURA Y NEOLIBERALISMO**

Para Harvey (2007) el neoliberalismo corresponde a los conjuntos de prácticas político económicas que se proponen no limitar las libertades empresariales de los individuos dentro de una lógica institucional “caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio” para ello, el Estado debe reducir su intervención en la economía, limitándose a preservar la lógica institucional articulando funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales para asegurar los derechos de propiedad privada de acuerdo al funcionamiento de los mercados (HARVEY, 2007, p. 8).

Además, con respecto a lo que podríamos considerar bienes comunes no comerciales, como el agua, la tierra, la atención sanitaria, educación o la contaminación medio ambiental, es tarea del Estado cuando sea “necesario” crear mercados y por tanto facilitar comercializaciones y privatizaciones (HARVEY, 2007, p. 8).

En América Latina la ofensiva neoliberal comenzó con Chile desde el golpe militar al gobierno de Salvador Allende por Pinochet y su dictadura desde 1973, dicha ofensiva se desplegó por la región desde 1990 “fue basada en la correlación de fuerzas entre capital y trabajo caracterizado por la financiarización y la acumulación por despojo de bienes naturales a escala planetaria” (MABEL THWAITES REY/ HERNÁN OUVIÑA, 2019, p 42).

Las políticas de ajuste estructural, privatizaciones, apertura de los mercados y desregulación de la actividad económica, se impusieron sobre la derrota del campo

---

<sup>35</sup> En este apartado me concentré en el abordaje conceptual, enseguida será relacionado con varios aspectos de la historia Chilena

popular y desde allí desplegaron su pretensión hegemónica (MABEL THWAITES REY/ HERNÁN OUVIÑA, 2019, p 43).

En Chile, el golpe a Salvador Allende fue promovido por las élites económicas del país que se sentían amenazadas por el camino hacia el socialismo del presidente Allende. Fue ejecutado por las fuerzas militares en comando de Pinochet y también “*contó con el respaldo de compañías estadounidenses, de la CIA, y del secretario de Estado estadounidense Henry Kissinger*” (HARVEY, 2007, p. 14) además de ser uno de los episodios macabros en nuestra historia, pues fue caracterizado también por una fuerte represión, laboratorios de tortura articulados a la doctrina del shock<sup>36</sup> que irían desarticulando la organización popular y sindical:

Reprimió de manera violenta todos los movimientos sociales y las organizaciones políticas de izquierda y desmanteló todas las formas de organización popular (como los centros de salud comunitarios de los barrios pobres) que existían en el país. El mercado de trabajo, a su vez, fue «liberado» de las restricciones reglamentarias o institucionales (el poder de los sindicatos, por ejemplo) (HARVEY, 2007, p. 14)

La reestructuración de la nueva economía chilena quedaría a cargo de lo que conocemos como los “Chicago boys”, estudiantes del profesor de la universidad de Chicago Milton Friedman<sup>37</sup>. Es interesante recordar que durante la guerra fría EE.UU desde los años 50 venía financiando la formación en economía de algunos chilenos, cuyo objetivo era contrarrestar en varios campos -desde el ideológico como también en la ejecución económico política- al socialismo, las ideas de izquierda y las organizaciones subalternas en América Latina.

---

<sup>36</sup> Para más información de interés sobre la doctrina del shock ver: KLEIN, NAOMI. La doctrina del shock. 2007. Documental disponible en: [\(277\) La doctrina del shock, documental completo - subtítulos español - Naomi Klein - YouTube](#). Escuchar la canción de Ana Tijoux disponible en: [\(277\) Shock - Ana Tijoux \(Official Music Video\) - YouTube](#).

<sup>37</sup> Es importante recalcar que Milton Friedman no sólo estaba vinculado a la universidad de Chicago. Como nos dice Perry Anderson, él hizo parte de una sociedad “*la Société du Mont-Pèlerin (Sociedad de Monte Peregrino)*” con otros intelectuales de Europa que también estaban en contra del Estado Social:

En 1947, cuando los fundamentos del Estado Social se ponen efectivamente en marcha en la Europa de postguerra, von Hayek convoca a quienes comparten su orientación ideológica y los reúne en una pequeña estación de veraneo helvética, en Mont-Pèlerin, abajo de Vevey, en el cantón de Vaud. Entre los célebres participantes de esta reunión se encuentran no sólo determinados adversarios del Estado Social en Europa sino también feroces enemigos del New Deal americano. Dentro de la selecta asistencia, reunida en abril de 1947 en el Hôtel du Parc, se destacan Maurice Allais, **Milton Friedmann**, Walter Lippman, Salvador de Madariaga, Ludwig von Mises, Michael Polanyi, Karl Popper, William Ranpard, Wilhelm Röpke y Lionel Robbins. Al final de este encuentro se funda la Société du Mont-Pèlerin (Sociedad de Monte Peregrino), una especie de francmasonería neoliberal, bien organizada y consagrada a la divulgación de las tesis neoliberales, con reuniones internacionales regulares. El objetivo de la Société du Mont-Pèlerin es, de una parte, combatir el keynesianismo y toda medida de solidaridad social que prevalezca después de la Segunda Guerra Mundial y, de otra parte, preparar para el porvenir los fundamentos teóricos de otro tipo de capitalismo, duro y libre de toda regla (ANDERSON, 2001, p.2)

En Chile entonces, bajo los *chicago boys* y en dictadura se emprendió la privatización de bienes públicos, se abrió y desreguló la explotación de algunos recursos naturales a la explotación privada teniendo pésimas consecuencias sociales, ambientales, afectando especialmente a poblaciones indígenas

Revertieron las nacionalizaciones y privatizaron los activos públicos, abrieron los recursos naturales (la industria pesquera y la maderera, entre otras) a la explotación privada y desregulada (en muchos casos sin prestar la menor consideración hacia las reivindicaciones de los habitantes indígenas), privatizaron la Seguridad Social y facilitaron la inversión extranjera directa y una mayor libertad de comercio. El derecho de las compañías extranjeras a repatriar los beneficios de sus operaciones chilenas fue garantizado. Se favoreció un crecimiento basado en la exportación frente a la sustitución de las importaciones. El único sector reservado al Estado, fue el recurso clave del cobre (HARVEY, 2007, p. 15).

Así, el laboratorio neoliberal en Chile sirvió de modelo para las próximas transformaciones al neoliberalismo desde 1980 en EE.UU con Reagan y en Gran Bretaña con Margaret Thatcher, y también para las acciones imperialistas en nombre de la “libertad” en varios países de América Latina y Oriente medio como por ejemplo Irak (2003) que a cargo de Bremer -el director de la Autoridad Provisional de la Coalición- terminaron en privatizaciones y control extranjero; sin embargo, la imposición imperial no es sencilla por lo que la proliferación de estados neoliberales después de 1970 obedece a complejas relaciones geopolíticas de cada territorio, algunas impuestas con coerción y financiación de gobiernos dictatoriales o apoyos políticos a sectores y grupos dominantes defensores de la economía liberal globalizada y a favor de los países centrales del desarrollo capitalista, como también de la política conservadora para los países dependientes o coercitivamente subdesarrollados, sea desde las democracias fallidas como desde gobiernos autoritarios y dictatoriales con políticas de ajuste estructural, endeudamientos con el banco mundial BM y fondo monetario internacional FMI, entre otras cosas<sup>38</sup>.

El BM, FMI y las naciones unidas fueron creadas bajo los acuerdos Bretton Woods en 1944 y comenzaron a operar desde 1946, allí se establecieron algunas reglas financieras y comerciales entre los países centrales y se colocó el dólar como moneda internacional, todo ello permeado por la guerra fría y los posibles límites que imponía la unión soviética (HARVEY, 2007, p. 16)

Para Falquet (2011) “las instituciones internacionales están estrechamente unidas en un nuevo papel que consiste en «envolver» con persuasión y consenso la dominación

---

<sup>38</sup> Para ver un panorama general y sintetizado sobre el neoliberalismo ver: HISTORIA Y LECCIONES DEL NEOLIBERALISMO de Perry Anderson, 2001, disponible en: [Historia y lecciones del neoliberalismo. Por Perry Anderson \(cedetrabajo.org\)](http://Historia%20y%20lecciones%20del%20neoliberalismo.%20Por%20Perry%20Anderson%20(cedetrabajo.org))

occidental neocolonial y la imposición puramente coercitiva del neoliberalismo” (FALQUET, 2011, p.53). Ello es evidente bajo los intereses geoestratégicos de acción de dichas instituciones, por ejemplo Toussaint (2004) enumera algunos de sus criterios:

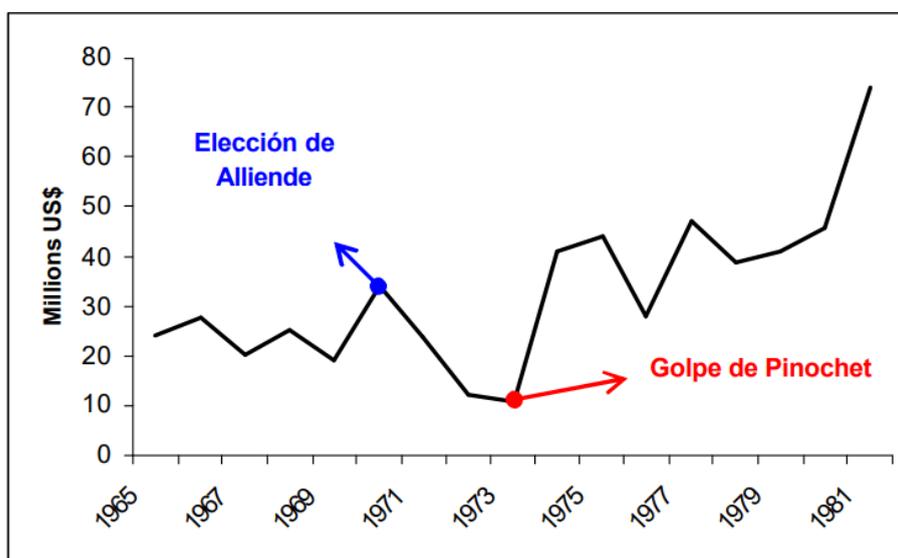
- evitar el mantenimiento de modelos autocentrados; - sostener financieramente grandes proyectos (BM) o políticas (FMI) que permitiera aumentar las exportaciones de los principales países industrializados ; - negar ayuda a los regímenes considerados como amenazas por el gobierno de los Estados Unidos y otros accionistas importantes ; - intentar modificar la política de ciertos gobiernos de los países llamados socialistas a fin de debilitar la cohesión del bloque soviético. En este marco se le concedió un apoyo a Yugoslavia, que se había retirado del bloque dominado por Moscú a partir de 1948 o a Rumania a partir de los años 1970 en el momento en que Ceausescu expresaba veleidades de alejamiento del Comecon y del Pacto de Varsovia. - sostener aliados estratégicos del bloque capitalista occidental, de los Estados Unidos en particular (ejemplo: Indonesia de 1965 hasta hoy; el Zaire de Mobutu; las Filipinas bajo Marcos; el Brasil de la dictadura a partir de 1964; la Nicaragua del dictador Somoza; el África del Sur del apartheid) ; - intentar evitar o limitar, en la medida de lo posible, un acercamiento de los gobiernos de los PED con el bloque soviético o China: intentar por ejemplo alejar de la URSS a la India y la Indonesia de los tiempos de Sukarno. (TOUSSAINT, 2004, p.4).

El BM y el FMI no dudaron en apoyar gobiernos dictatoriales que sirvieran a sus criterios. El caso de Chile<sup>39</sup>, nos muestra que la hegemonía neoliberal en su territorio fue impuesta a sangre y fuego, con muchísima represión y con el apoyo económico del BM cuyos préstamos empezaron a aumentar desde 1973 con el gobierno de Pinochet, como se visualiza en el siguiente gráfico:

---

<sup>39</sup> Que además de ser el laboratorio inicial de implantación del neoliberalismo como lo nombré anteriormente, es importante en este trabajo de investigación por ser el territorio nacional en donde habitan las compañeras que hacen parte del presente estudio de caso: Sobre resistencias a la hegemonía neoliberal y a los patriarcados o entronques patriarcales desde prácticas y saberes que colocan las luchas por la memoria en el centro, desde la cultura y la música con perspectiva política.

Gráfico 1. Chile: los desembolsos multilaterales .



Fuente : Banco Mundial, CD-ROM GDF, 2001

Fuente 2: Gráfico encontrado en el texto: Sesenta aniversario de Bretton Woods El apoyo del Banco Mundial y del FMI a las dictaduras. Eric Toussaint (CADTM) 2004

El autor (TOUSSAINT, 2004, p.5) concluye que las relaciones entre las políticas de prestaciones y las relaciones geopolíticas son evidentes, pues el gobierno de Allende, elegido en (1970-1973/golpe) no recibió préstamos, como si los recibiría después Pinochet, a pesar de que los dirigentes del BM y FMI no podían ignorar el carácter autoritario y dictatorial de su gobierno<sup>40</sup>.

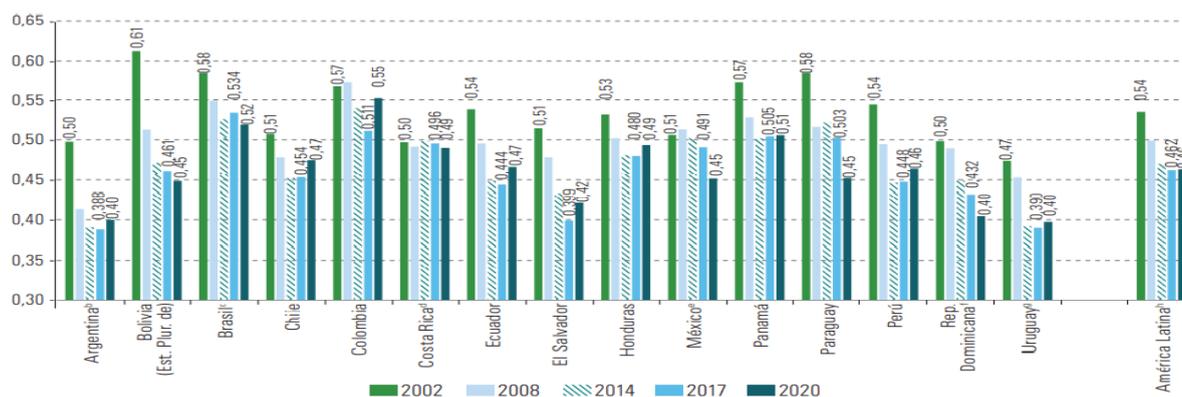
Después de visualizar los gráficos queda evidente la relación entre los organismos internacionales BM, FMI y aunque de una manera más enmascarada también de la ONU para implementar las agendas de los países occidentales industrializados/centrales en los países dependientes haciendo crecer las deudas externas e implementando planes de ajuste desde “la desregulación, represión antisindical, redistribución de la riqueza en favor de los ricos y privatización de los sectores públicos” (ANDERSON, 2001, p.7) aumentando así las brechas económicas entre ricos y pobres, permitiendo la acumulación por desposesión por parte de los grupos dominantes y por lo tanto aumentando los niveles de desigualdad.

La dictadura de Pinochet “hizo desaparecer a más de tres mil personas, torturó y detuvo ilegítimamente a más de 40 mil, obligó a salir del país a más de 200 mil personas” (HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021), mientras impuso un modelo neoliberal.

<sup>40</sup> Para visualizar otros ejemplos como el caso de Brasil, Nicaragua, Congo-kinshasa, Rumania. Ver el texto: Sesenta aniversario de Bretton Woods El apoyo del Banco Mundial y del FMI a las dictaduras. Eric Toussaint (CADTM), 2004. Disponible en: [ApoyoFMIBMadictaduras5ag04.PDF](http://ApoyoFMIBMadictaduras5ag04.PDF) (cadtm.org).

Chile en la actualidad es uno de los países más desiguales de la OCDE<sup>41</sup> y de América Latina. Según el informe del “Panorama Social de América Latina” (2021) de la CEPAL<sup>42</sup> Chile obtuvo para 2022 un coeficiente gini de 0,47, ubicándose en el quinto lugar más desigual después de Colombia, Brasil, Panamá, Honduras/Costa Rica

América Latina (15 países): índice de desigualdad de Gini, 2002 a alrededor de 2020<sup>a</sup>  
(Valores de 0 a 1, donde 0 = no hay desigualdad y 1 = máxima desigualdad)



Fuente: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de Banco de Datos de Encuestas de Hogares (BADEHOG).

Nota: El detalle de las cifras por países presentadas en el gráfico puede verse en el cuadro I.A1.4 del anexo.

<sup>a</sup> El coeficiente de Gini se calculó considerando los ingresos iguales a 0. Los datos de 2020 corresponden a dicho año, excepto en el Brasil, Honduras y Panamá, donde corresponden a 2019.

Fuente: (CEPAL, 2021, P.51) Disponible en: [Panorama Social de América Latina 2021 \(cepal.org\)](https://repositorio.cepal.org/es/publicaciones/panorama-social-de-america-latina-2021)

Como vemos en el cuadro anterior, Colombia figura como el país más desigual en 2020. El caso del neoliberalismo en Colombia<sup>43</sup> merece un estudio profundo que no lograré abordar en este texto pues las relaciones imperiales especialmente con EE.UU no fueron marcadas por las mismas características de las dictaduras militares del cono sur -lo que ha hecho que por varias décadas se tomara a Colombia como la “democracia” más estable de la región- aunque pasó por sucesivos procesos de intervención económica, armamentística, ideológica, entre otras, que han marcado el territorio con épocas de violencia, guerra civil y conflicto armado, y que en términos políticos y económicos ha significado en el ejercicio del

<sup>41</sup> Organization for Economic Co-operation and Development. *La OCDE surgió de la Organización Europea para la Cooperación Económica (OECE), la cual se creó en 1948 con el apoyo de Estados Unidos y Canadá para coordinar el Plan Marshall y contribuir a la reconstrucción de las economías europeas después de la Segunda Guerra Mundial (WWW.OECD.ORG/HISTORY).*

<sup>42</sup> La Comisión Económica para América Latina (CEPAL) fue establecida por la resolución 106 (VI) del Consejo Económico y Social, del 25 de febrero de 1948, y comenzó a funcionar ese mismo año. En su resolución 1984/67, del 27 de julio de 1984 [...] La CEPAL es una de las cinco comisiones regionales de las Naciones Unidas y su sede está en Santiago de Chile. Se fundó para contribuir al desarrollo económico de América Latina, coordinar las acciones encaminadas a su promoción y reforzar las relaciones económicas de los países entre sí y con las demás naciones del mundo. Posteriormente, su labor se amplió a los países del Caribe y se incorporó el objetivo de promover el desarrollo social. (CEPAL) Disponible en: [Acerca de la CEPAL | Comisión Económica para América Latina y el Caribe](https://repositorio.cepal.org/es/publicaciones/acerca-de-la-cepal-comision-economica-para-america-latina-y-el-caribe)

<sup>43</sup>Para leer el artículo completo: “¿La época de los “pos”? Conflicto social-armado, acuerdos de paz y anocracia neoliberal en Colombia” de PUELLO, SOCRARRÁS, Nova vetera (Esc. super. adm. pública) 2015;24:18-35. Disponible en: [8eed9d7a0b12ec68b3ad011f0bf3484b2024.pdf \(semanticscholar.org\)](https://www.semanticscholar.org/paper/8eed9d7a0b12ec68b3ad011f0bf3484b2024)

poder de una forma autoritaria, tras consecutivos Estados de excepción, formación de grupos paramilitares, discursos y prácticas políticas belicistas bajo el nombre de la “*seguridad democrática*” y en la privatización consecutiva de bienes comunes para la vida y bienes de la nación, Puello Socarrás (2015) usa el concepto de Anocracia para intentar explicar este tipo de Estado autoritario

La anocracia (del inglés: anocracy) captura un tipo de régimen político definido genéricamente como “parte democracia, parte dictadura” (Fearon y Laitin, 2003). Aunque puede contener distintas variaciones, este concepto lograría capturar fielmente la naturaleza anfibia de aquellos regímenes que, en medio de un contexto de guerra civil, mantienen instituciones democráticas (como el parlamento, por ejemplo) pero solo nominalmente. Por esta vía logran gestionar distintos procesos de alienación y, sobre todo, de cooptación de sectores de la sociedad y, así, logran construir lealtades desde la base social para el ejercicio autoritario del poder político. Bajo las urgencias y las situaciones críticas, que por lo general implican este tipo de conflictos internos, el régimen anocrático transgrede sistemáticamente los presupuestos mínimos de la democracia tanto formalmente como en sus contenidos sustanciales (Gandhi y Vreeland, 2004 En PUELLO SOCARRÁS, 2015, p. 9).

Para ir cerrando y volviendo a Chile que es el territorio en cuestión para este trabajo, vamos comprendiendo cómo el neoliberalismo desde la dictadura Pinochetista pero también en los gobiernos posteriores ha significado, aumento de la desigualdad, disminución de los derechos sociales para el pueblo, aumento de la pobreza, disminución de garantías laborales y endeudamientos masivos. Según el informe de la fundación sol de Chile:

“El 50% de los trabajadores gana menos de 401.0006 [...] la línea de la pobreza por ingresos en Chile para un hogar promedio de 4 personas es de \$445.042. Si consideramos sólo a los asalariados del sector privado que trabajan jornada completa, la mediana es \$449.652, esto quiere decir que prácticamente el 50% ni siquiera podrían sacar a un grupo familiar promedio de la pobreza [...] y más del 70% de los hogares está endeudado” (DURÁN Y KREMERMAN, 2020, p.3 en HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021 p.279).

Problemas que atraviesan especialmente a las poblaciones marcadas por las desigualdades estructurales-históricas como las poblaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes, migrantes y dentro de dichas categorías, con un impacto profundo en las mujeres y disidencias sexo-género.

### 3.3 LECTURAS FEMINISTAS DE LA HEGEMONÍA NEOLIBERAL

«mujeres» es una categoría de análisis legítima, y las actividades asociadas a la «reproducción» siguen siendo un terreno de lucha fundamental para las mujeres —como lo eran para el movimiento feminista de los años setenta— y un nexo de unión con la historia de las brujas. (FEDERICCI, 2010)

Los impactos del neoliberalismo para el sur global y específicamente para América Latina han sido profundos en diferentes aspectos de nuestra realidad social, política, económica, ambiental, cultural. Desde las mismas fuentes oficiales como la CEPAL<sup>44</sup> puede contrastarse los aumentos de pobreza, desigualdad, desempleo, tras los endeudamientos, privatizaciones, abertura con poca o nula fiscalización para el extractivismo especialmente para multinacionales extranjeras (aumentando su impacto negativo en los ecosistemas, en las poblaciones y sus territorios, además de no significar una fuente de ingresos o empleos dignos para sus trabajadores). En ese sentido, para Gargallo todos esos impactos recaen y afectan más a las mujeres, al punto que se empezó a hablar de “feminización de la pobreza”

Las mujeres fueron las más afectadas por el giro de la economía, al punto que se acuñó la expresión “feminización de la pobreza” para dar a entender que ellas eran las más pobres entre los pobres, las que más rápidamente se empobrecían y aquellas cuyas familias eran las más desprotegidas. (GARGALLO, 2006, p. 113).

Y no se trata solo de feminización de la pobreza en números o cómo afecta más a las mujeres y cuerpos feminizados, sino también en cómo esa explotación y dominación **que comienza por inscribirse en los cuerpos de las mujeres**, imbricado con el modo de producción capitalista, con la modernidad occidental y el neoliberalismo a nivel global están llevando al borde del colapso la sobrevivencia del planeta, como dice Federicci en “Calibán y la bruja” (2010) si la propia izquierda y otros movimientos de liberación hubiese prestado más

---

<sup>44</sup> No que se refere ao mundo do trabalho, pode-se observar, a partir dos dados apresentados, que o número de postos de trabalho na América Latina, durante o período neoliberal, diminuiu, os empregos tornaram-se mais precários e informais. E a pobreza, que não é um fenômeno social novo na região, expandiu-se com rapidez naquele decênio de 1990...os dados também nos permitiram verificar uma relação simétrica entre as reformas econômicas neoliberais e desemprego e pobreza; de modo que podemos afirmar que os aumentos do desemprego e da pobreza na América Latina, na década de 1990, estão fortemente relacionados à implementação de políticas econômicas neoliberais. O modelo de regressão apresentou a causalidade. E esta relação, diretamente proporcional, mostrou-se bastante visível, através da abertura comercial, entrada de investimentos estrangeiros na região, privatizações, disciplina fiscal, ao mesmo tempo em que as taxas de desemprego/subemprego e pobreza aumentavam, colocando em evidência a fragilidade social dessas reformas. Para mas información: <https://journals.openedition.org/polis/12585>

atención a los vínculos entre - la caza de brujas, el genocidio y la esclavización indígena y africana - desde una perspectiva histórica rigurosa no androcéntrica, como una lucha de clases, se hubiera llegado más rápido a la conclusión de que el capitalismo como maquinaria de muerte no llevaría a un estado “más avanzado” de desarrollo de las fuerzas productivas que nos llevarían a un estado superior, el comunismo. Como vemos todos los días en lugar de eso, el capitalismo desde su génesis, más bien a través de la apropiación y la acumulación permanente destruye bienes comunes finitos e indispensables para nuestra sobrevivencia como el agua y los territorios mientras se alimenta de la miseria y la muerte de las mayorías. Los feminismos han aportado a esta discusión y a varias prácticas de reflexión-transformación que muestran otros caminos posibles y describen las características de los sistemas dominantes.

Hablo de feminismos en plural, porque existen diferencias dentro de nuestros procesos históricos y por lo tanto teóricos como mujeres y disidencias, que han llegado a diferentes y/o complementarias caracterizaciones de cómo el sistema de poder patriarcal-capitalista afecta nuestros cuerpos y territorios. Incluso existen resistencias que no se autodenominan feministas pero aportan a los saberes y prácticas de resistencia. A la final con los cuestionamientos de mujeres y disidencias negras, indígenas, campesinas, periféricas podemos hacernos un panorama de opresiones diferenciadas de las mujeres privilegiadas del planeta, las del norte global, de clase alta, blancas, para comprender cómo ha funcionado y funcionan los mecanismos de control y disciplinamiento, de explotación y acumulación con sus diferencias geopolíticas, inscritas en cuerpos sexuados.

Como el objetivo de este trabajo no es hacer una o varias genealogías de los feminismos, no enfocaré en ello, pero desde donde entiendo sus aportes es desde su relación dialéctica como praxis transformadora y construcción teórica/epistemológica de y desde las mujeres (en todas sus formas de serlo) y comprometida con ellas, como nos dice Kirkwood (1982):

El feminismo es tanto el desarrollo de su teoría, como de su práctica y deben interrelacionarse. Es imposible concebir un cuerpo de conocimientos que sea estrictamente no-práctico (Sartre). El Feminismo es, entonces, un conjunto de conocimientos de y desde las mujeres y comprometido con éstas; junto con ser un cuerpo de conocimientos, es acción transformadora del mundo. Hay así una relación dialéctica: el meterse en el mundo como mujeres conscientes de su condición, es una acción transformadora del mundo y esto es la praxis feminista. A partir de esta práctica se va construyendo la teoría; en otras palabras, hoy ya no somos mujeres aisladas, atomizadas, porque nos hemos puesto en movimiento. (KIRKWOOD, 1987, p. 108).

Por lo tanto, en varios estudios feministas podemos encontrar la constante preocupación por las relaciones de trabajo asignado a lo “femenino” y los cuidados, especialmente en los movimientos de feministas obreras. Por ello existe una amplia bibliografía crítica feminista sobre el capitalismo, los cuidados y el Estado, encontrándolos primeramente desde el feminismo socialista, marxista, materialista (HINER, LOPEZ, BADILLA, 2021, p. 280)

Feministas materialistas francesas como Colette Capitan, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Emmanuelle de Lesseps, Nicole Claude Mathieu, Monique Plaza, Paola Tabet y Monique Wittig, reunidas en torno a la revista *Questions Féministes*<sup>45</sup> (CURIEL, FALQUET, 2005, p. 7) comparten una concepción que a mi parecer es muy importante para comprender las divisiones entre sexos desde una perspectiva social e histórica y no natural y biológica<sup>46</sup>.

En ese sentido el eje central de sus contribuciones es que la caracterización varon-hombre/mujer, es constituida por relaciones sociales estructurales de sexo, materiales, concretas e históricas y no por diferencias naturales o biológicas ya que no poseen “esencia específica ni identidad que defender y no se definen por la cultura, la tradición, la ideología” (CURIEL, FALQUET, 2005, p. 8) por más que la ideología sea un ámbito importante al hacer parte de las redes de dominación de clase.

Por ejemplo, para Guillaumin la apropiación de la clase de las mujeres por la clase de los hombres sucede en una relación de *sexage*, es decir un tipo de apropiación privada y/o pública:

“Las mujeres constituyen una *clase social de sexo* apropiada por la clase de los hombres a través de la relación social del *sexage*, ya sea ésta privada (matrimonio heterosexual) o colectiva (por ejemplo en el caso de las prostitutas o las monjas) (Guillaumin, 1992). Ella deriva la noción de *sexage* de la de *servage* (servidumbre), que era la condición de semi esclavitud de lxs sirvxs durante el feudalismo” (Falquet, 2017, p 28-29).

En ese sentido, Silvia Federicci, feminista italiana que ha trabajado en América Latina y África y que actualmente se encuentra en EEUU, desde una perspectiva materialista y desde la historia social abordó en *Calibán y la bruja* (2015) las relaciones entre la caza de brujas y la

---

<sup>45</sup> Revista fundada en 1977.

<sup>46</sup> Los tres textos iniciales que presentan por primera vez con fuerza a las mujeres como una realidad sociológica y no como un grupo natural, son: Wittig, Monique. 1970. in: *L'Idiot International* - Delphy, Christine. 1970. *L'ennemi principal*, in: *L'exploitation patriarcale*, n°1: *l'exploitation économique dans la famille*, Paris: *Féministes révolutionnaires*. - Mathieu, Nicole Claude. « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe » presentado en el Congreso mundial de sociología en Varna, en 1970, y publicado en 1971 en la revista *Epistémologie sociologique* (CURIEL, FALQUET, 2005, p. 8).

acumulación originaria<sup>47</sup> (apropiación de tierras y cuerpos en la transición del feudalismo al capitalismo). Con ello, explica cómo el genocidio, la persecución y el terror de Estado que vivieron las mujeres de Europa del siglo, XV, XVI, XVII impuso una nueva división sexual del trabajo:

La construcción de un nuevo orden patriarcal, que hacía que las mujeres fueran sirvientas de la fuerza de trabajo masculina, fue de fundamental importancia para el desarrollo del capitalismo. Sobre esta base pudo imponerse una nueva división sexual del trabajo que diferenció no sólo las tareas que las mujeres y los hombres debían realizar, sino sus experiencias, sus vidas, su relación con el capital y con otros sectores de la clase trabajadora. De este modo, al igual que la división internacional del trabajo, la división sexual del trabajo fue, sobre todo, una relación de poder, una división dentro de la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que un inmenso impulso a la acumulación capitalista (FEDERICI, 2015, p. 206).

#### Genocidio, persecución, terror que también impactarían a América y África:

Si la respuesta a la crisis de población en Europa fue la supeditación de las mujeres a la reproducción, en la América colonial, donde la colonización destruyó el 95 % por ciento de la población aborigen, la respuesta fue la trata de esclavos que proveyó a la clase dominante europea de una cantidad inmensa de mano de obra. Ya en el siglo XVI, aproximadamente un millón de esclavos africanos y trabajadores indígenas estaban produciendo plusvalía para España en la América colonial, con una tasa de explotación mucho más alta que la de los trabajadores en Europa, contribuyendo fuertemente en algunos sectores de la economía europea que estaban desarrollándose en una dirección capitalista (Blaut, 1992a: 45-6).<sup>76</sup> En 1600, solamente Brasil exportaba el doble de valor en azúcar que toda la lana que exportó Inglaterra en el mismo año (ibidem: 42). La tasa de acumulación era tan alta en las plantaciones de azúcar brasileñas que cada dos años duplicaban su capacidad. La plata y el oro jugaron también un papel fundamental en la solución de la crisis capitalista. El oro importado de Brasil reactivó el comercio y la industria en Europa (De Vries, 1976: 20). Se importaban más de 17.000 toneladas en 1640, que otorgaban a la clase capitalista una ventaja excepcional en cuanto al acceso a trabajadores, mercancías y tierra (Blaut, 1992a: 38-40). Pero la verdadera riqueza era el trabajo acumulado a partir de la trata de esclavos, que hizo posible un modo de producción que no pudo ser impuesto en Europa. (FEDERICI, 2015, p. 184).

Federici señala estos ejemplos para insistir en que el desarrollo capitalista Europeo no habría sido posible sin la explotación y genocidio de indígenas y africanxs en plantaciones y minas y sin la desvalorización del trabajo de las mujeres, al final, como ella insiste, ello nos ayuda a comprender hasta qué punto la esclavitud ha sido fundamental para la historia del capitalismo y porqué cuando se ve amenazado “tiene que poner en marcha procesos de acumulación originaria, es decir procesos de colonización y esclavitud a gran escala” (FEDERICI, 2015, p. 186).

---

<sup>47</sup> La «acumulación primitiva» es un término usado por Marx en el Tomo I de El Capital con el fin de caracterizar el proceso político en el que se sustenta el desarrollo de las relaciones capitalistas. Se trata de un término útil en la medida que nos proporciona un denominador común que permite conceptualizar los cambios, producidos por la llegada del capitalismo en las relaciones económicas y sociales. Su importancia yace, especialmente, en el hecho de que Marx trate la «acumulación primitiva» como un proceso fundacional, lo que revela las condiciones estructurales que hicieron posible la sociedad capitalista. Esto nos permite leer el pasado como algo que sobrevive en el presente (FEDERICI, 2010, p. 23).

Otro aspecto importante sería el papel del salario, pues también sería un instrumento de acumulación al fragmentar a lxs trabajadores entre asalariados y no-asalariados:

Por otra parte, en las metrópolis el salario se transformó en el vehículo por medio del cual los bienes producidos por los trabajadores esclavizados iban a parar al mercado, esto es, en el vehículo por medio del cual los productos del trabajo esclavo adquirirían valor. De esta manera, al igual que con el trabajo doméstico femenino, la integración del trabajo esclavizado en la producción y en la reproducción de la fuerza de trabajo metropolitana se consolidó progresivamente. El salario se redefinió claramente como instrumento de acumulación, es decir, como medio para movilizar no sólo el trabajo de los trabajadores que se paga con éste, sino también el trabajo de una multitud de trabajadores que quedaba oculto debido a sus condiciones no salariales (FEDERICI, 2015, p. 187).

Jules Falquet, feminista francesa que también trabaja en América Latina y que ha hecho sus lazos con resistencias de mujeres en este territorio, también desde una perspectiva materialista y feminista señala las continuidades, rupturas y ciclos de expansión comercial, militar, cultural y política del capitalismo occidental que también marcan al neoliberalismo<sup>48</sup>. Pues como explica:

Colonialismo, neocolonialismo o imperialismo: en cualquier caso estaríamos simplemente en la continuidad del desarrollo del sistema-mundo, del capitalismo tal como lo pudieron develar después de Marx y Lenin, los trabajos de Fernand Braudel (1979, 1985), de Immanuel Wallerstein (1974, 1980, 1989) o de Michel Beaud (1981) (FALQUET, 2011, p.38).

Desde sus investigaciones, la autora defiende que el FMI, el banco mundial y la ONU son los que imponen los ajustes estructurales envolviendo con persuasión y consenso la imposición coercitiva del neoliberalismo (FALQUET, 2011, p. 53). En ese sentido, el tipo de trabajo predominantemente propuesto a la mujeres estaría inscrito (dentro de nuestro contexto de mercado de trabajo informalizado y transnacionalizado) en la dialéctica de dos arquetipos de género: el hombre como guerrero y la mujer como botín. En otras palabras, descansa sobre los que son, supuestamente, los dos «más viejos trabajos del mundo»: «hombre en armas» y «mujer de servicios» (FALQUET, 2011, p.58):

Los nuevos «empleos» que se pueden hallar en el mercado de trabajo informalizado y transnacionalizado del neoliberalismo constituyen, para la mayoría de las mujeres y

---

<sup>48</sup> Según James Petras, uno de sus críticos vigorosos, se trataría de un discurso ideológico, de una profecía autorealizada, divulgada cándidamente por un gran número de analistas y destinada a hipnotizar a las masas, convencéndolas de que toda resistencia es imposible (Petras 2001). Así, como lo indica el subtítulo de una de sus obras, el discurso glorioso del neoliberalismo no sería más que el «lenguaje imperial [...] y las estupideces globales», disimulando torpemente al imperialismo estadounidense y al viejo capitalismo liberal de siempre (FALQUET, AÑO, p.38).

hombres no privilegiados del planeta, la principal —y a menudo la única— posibilidad de ganarse la vida y, frecuentemente, la de sus familias o familiares. Para las mujeres, se trata principalmente de trabajos de «servicio», los cuales engloban dos grandes variantes profundamente entrelazadas: por un lado, el trabajo de limpieza y de mantenimiento, en las colectividades, para las empresas y en las casas particulares, incluyendo el care (cuidados) en sus diversas formas. Por el otro, las actividades asociadas al «servicio sexual» —de manera muy reveladora, en México las prostitutas han sido rebautizadas desde hace algunos años como sexoservidoras— han sido hasta ahora poco estudiadas bajo la perspectiva de «ganarse la vida». Para los hombres, el «trabajo» consiste en ubicarse detrás de un arma: en un ejército, una policía, una milicia, una mafia, una prisión, un supermercado, un burdel, una zona residencial, un jardín público, una guerrilla, una «organización terrorista» o una pequeña banda local. Y justamente, veremos cómo esta categoría de «trabajadores» masculinos, que crece de manera inquietante, crea no solamente una demanda sino también una oferta en el «mercado de trabajo» del sexo. (FALQUET, 2011, p. 59).

Otro factor importante para la imposición del neoliberalismo además de la persuasión y los ajustes estructurales, es la coerción, la guerra, que es usada por los sectores dominantes fusionando la guerra abierta y la guerra de baja intensidad, - entre las técnicas de guerra, por un lado y, por el otro, de represión y de control social de los «tiempos de paz» — (FALQUET, 2011, p. 70). En su libro “Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización” y en otros textos como *Pax neoliberalia*, señala que “la violencia contra las mujeres, ejercida por un conjunto diverso de actores masculinos, en un ambiente de militarización social generalizada, es una de sus claves” (FALQUET, 2011, p. 70).

La organización del neoliberalismo globalizado se acompaña de numerosas guerras «abiertas», internacionales, regionales y locales. Iraq, Kuwait, Darfur, Afganistán, Chechenia, Palestina, Kurdistán, Somalia, Líbano, antigua Yugoslavia, Maldivas, Costa de Marfil, Ruanda, Sri Lanka... Guerras nacionalistas, «étnicas», religiosas, pero sobre todo guerras por los recursos energéticos, el agua y la biodiversidad. Es imposible hacer aquí una lista exhaustiva, pero sabemos que ningún continente está a salvo. En América Latina, las feministas denuncian explícitamente los lazos de estas guerras con la globalización neoliberal, como en Chiapas, México, donde se ha desarrollado la resistencia indígena del movimiento zapatista contra el avance del neoliberalismo: «Detrás de un discurso de democracia, estas guerras esconden el apoyo militar al neoliberalismo [...] Son la expresión máxima de la violencia imperialista y patriarcal» (Olivera 2005, 114 en FALQUET, 2011, p. 71).

Así, la guerra de baja intensidad ha consistido en la división, el aislamiento y separación de las poblaciones para destruir lazos sociales y llegar a una individualización, generando una gran impotencia ante el poder, estas técnicas de guerra abierta y de baja intensidad han sido combinadas por diferentes gobiernos (Beristain y Riera 1993 en FALQUET, 2011, p. 72):

Sin embargo, desde el 11 de Septiembre del 2001, con la «guerra contra el terrorismo» impuesta por Estados Unidos, asistimos a la instalación de un estado de guerra proteiforme, generalizado y permanente, incluso en los países del Norte, que parece haberse convertido en la condición misma de la «paz» y cuyo final no se

vislumbra. Llamaré aquí a esta nueva forma híbrida de guerra, «guerra anti/terrorista», para subrayar su doble cara paradójica. En efecto, por un lado se supone que el terrorismo es una forma de lucha que se opone a la guerra convencional; por el otro, la lucha actual contra el «terrorismo» toma unas formas que la asemejan más al terrorismo en sí que a la guerra convencional —en particular por las detenciones ilegales masivas, el uso igualmente masivo de la tortura, el no respeto a la población civil cuya muerte es apenas contabilizada como «daño colateral» y el empleo masivo de mercenarios—. Ahora bien, como lo veremos, esta guerra «anti/terrorista» juega un papel crucial en las nuevas modalidades de gestión, tanto de las relaciones internacionales como de la «seguridad interna», que son necesarias para el buen desarrollo del neoliberalismo (FALQUET, 2011, p. 72).

En el libro de Pax neoliberalia (2017) Falquet trae una serie de comparaciones entre las tácticas de guerra de baja intensidad en las guerras globales y en las violencias que se perpetúan en estructuras patriarcales de poder, que sea desde las apropiación privada o pública afectan, dividen, debilitan y fragmentan a las mujeres y las luchas feministas. En el texto, establece algunas comparaciones con las torturas llevadas a cabo tanto en estados excepción y las torturas en las diferentes formas de violencia hacia las mujeres, tanto dentro de casa con la violencia doméstica (y su varias formas, simbólica, física, sexual, económica, etc) como las otras formas de violencia en los dominios públicos y sus casos extremos a mujeres empobrecidas ejercidas por instituciones por acción u omisión que terminan debilitando y extrayendo la fuerza vital de las mujeres en lucha, bajo regímenes de terror.

Al final las crisis - especialmente en nuestra región Latinoamericana y en las otras regiones con las que compartimos características dentro del sur global y las economías dependientes - usaron como amortiguador a la mujeres, que constituimos una gran masa de desempleadas que estuvo y está dispuesta a sobrevivir como sea posible en un contexto de desmantelamiento de lo público, de aumento del extractivismo y sus impactos socio ambientales, de pérdida de derechos (laborales, reproductivos, comunitarios, etc), de guerras (y sus formas de volver botín de guerra los cuerpos feminizados, incluso en las relaciones sociales más sutiles), de desplazamientos forzados y de migraciones forzadas (exilios del neoliberalismo), lo que ha creado grandes “ejércitos de reserva” como fuerza de trabajo flexible, desvalorizada, precarizada y endeudada.

Además, dentro de la acumulación y cooptación propia del neoliberalismo, las resistencias feministas también han sido permeadas, tanto que varias investigadoras feministas, militantes y activistas críticas confluyen en que los mecanismos de persuasión neoliberal han llegado a cooptar y domesticar varias organizaciones que ahora dentro de las lógicas de las ONG cumplen sus reglas, se organizan de acuerdo a las demandas de los organismos internacionales, cumplen sus agendas y se acomodan con sus financiaciones. Para

ello Maria Galindo (2010), feminista intelectual boliviana, usa el ejemplo de Gina Vargas para explicar lo que denomina tecnocracia de género:

Gina Vargas fue la representante de las oenegés de mujeres del continente para la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Pekín. Venía de la izquierda, luego se hizo feminista y luego fundó su oenegé en el Perú. Ella encabezó la delegación latinoamericana para la conferencia donde se pactaron las categorías del neoliberalismo para intervenir el conjunto de los movimientos de mujeres en el continente con financiamiento por la vía de oenegés. Terminó apoyando a Fujimori y trabajando para el Banco Mundial, a eso llamamos tecnocracia de género (GALINDO, 2010, p. 27).

Con esto, lo que la autora quiere señalar es el carácter neocolonial que han cumplido las ONG, construyendo vínculos entre el género y el mito del desarrollo, y su proyecto para dismantelar los movimientos feministas. Al final han vaciado de sentido, el carácter políticamente potente de las mujeres para imponer una categoría homogeneizante y construir sus discursos y políticas entorno a “la mujer”, lo que ha servido para “camuflar privilegios de clase, y sirvió para banalizar la idea de “la mujer” bajo un referente biológico, simplificado y vacío” (GALINDO, 2010, p. 28). Estas tecnocracias no solamente afectarían los movimientos feministas, sino también a los ambientales, indigenistas, LGBTQ+, etc.

En ese orden de ideas, la autora Galindo, (2010) hace un análisis interesante sobre los impactos de dicha oenegización del feminismo y otros movimientos sociales, que pueden compartir muchas cosas con otros territorios de América Latina.

a. Contribuyeron al sueño desarrollista con una relación acrítica con los financiadores y reproducción del paradigma del desarrollo (que juega en función de los intereses de la sociedades capitalistas del norte) b. Manoseo de la representación, con una construcción amorfa de la “voz de las mujeres”, “interés de las mujeres”, “derechos de las mujeres” que no pasó por debates, consensos, disensos o procesos sociales, sino se plasmaron a través de la relación directa con los financiadores c. oenegización de los movimientos, donde demandas sociales pasan al mercado y los movimientos terminan siendo los clientes d. Inhibición y freno de una visión autogestionaria e. Fragmentación de los sujetos políticos, en una suerte de identidades encajonadas, cerradas y fijas. f. Guiones oficiales para cada oprimido, las oenegés funcionaron como traductoras de los movimientos. Impusieron sus categorías con mucho dinero de por medio y despolitizaron el lenguaje. Un ejemplo es la violencia machista, que fue convertida en violencia intrafamiliar, violencia de género, términos que muestran su labor de confusión y despolitización. En este lenguaje desaparece la víctima, la relación de poder y el victimario. Sirve para otros ejemplos en donde también crearon guiones oficiales de la equidad de género, del gay, del indígena, del discapacitado, de la “trabajadora sexual”, de las trans, etc. (GALINDO, 2010, p. 32).

Finalmente para la autora estas cooptaciones han desdibujado algunos horizontes de

lucha que han terminado adormeciendo las formas de la rabia, “simplificando al máximo los procesos históricos para terminar hablando de discriminación, inclusión, igualdad, empoderamiento y autoestima, en lugar de impugnar, subvertir y cuestionar el sistema” (GALINDO, 2010, p. 32).

Teniendo en cuenta esta breve contextualización de algunas interpretaciones feministas sobre la reorganización de las relaciones sociales y de poder en el neoliberalismo, sigo reivindicando la categoría de patriarcado como un visor de análisis que precisamente permite cuestionar, impugnar, subvertir los sistemas y mecanismos de poder con base histórica.

### **3.3.1 Patriarcado como categoría de análisis**

La raíz lingüística de la palabra patriarcado viene del griego pater (padre) y arkhe (origen y comando). Ahora, la palabra pater (padre) en sánscrito, latín o griego no tiene el sentido que le damos en la actualidad, se aplicaba en la lengua del derecho a “todo hombre que no dependía de ningún otro y que tenía autoridad sobre una familia” porque se asigna a nociones de autoridad y no a vínculos biológicos (Delphy, 2009 en MORA, 2018).

Paul Preciado (2019) define el patriarcado occidental de una forma bien didáctica y sintetizada como:

Lazos de sangre y leche, relaciones de identidad oposición y exterminación que rigen las normas de la transmisión paterno-filial narradas mitológicamente, formuladas por el derecho romano, asentadas después durante la edad media por los códigos eclesiásticos, y hoy extendidas en su variación heterosexual como ideal de relación familiar y social. Las relaciones paterno filiales de sangre y leche herederas del poder soberano deberían darnos miedo. Si la madre era entendida como seno nutricio que debe dar leche, el padre era pensado por la posibilidad de establecer con el hijo, y por extensión con la madre, relaciones de muerte, de sangre. Eso fue lo que el feminismo de los años 70 denunció con el nombre de patriarcado: el derecho del padre - marido, novio, amante - a utilizar de forma legítima la violencia como modo de relación política y económica con el otro. (PRECIADO, 2019, p. 56-57).

Como dice el autor Preciado (2019) fueron las feministas materialistas de los años 70 que acuñaron al patriarcado como categoría de análisis para entender los nudos de las opresiones que articulan instituciones e ideologías para mantener jerarquías fundadas en privilegios masculinos, haciendo que las mujeres configuren una clase social de sexo.

Desde América Latina, varios movimientos de mujeres también adoptan la categoría de patriarcado como lector de sus relaciones sociales, por ejemplo para feministas autónomas (mujeres creando) de Bolivia, el patriarcado es la base de todas las opresiones

“Cuando hablamos de patriarcado estamos hablando de la base donde se sustentan todas las opresiones; es un conjunto complejo de jerarquías sociales expresadas en relaciones económicas, culturales, religiosas, militares, simbólicas cotidianas e históricas [...] funciona como articulador de una serie de más opresiones, por lo cual es imposible dismantelar una sin dismantelar el eje principal [...] cuando hablamos de patriarcado no estamos hablando de una cuestión aparte sino de un eje de la forma de organización social, económica, cultural y política de cualquier sociedad; no es una discusión periférica, ni específica, ni particular, sino que es una cuestión central e ineludible” (GALINDO, 2010, p. 92).

Además, los feminismos en América Latina se han nutrido de experiencias y luchas de mujeres negras e indígenas para comprender los complejos nudos o imbricaciones entre varias formas de opresión no experimentados ni contemplados por el feminismo blanco, eurocéntrico y de clases medias y altas del norte global. Feminismos decoloniales con aportes de activistas e intelectuales como María Lugones, Yuderkis Espinoza, Ochy Curiel, entre otras, están trabajando desde las realidades Latinoamericanas con perspectivas descolonizadoras para la construcción de investigaciones, teorías y prácticas feministas que piensen y se manifiesten en contra del Racismo como eje central, también, las feministas comunitarias están aportando con investigaciones, teorías y prácticas feministas para comprender las realidades, trayectorias y legados de las mujeres indígenas desde perspectivas no Eurocéntricas. Estas propuestas han sido nutridas por las experiencias de los aportes de feministas negras que nos otorgan el concepto de interseccionalidad para nombrar los nudos de poder y su impacto en los diferentes cuerpos.

En ese sentido, Kimberly Crenshaw, académica y activista afro de EE.UU es quien otorga la categoría de interseccionalidad en 1989 para designar la imbricación de las opresiones especialmente de género y raza, en cierta medida de clase, aunque desde 1970 desde el feminismo negro (cf. Combahee River Collective, 2008; Davis, 1981; Collins, 1990; Dorlin, 2007) se hacía una fuerte crítica al feminismo blanco, de clase media y heteronormativo (HIRATA, 2014). Ese aporte sería esencial para las construcción teórica, epistemológica y práctica para los movimientos feministas y sus lecturas desde el patriarcado y sus múltiples mutaciones de acuerdo a las divisiones del sistema mundo racista, colonial que se sostiene con su división internacional y sexual del trabajo<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Brasil ha sido un territorio importante para el feminismo negro, una pensadora y militante muy interesante para conocer es Lélia González. Un texto importante es: “Por un feminismo afrolatinoamericano” 1988.

Además, así como existen diferencias y diversidades entre lo que entendemos desde la categoría mujeres, para los varones también las diferencias de clase, raza, sexualidad, origen (sur/norte global, centro/periferia) significan una jerarquización en su acceso al poder, como nos dice Lagarde (2006) “El poder patriarcal no se limita a la opresión de las mujeres ya que se deriva también de las relaciones de dependencia desigual de otros sujetos sociales sometidos al poder patriarcal.” (Lagarde, 2006:91 RAMAZZINI, 2013, P. 183) al mismo tiempo que se pueden reconocer pactos y acuerdos que permiten la permanencia de la hegemonía masculina (Puleo, 2002:41 en RAMAZZINI, 2013, 184).

Esa concepción también es compartida por el feminismo comunitario, que desde los aportes de los movimientos feministas en Guatemala<sup>50</sup>, propone comprender las relaciones de poder dentro de sus comunidades indígenas, caracterizándolas como un patriarcado ancestral originario (CABNAL, 2010):

Existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos... Con esto afirmamos que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera (CABNAL, 2010, p. 15).

En Bolivia, Guzmán y Paredes del feminismo comunitario, también consideran que el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, incluyendo, tras la colonización la explotación a la naturaleza:

“El Patriarcado es, el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres, hombres, y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (GUZMAN, PAREDES, 2014, p 76).

Desde dicha lectura del sistema patriarcal es que el feminismo comunitario define su contenido antisistémico, pero leyendo su propia realidad histórica, los efectos del colonialismo y las diferenciaciones con el desarrollo de los modelos de opresión patriarcal en Europa:

---

<sup>50</sup> En el texto de Jules Falquet (2017) “Luchas (de)coloniales en torno al “territorio-cuerpo”: De la guerra al extractivismo neoliberal en Guatemala, la autora describe una variedad de dinámicas de lucha construidas desde abajo, ofreciendo un panorama histórico de las luchas de las mujeres en contra de los entramados de violencia en donde feministas indígenas han aportado análisis y prácticas fundamentales para los movimientos feministas y para las luchas en contra del neoliberalismo.

“Si tratamos de imaginar a las mujeres en Europa, vemos un período, marcado por las guerras, la peste, el hambre, el poder feudal y de la Iglesia, las mujeres, sometidas al derecho de pernada, el cinturón de castidad, la persecución de brujas y herejes, etcétera. En la Alta Edad Media, donde el marido podía matar a su esposa adúltera, la mujer esclava no podía casarse fuera del dominio de su señor, y si lo hacía, sus hijos no eran sus hijos se repartirían entre el señor feudal y su marido. La mujer evidentemente no elegía a su marido, eso era tarea del padre o el cabeza de familia. E incluso, la mujer - podía correr peor suerte; desde la violación, el rapto, el repudio, incluso, ser sepultada en un convento. Por consiguiente, la mujer era siempre considerada una menor de edad y peor suerte corrían aquellas que pertenecían a estratos más bajos de la sociedad o aquellas que eran viudas. (GUZMAN, PAREDES, 2014, p 79).

Por otro lado, estudios, como los del Silverblatt (1992) han demostrado que las mujeres andinas tendrían papeles diferentes y estarían menos desprotegidas que las mujeres europeas de su época, ya que por ejemplo en los siglos XIII, XIV, XV hombres y mujeres tendrían acceso a los recursos y riquezas, en la sociedad inca existía un sistema sexo genero, pero las mujeres tendrían mejores condiciones

Como lo manifiesta I. Silverblatt (1992 p.2-14) las mujeres andinas no estaban desprotegidas como sus contemporáneas en Europa de los siglo XIII XIV XV, los hombres y las mujeres tenían acceso y derecho a los recursos y riqueza del ayllu y los sistemas eran sistemas paralelos de hombres y mujeres. Claro que el sistema sexo género también había permeado la sociedad inca y se había institucionalizado pero las maneras de ejercerlo no eran de la misma manera que en Europa y su resultado era unas condiciones mucho mejores para las mujeres andinas, que lo que las mujeres en Europa tenían en aquella época y sin duda mucho mejor de lo que es la situación y condición de las mujeres en las comunidades y ayllus actuales en el área rural y en las organizaciones de nuestros pueblos originarios. (GUZMAN, PAREDES, 2014, p 79).

En ese orden de ideas, las dos propuestas indígenas feministas tanto de Guatemala como de Bolivia conceptualizan las alianzas e imbricaciones del patriarcado occidental con los patriarcados locales como Entronque Patriarcal:

“El Entronque Patriarcal deja claras las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad patriarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy” (GUZMAN, PAREDES, 2014, p 83)

Ante esta postura las feministas comunitarias se contraponen a los dualismos occidentales y no desarrollan sus prácticas y saberes entorno a la defensas de un feminismo de “la igualdad” o “diferencia”, más bien proponen a la COMUNIDAD como horizonte de lucha, como un proyecto político desde la cotidianidad, concluyendo que una verdadera revolución al proyecto: “comunidad”, no es posible sin la liberación de las mujeres. No puede existir PACHAKUTI (regreso del espacio, el tiempo y el movimiento de los pueblos

originarios), sin WARMIKUTI (retorno, regreso de las mujeres a la comunidad).

Dado todo lo anterior, ahora tenemos más elementos para comprender cómo el poder patriarcal se refuncionaliza y en su simbiosis capitalista-neoliberal (que es racista y colonial) va afectando de acuerdo a sus maquinarias de jerarquización. Por lo cuál, impacta significativamente a las mujeres, especialmente a mujeres indígenas, negras, empobrecidas, no heterosexuales, no binarias y transgénero o transexuales pues la privatización de bienes comunes y sectores públicos, y los recortes de las políticas sociales aumentan la sobrecarga de los trabajos no remunerados

Esto implica, además, centrar la mirada en que el patriarcado capitalista-neoliberal vulnera los derechos de las mujeres. “Las políticas neoliberales recortan redes de bienestar social y los derechos sociales –sin que importe si esos recortes se realizan en países pobres o ricos- de esa forma feminizan la pobreza” (Cobo, 2011:38, ). El recorte de programas sociales, hace que sean las mujeres las que tengan que dedicarse a la salud, la educación, alimentación, nutrición y cuidados. Al mismo tiempo, las mujeres entran al mercado de trabajo en condiciones de sobreexplotación y de “proveedoras frustradas”, como argumentan Heidi Hartman y Celia Amorós, mujeres insertándose en el mercado del trabajo con jornadas interminables a causa del trabajo invisible y gratuito del hogar (citadas en Cobo, 2011:134). Además, se da la informalización del trabajo y la mayoría de ese trabajo mal pagado y sin derechos laborales lo realizan las mujeres (RAMAZZINI, 2013, p. 187)

Además, como nos dice Cobo (2011) vamos viendo que “la producción alimenticia de subsistencia, el trabajo informal, la emigración o la prostitución son actividades económicas que han adquirido una importancia mucho mayor como opciones de supervivencia para las mujeres” (Cobo, 2011:132 en RAMAZZINI, 2013, 188) al mismo tiempo que se reorganizan las formas de la violencia feminicida y crecen los actores armados que suelen usar como botín de guerra las mujeres o “desviadxs” del régimen cis-hetero-patriarcal con un insistente genocidio especialmente a lxs racializadxs, por ejemplo a las mujeres indígenas.

Como vimos, la hegemonía patriarcal- neoliberal también construye sus mecanismos de pacificación y domesticación de rebeldías feministas, simplificando las lecturas desde la categoría de género de forma simplificada y homogeneizante (*problemas de género* como si las estructuras patriarcales y sus efectos en el planeta sólo afectarían a una parte de la población, la no masculina) y aplicando agendas establecidas con recursos limitados mientras generan y patrocinan a mujeres de derecha.

Como nos dice Gargallo (2006) muchas veces son mujeres conservadoras que aplican una lectura moral de la política y se posicionan en contra del aborto, anticoncepción, declaran al feminismo como obsoleto enarbolando un supuesto empoderamiento de la figura “mujer en la política”, mientras apoyan a gobiernos reaccionarios y/o no se posicionan ante a diferentes

formas de violencia estatal o para-estatal hacia las mujeres o disidencias (GARGALLO, 2006, p. 5) A pesar de ello, también resisten otras formas de rebeldía que se entretrejen con diferentes formas de lucha que colocan como centro el derrocamiento del neoliberalismo en un primer momento pero recreando utopías anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales mientras se lidia y se aprende de las contradicciones en los caminos de lucha y sobrevivencia.

### **3.4. ESTALLIDOS SOCIALES EN CONTRA DEL NEOLIBERALISMO. MÚSICA Y POLÍTICA EN LAS CALLES EN CONTRA DE LA ERA NEOLIBERAL**

Como vimos anteriormente, el neoliberalismo ha agudizado varias crisis que ya veíamos venir, por lo cual varias luchas populares y dentro de ellas las feministas, se han cuestionado fuertemente las ambigüedades de los discursos de la “igualdad” o la “inclusión” para posicionarse de forma más radical hacia prácticas y saberes anticapitalistas, muchas veces autogestivas con ollas comunitarias, redes de economías solidarias, trueques, prácticas comunitarias, cabildos y manifestaciones, además de un gran apoyo a las movilizaciones sociales en contra de la acumulación permanente del capitalismo y su efecto en los cuerpos de las mujeres.

Como nos dicen Hinner, Badilla y Lopéz (2021) varios autores chilenos señalan que a causa de la represión de la dictadura y el miedo que dejó en la sociedad, además del aislamiento social generado por el neoliberalismo, hubo una gran desactivación de la protesta social, y fue hasta el 2006 (con la revolución pingüina) que se han ido reactivando especialmente los movimientos estudiantiles que reclaman por los impactos que ha tenido la privatización y neoliberalización de la educación. Esa rebelión fue bien interesante porque fue articulada especialmente por estudiantes secundaristas, si bien también tuvo mucho apoyo popular dentro de ellos, de los movimientos feministas (HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021 p. 282).

En el 2011, hubo otra serie de movilizaciones anti-neoliberales especialmente exigiendo la educación gratuita y de calidad y el fin del lucro en la educación. Rápidamente las exigencias sobre-pasaron por lejos el sistema educacional apuntando a la necesidad de dar fin a la herencia neoliberal instalada en dictadura y expandida en los siguientes gobiernos de

transición, así como la necesidad de un cambio constitucional<sup>51</sup> (HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021 p.282). De esas manifestaciones, existe un registro de un grupo de manifestantes bailando un tinku al frente de los carabineros en una especie de ritual político disputando territorios de identidad y lucha<sup>52</sup>.

Recordemos que el Tinku, del quechua “tinkuy”, significa encontrarse y es un festival del pueblo macha que se celebra en mayo cuando la chacana (la cruz del sur) se realinea con la tierra, ello hace referencia al encuentro de hombre con el cosmos, en donde se entrelazan en unión fuerzas contrarias. El ritual consta del enfrentamiento de tribus contrarias en defensa de sus territorios y, en búsqueda del equilibrio con la Pachamama, donde la sangre y la música se toman como ofrenda.

Este tipo de manifestaciones empezaron a ser recurrentes en otras movilizaciones sociales tanto de Chile<sup>53</sup> como de otros lugares de América Latina, por ejemplo en las grandes manifestaciones anti neoliberales del 2019 en Ecuador y Colombia<sup>54</sup>, incluso construyendo las articulaciones de músicxs de la segunda línea<sup>55</sup>, que además de apoyar con canciones las protestas sociales, muchas veces encaraban o ralentizaron las caravanas de represión dirigidas a otros sectores de la población en protesta.

Los movimientos feministas también han estado bien presentes en estas rebeliones fortaleciéndose desde 2018 con múltiples tomas y paros y con agendas políticas como:

Propuestas para una democracia más directa y radical, desde los territorios y las bases; mayores reconocimientos y derechos para mujeres y disidencias sexuales (aborto legal, matrimonio igualitario, derechos filiativos, etc.); propuestas antineoliberales que pretenden terminar con las tremendas desigualdades socioeconómicas en Chile (principalmente vía impuestos redistributivos); planteamientos diversos en cuanto la necesidad de servicios públicos de bajo costo o gratuitos en cuanto vivienda, salud, educación y transporte público; y, finalmente, y

---

<sup>51</sup> Algunos de los líderes estudiantiles que fueron quedando en la memoria fueron Giorgio Jackson, quien dirigió la Federación de Estudiantes de la Universidad Católica (FEUC) en el año 2011; otro líder que surgió en este contexto fue el Gabriel Boric, que, con Izquierda Autónoma (IA), logró ganarle a la mediática y bien evaluada Camila Vallejo, del Partido Comunista, en las elecciones de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECH) en el año 2012 (HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021 p.282).

<sup>52</sup> Video disponible en: [\(177\) baile folclorico encara a carabineros - YouTube](#).

<sup>53</sup> En las manifestaciones de 2019 también se registraron bailes tinku al frente de los carabineros. Video disponible aquí: [\(177\) Baile Tinku frente a carabineros. Concepción 1 Noviembre Chile 2019 - YouTube](#)

<sup>54</sup> [\(177\) Paro Nacional 21 NOV 2019 Músicos andinos. - YouTube](#), [\(177\) Paro Nacional 21 NOV 2019 Músicos andinos. - YouTube](#).

<sup>55</sup> El 28 de mayo 2021 Alvaro Herrera, músico cornista, fue retenido por civiles armados, después de un cacerolazo sinfónico en Cali. Posteriormente torturado por la fuerza pública y obligado a declarar en su propia contra! Musicxs Segunda Línea y La Vida Suena le dicen "te esperamos para tocar Alvaro" Seguimos en resistencia musical porque nunca guardaremos silencio, la música suena, la música resiste! [\(177\) TODO EL PODER PARA LA GENTE - Parte 1 - YouTube](#).

más fuertemente en los últimos años, una nueva Constitución, para reemplazar la del 1980. (HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021 p.283).

En el estallido de 2019 el pueblo salió a las calles a protestar por diversas razones del enclave neoliberal. Comenzó por la subida de precio del transporte público en el que estudiantes de secundaria deciden entrar a saltarse las vallas y comenzar la protesta. Ello fue el punto de inflexión para que en colectivo se socializaran varias demandas sociales. Estas manifestaciones fueron marcadas por la brutal represión y violaciones de DDHH:

En los días y las semanas que siguieron, entre octubre y noviembre 2019, se movilizaron millones de chilenos/as en las calles, protestando por cosas diversas en clave antineoliberal: los altos costos del transporte público, la educación y la salud, el bajo monto de las pensiones y el sueldo mínimo, la corrupción y los acuerdos de élite de los partidos políticos (Dragnic, 2020). Estas protestas fueron fuertemente reprimidas por los Carabineros -con gases lacrimógenos, agua con químicos, golpes físicos, heridas oculares (incluyendo mutilaciones), violencia política sexual y hasta muertes- por lo que las demandas en las movilizaciones empiezan a girar cada vez más en torno a la violencia estatal y las violaciones de derechos humanos (HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021 p.283).

Uno de los recuerdos emblemáticos de éstas propuestas en el campo de la cultura fue la canción y performance de LAS TESIS “un violador en tu camino”<sup>56</sup>:

Aquí también participaron fuerte las feministas, en especial a partir del 25 de noviembre (Día por la No Violencia contra la Mujer), con las performance de LASTESIS, “Un violador en tu camino”, que denuncia la falta de justicia frente la violencia sexual y la violencia política sexual de los Carabineros (HINNER, LÓPEZ, BADILLA, 2021 p.283).

Letra

El patriarcado es un juez

Que nos juzga por nacer

Y nuestro castigo

Es la violencia que no ves

El patriarcado es un juez

Que nos juzga por nacer

Y nuestro castigo

Es la violencia que ya ves

Es femicidio

Impunidad para mi asesino

Es la desaparición

---

<sup>56</sup> [\(177\) Performance colectivo Las Tesis "Un violador en tu camino" - YouTube](#)

Es la violación  
Y la culpa no era mía, ni dónde estaba ni cómo vestía (bis x4)  
El violador eras tú (bis x 2)  
Son los pacos  
Los jueces  
El Estado  
El Presidente  
El Estado opresor es un macho violador (bis x2)  
El violador eras tú (bis x2)  
Duerme tranquila, niña inocente  
Sin preocuparte del bandolero  
Que por tu sueño dulce y sonriente  
Vela tu amante carabinero  
El violador eres tú

En este performance, que además recorrió todo el mundo<sup>57</sup>, se puede ver cómo tanto quienes crearon este lenguaje como quienes hacen el performance, visibilizan una denuncia a las estructuras patriarcales que al final de cuentas se reproducen desde el cuerpo de las mujeres en todas las formas sociales y sus instituciones, colocando nuestro cuerpo como objeto natural de dominio y uso y afectándonos según las jerarquías entre nosotres por nuestros cuerpos y características en el sistema mundo colonial y racista.

---

<sup>57</sup> Aquí algunos registros del performance realizado por muchas mujeres y disidencias alrededor del mundo: [\(589\) 'Un violador en tu camino' de Lastesis suena por todo el planeta - YouTube](#), [\(589\) "Un violador en tu camino" - YouTube](#)

#### 4. CAPÍTULO 3: LAKITAS KULLALLAS Y LUCHAS POR LA MEMORIA

Imagen N° 9 Obra realizada por la artista plástica Melipal Labrit.



*Fuente: Mujer Sikuri<sup>58</sup>*

##### 4.1 TRABAJO DE CAMPO. ESTALLIDO SOCIAL DE 2019. ENCUENTROS Y DIÁLOGOS ENTORNO LA CULTURA, LA MÚSICA Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL.

Cuando viajé a Chile tenía por objetivo hacer un trabajo de campo exploratorio en donde quería observar la práctica lakita en territorios urbanos como Santiago y Valparaíso, enfocando mi mirada a las comparsas formadas por mujeres y disidencias. Para ello quería establecer contacto con algunas comparsas y sus integrantes para saber sobre sus experiencias, su trayectoria y sus prácticas y saberes, y lograr comprender varias de las convergencias y/o diferencias con la creciente formación de otras comparsas sikuri o lakita en otras ciudades.

Con lo anterior haría énfasis en la ciudad de São Paulo, en donde conocí esta práctica junto

---

<sup>58</sup>Red articulada desde Argentina, Disponible en: <http://mujersikuri.blogspot.com/>

con otras mujeres gracias a la experiencia de Mariela Loreto, músico, investigadora, activista, profesora, madre, que ha integrado las lakitas Matriasaya, primer comparsa de lakitas conformada por mujeres de Chile y que ahora integra la comparsa de lakitas sinchi warmis de São Paulo.

Sin embargo, 10 días antes del día en el que ya había comprado el vuelo (28 de octubre) con recursos y burocracias de la universidad y de mi programa de posgraduación, estallaron las reivindicaciones sociales que luego conocimos como el estallido social del 18 de octubre de 2019 en Chile, que comenzó con la rebelión de estudiantes de secundaria organizados desde la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios de Chile-ACES y centros de estudiantes ante la alza en los transportes, lo que terminó aglutinando indignaciones y protestas en contra del neoliberalismo como se vio en el anterior capítulo.

Esta situación generó que la recopilación de fuentes fuera muy limitada dado el Estado de excepción que se vivía y que pude observar especialmente en Valparaíso y Santiago. Por tanto, fue a través de varias redes de conocidos que logré entrar en contacto con varias de las personas que me ayudarían. Un amigo de mi madre Andrés Caqueo (de Iquique) me contactó con Sandra Caqueo, (profesora de Aymara y cantante lírica), a quien conocí en un recital en Santiago. Ella, me pasó muchas informaciones y me contactó con Braulio Ávila, lakita que investiga y trabaja sobre el tema en Chile hace varios años, quien me pasó contactos de las comparsas que conoce como: lakitas Matriasaya de Valparaíso, lakitas Ñañapura de Iquique, lakitas Kullallas de Santiago junto con las Suma warmi de Arica y el contacto con Javiera Rodríguez que me invitó a un ensayo de la comparsa que están activando desde finales del 2018 y que en ese entonces aún no tenía nombre.

Dado el contexto no había ninguna institución, biblioteca, museo o universidad abierta, por lo cual toda la información la conseguí desde la red de ese territorio andino alrededor del sikuri y lakita a través del encuentro y la conversación, entablamos contacto por whatsapp, en las marchas y en los encuentros con quienes me abrieron un espacio en su tiempo, como Catalina y Belén en Valparaíso (lakitas Matriasaya) a quienes llegué gracias especialmente a Mariela Pizarro. En Santiago pude compartir un ensayo con lakitas (sin nombre) a quienes conocí gracias a Braulio y a la amabilidad y empatía de Javiera y al siguiente día conocí a Karina, quien me compartió un poco de su tiempo y sus experiencias como músico y especialmente como integrante de Lakitas Kullallas.

A finales del mismo año ya nos habían llegado algunas informaciones sobre el covid19, virus que en unos cuantos meses se hizo pandémico. Así que la investigación y este

proceso de escrita está atravesado por estos dos momentos de excepción que hicieron que me enfocara en las experiencias y materiales que pude juntar antes de empezar el confinamiento, durante él, logré observar algunas de las articulaciones de las comparsas sikuri y lakita conformadas por mujeres a partir de algunos eventos y conversaciones virtuales especialmente a través de la red wamis sikuri<sup>59</sup>.

#### - Contexto en el que se recopilaron las fuentes

El contexto de Santiago era de revuelta, todos los días había manifestaciones que sufrieron mucha represión de parte de carabineros. Incluso cuando algunos centros de protesta como la plaza dignidad (antes baquedano) estaban casi desocupadas y sólo con el tránsito de algunxs trabajadorxs seguían mandando gases lacrimógenos. La población cansada de la represión pero más cansada de la austeridad neoliberal y su herencia represiva, desigual y explotadora de la dictadura seguía resistiendo. En los medios de comunicación tradicionales como el canal 13 , el día 29 de octubre, hablaban de vandalismo (la clásica forma de criminalizar las protestas), y hacían un llamado a la “sensatez”, al “pensamiento racional”, la “moderación”, pero no era un llamado al Estado sino a la población, destacando que era el pueblo en las calles quienes estaban “polarizando” con “marchas no autorizadas”, mientras que las calles gritaban la realidad opacada por los medios masivos

Foto N° 11 Santiago- Lo que nos dicen las calles. Estación del metro (baquedano)



Fuente: Archivo propio.

<sup>59</sup> Red articulada desde Perú, Disponible en: <https://www.warmisikuris.com/>

Como los medios de comunicación encubren la represión estatal, las calles van mostrando no sólo las demandas sino también las denuncias y referencias a las memorias de su territorio, en la foto anterior podemos ver la referencia a la canción de Violeta Parra (Arauco tiene una pena y nadie lo puede callar) y referencias a los vínculos de los pacos (policías y carabineros) pagados por los ricos y legitimados por los medios de comunicación, haciendo un llamado a la información que plasma la calle y sus realidades.

**Foto N° 12 Santiago- Estación del metro quemada tras represión estatal en protestas Plaza dignidad (antigua baquedano)**



Fuente: Archivo propio

En esa misma estación de metro habían sido denunciadas formas de tortura a lxs manifestantes, como puede verse en la foto. Además podemos ver en varias calles y en las manifestaciones, el rechazo al (Tratado Integral y Progresista de Asociación Transpacífico) TPP-11, que según el economista José Gabriel Palma es un entramado que beneficiará aún más a las multinacionales y al capital

“El TPP-11 es un tratado que les asegura a las corporaciones seguir operando en el futuro de la misma forma como lo han hecho hasta ahora, pase lo que pase, cueste lo que cueste. Y en especial: piense lo que piense la mayoría de nuestros conciudadanos”...Un problema fundamental de las políticas públicas es sincronizar dos lógicas distintas: la del desarrollo nacional y la del capital globalizado (nacional y extranjero). El supuesto implícito con el que se ha trabajado en Chile desde las reformas, tanto en dictadura como en democracia, es que ambos intereses son prácticamente idénticos. Como cada día es más evidente que eso no es así, un TPP

es muy bienvenido para asegurar la primacía del segundo (PALMA, 2019)<sup>60</sup>

Sobre los incendios, en Santiago se viralizaron varios videos en los cuales ciudadanos lograron grabar que en varios casos había sido el propio personal de carabineros los que habían prendido fuego en varios sectores de la ciudad. Además en medios de comunicación alternativos y por las redes sociales podría confirmarse lo que estaban viviendo las personas en las protestas. Según reportes del propio ministerio del interior, COLMED, fiscalía, INDH, turnos médicos y algunos datos de la prensa, hasta el día 25 de octubre 2019, se habían notificado 25 personas muertas, 65 denuncias por tortura, 15 denuncias por violación y violencia sexual, 437 heridxs por arma de fuego, 5486 detenidos y 100 personas que habrían perdido la visión de un ojo en el marco de las protestas

**Foto N° 13 Reporte hasta el viernes 25/10/19 de personas muertas, desaparecidas, víctimas de violencia sexual, heridos por arma de fuego, detenidxs y mutiladxs**



Fuente: Archivo propio

En las manifestaciones que logré observar y tomar algunos registros, también resaltaba

<sup>60</sup> Para leer el artículo completo: El TPP-11 y sus siete mentiras: de democracia protegida a corporaciones protegidas entrar a este link, disponible en: [El TPP-11 y sus siete mentiras: de democracia protegida a corporaciones protegidas - CIPER Chile](#)

un frecuente llamado a la memoria histórica, especialmente ante la necesidad de reconocer las permanencias de la dictadura, en la siguiente foto aparece un fragmento de las manifestaciones en donde llevan una representación de Víctor Jara, que no sólo aparecía así sino a través de sus canciones

Foto N° 14 Representación de Víctor Jara en manifestaciones Santiago 2019



Fuente: Archivo propio

Una de las canciones que sonó mucho en las manifestaciones del estallido 2019 fue “el derecho de vivir en paz”<sup>61</sup>, esta canción había sido escrita por Víctor Jara en contra de la sangrienta intervención/invasión de EE.UU en Vietnam. Ahora está recontextualizada en contra de los ataques del Estado a la población y por la propia memoria de Víctor, que como se había dicho antes fue cruelmente torturado y asesinado en la dictadura de Pinochet, terminando la intervención con la frase emblema de la canción que escribió Sergio Ortega<sup>62</sup>, EL PUEBLO UNIDO JAMÁS SERÁ VENCIDO.

En el video (referencia en la nota al pie 61) y en varias otras manifestaciones, como en

---

<sup>61</sup> “El 25 de octubre de 2019, El PUEBLO de Chile manifiesta su descontento y sus deseos de una vida Digna y en Paz, exigiendo el respeto a los Derechos Humanos y la salida de los jefes del gobierno a través de la música, del sonido de sus instrumentos y sus voces entonando la canción de Víctor Jara, quien fue víctima horrorosa de la dictadura de Pinochet, "EL DERECHO DE VIVIR EN PAZ" (Música Espacio Kuyen, youtube) Cámara: Eugenia Carvajal <https://www.facebook.com/kena.carvaja...> Registro disponible en: (467) [El derecho de vivir en paz - YouTube](#)

<sup>62</sup>

las conversaciones, otro tema recurrente era la necesidad de una nueva constitución que borrara las permanencias de la dictadura y el rechazo a la administración de fondos de pensiones AFP, descontento que se logró aglutinar en el movimiento NO+AFP

Muchos años observábamos como el deterioro de las pensiones y la falta de Seguridad Social en nuestro país, hacía cada día más difícil vivir dignamente. Constatábamos como la salud y la pensión, dos derechos fundamentales, arrebatados en y por la dictadura cívico militar se alejaban cada vez más de nuestros objetivos. Nos comparábamos con los trabajadores de países vecinos y concluíamos, que a pesar de todo el desprecio y desdén con el que acostumbran a mirarlos, ellos, los argentinos, los peruanos y los bolivianos han logrado mantener ciertos derechos esenciales garantizados por el Estado que nosotros los chilenos no tenemos... Podrán contrarrestarnos diciéndonos que tenemos un PIB per cápita más alto que todos ellos; que somos parte de la OCDE, de las grandes ligas como acostumbran a ufanarse los representantes del poder. Sin embargo, nada dirán acerca de que tenemos la más brutal concentración de la riqueza en pocas manos y que este indicador, se acrecentó después de la dictadura, en gran medida por el impúdico asalto que han hecho de nuestros ahorros previsionales los grandes grupos económicos (coordinadora no más AFP)<sup>63</sup>.

Otras demandas comunes en las manifestaciones era por una educación gratuita, amplia y de calidad, en contra la privatización del agua, en contra del neoliberalismo, por la memoria de los desaparecidos y asesinados durante las protestas, por los feminicidios, demandas que tomaron fuerza bajo la frase: Chile despertó!, no son \$30, son 30 años! A todos nos llegaron las fotos que mostraban la magnitud de las manifestaciones por su organización y su masividad y también por la fuerte represión<sup>64</sup>.

Por otro lado, como uno de los temas más fuertes era la nueva constitución y otros tipos de problemas específicos por región, varios vecinos empezaron a organizarse en cabildos, abarcando barrios y regiones para articularse ante necesidades concretas inmediatas, como para hacer huertas comunitarias, ollas comunes, muestras artísticas y asambleas para leer y transformar la constitución. Escuché de varios cabildos, pero solo pude presenciar uno en Valparaíso. De hecho en ese cabildo, fue donde pude conocer a Catalina y a Belén (lakitas Matriasaya) quienes me compartieron un poco de la historia de la comparsa y de sus percepciones sobre los procesos de revuelta de la población de sus territorios y también de los procesos de organización, como ese cabildo, la huerta comunitaria y las intervenciones artísticas. En ese mismo encuentro, que fue en la plaza Yungay, me encontré con Elizabeth Neira, a quien conocí en Bolivia haciendo el curso de sociología de la imagen con Silvia

---

<sup>63</sup> Disponible en: [Propuesta – Coordinadora NO+AFP \(coordinadoranosafp.cl\)](http://Propuesta-Coordinadora-NO+AFP-coordinadoranosafp.cl)

<sup>64</sup> Aquí Algunos registros tomados por el periodista Felipe Poga, quien al cubrir las manifestaciones recibió balines en sus manos y espalda de parte de carabineros. Disponible en: [Galería de fotos: El despertar de Chile – Palabra Pública \(uchile.cl\)](http://Galería-de-fotos-El-despertar-de-Chile-Palabra-Pública-uchile.cl)

Rivera Cusicanqui, cuando llegué a la plaza Eli leía uno de sus poemas, con sus características rebeldes y sensibles.

Fue en este contexto en el que se entablaron las conversaciones y encuentros con las comparsas de Lakita. Como había dicho antes, en Santiago conocí a Javiera y las compañeras de la comparsa que activan desde 2018 y a Karina de las lakitas kullallas.

La invitación que me hizo Javiera fue a asistir un ensayo de las lakitas, en él repasarían su repertorio, afianzarían algunas melodías y practicarían algunas canciones para los caídos en las manifestaciones

**Foto N° 15 Ensayo Lakitas, noviembre 2019**



Fuente: Archivo propio

En el ensayo además de saludarnos, presentarnos y esperar a más compañeras, hablamos un poco sobre el contexto que estaban viviendo, y sobre el proceso de su comparsa. Ellas empezaron a juntarse desde finales de 2018, algunas de ellas ya habían participado en otras comparsas mixtas o solo de mujeres y su interés para mantener el grupo es por los lazos y las alianzas que podían entretejer desde sus realidades.

Por ello, las preguntas identitarias atraviesan el hecho de compartir a partir de una práctica, que si bien se ha transformado y sincretizado con otras expresiones musicales y de las urbes, sigue siendo marcada por la ejecución dual de los instrumentos y la ejecución colectiva y comunitaria que remueve las preguntas por lo indígena en una ciudad marcada

fuertemente con el discurso del mestizaje como sucede con otras ciudades metropolitanas como Lima, La Paz, Bogotá, por ejemplo.

Con respecto a eso, algunas decían que ya que no eran “nada” refiriéndose a no poderse apropiarse o identificar plenamente como indígenas por diferentes razones, como la lengua o simplemente por no reconocer conscientemente ese pasado. Así que como mujeres urbanas que entran en contradicción con un mestizaje con ideal de emblanquecimiento y ante una realidad racista que nunca paró con el genocidio indígena las lleva a expresarse a través de estos instrumentos y sus elementos musicales y extramusicales, reinventándose desde la ciudad con sus propias demandas políticas e históricas

Foto N° 16 Ensayo Lakitas 2, noviembre 2019



Fuente: Archivo propio

En la foto anterior no podemos ver bien los aerófonos (las lakas), pero es posible ver en términos de instrumento al bombo y la campana y en términos de práctica la danza circular, la presencia de una bebé y la consigna política en el bombo. La presencia de la bebé tiene mucha importancia al considerar que muchas madres empiezan a ser excluidas de muchos espacios por la delegación/imposición de los cuidados de forma individualizada y desde el determinismo biológico a las mujeres. En comparsas mixtas o masculinas, por lo menos desde las conversaciones que pude obtener no es muy bien recibido, sea con incómodos o directamente con la prohibición de no llevar niños a las prácticas al considerarlas algo que podría comprometer el rendimiento de la tropa. Con respecto a formar un tropa exclusivamente por mujeres el hecho de acoger a lxs niñxs es una razón importante.

En esta tropa específicamente, por lo menos desde la opinión de algunas de ellas el hecho de que sean mujeres expresándose con las lakas a través de la música andina no las hace directamente revolucionarias o transgresoras, pues es una práctica muy viva; y sobre considerar machista o desde un orden patriarcal la división binaria de la ejecución de instrumentos y la prohibición a las mujeres de tocar los instrumentos de viento en las zonas rurales y en las lakitas más tradicionales, algunas expresaron que es un cuestionamiento complejo al ser un cuestionamiento en el que podríamos caer en el eurocentrismo de una visión occidental o en la esencialización de una práctica indígena que está en constante movimiento, y teniendo en cuenta aportes como los del feminismo comunitario, no es absurdo considerar los pactos entre varones indígenas para la opresión y control de lo femenino y de las mujeres inclusive en su expresión artística y ritual, al ser manifestaciones con un gran peso en las comunidades

**Foto N° 17 Ensayo Lakitas 3, noviembre 2019**



**Fuente: Archivo propio**

De nuevo sobre los instrumentos podemos ver a las lakas likus o likos, una contra y una sanja, todas teniendo una diferencia en el tamaño de los tubos, en la sonoridad y en la dificultad de ejecución, la compañera que lleva la más larga (sanja) es quien guía la tropa y señala los cambios con la campana, los otros instrumentos son los platillos y el bombo, como nombré anteriormente. Una conformación de una tropa de lakitas tiene generalmente caja o redoblante, bombo, platillos, pares de sanjas, likos-likus, contras y tojos

**Imagen N° 10 Instrumentos de una tropa de lakitas**



Fuente: Cancionero tradicional lakitas de Antofagasta, 2013

En términos musicales, los likus generalmente son los de mayor número de ejecutorxs, y son en términos sonoros bastante movidos en su juego melódico además de ser el centro tonal que puede ser de diferentes tonalidades dentro de las cuales las más comunes son sol m, si m o como en el caso de algunas comparsas de mujeres, la m, las sanjas son una octava más grave y las chulis una octava más aguda, las contras hacen las quintas de los likus.

Al día siguiente me encontré con Karina, quien accedió a compartirme su experiencia en las lakitas kullallas y al registro mediante audio de una entrevista no estructurada, atravesada por la trayectoria de vida como uno de los métodos de investigación y colecta de datos, esa es la razón por la cuál decidí enfocar las reflexiones desde los registros que ella me compartió al poder dialogar directamente con sus propias palabras y otras fuentes que ella me compartió como una canción propia y otros registros en video de la comparsa, y no sólo desde mi recuerdo e interpretación.

## 4.2 LAKITAS KULLALLAS: SU TRAYECTORIA , PRÁCTICAS, SABERES Y LUCHAS POR LA MEMORIA

Foto N° 18 Lakitas kullallas



Fuente: Foto Junio 2019. Página de facebook de la comparsa<sup>65</sup>

Karina es músico y profesora de música, tocó en bandas de bronce, en comparsas de lakita y tiene sus proyecto solo con su linda voz y guitarra, creció en Santiago. Antes de entrar en el tema, me contó que su madre es del norte y que fue ella quien migró y se radicó en Santiago. Con respecto a la música habló que ella sería una de las pocas que se dedica a ello junto con algunos primos más jóvenes que participan de bandas de bronce. También le conté mis motivaciones para querer hablar con ella, saber sobre las trayectorias de las comparsas lakita, sus convergencias y diferencias y mi vínculo con ellas. Resaltando el contexto en el que conocí la práctica, siendo de migración y al mismo tiempo de reencuentro andino.

Con respecto a la comparsa me contó que nació en el 2013, los dos primeros años se encontraban esporádicamente en un espacio de convergencia, que es el cerro blanco,

<sup>65</sup> Disponible en: [Lakitas Kullallas | Facebook](#)

especialmente para conmemorar el día de la mujer indígena, hasta que decidieron construir una comparsa estable. Algunas de las integrantes ya bailaban o tocaban en otras comparsas, especialmente las mixtas como las lakitas San Juan y nuevo milenio

La comparsa tiene 6 años cumplidos ahora en septiembre. Es una comparsa bastante joven...ehh... Bueno, conocí a las chicas... Todas nos conocíamos de distintos mundillos. Ya, pero siempre nos convocábamos a un espacio que “tenemos” (entre comillas), que es el cerro blanco. Entonces habían algunas que bailaban en algunas comparsas, otras pertenecían a dos comparsas jóvenes de zampoñas que se armaron acá (los san juan y los nuevo milenio). Que eran... Fueron como las primeras comparsas mixtas que se dieron acá en Santiago. era Manka saya y San Lorenzo, que eran hasta ese momento sólo de chicos. Entonces lo que ocurrió con kullallas es que una de las chicas... Fernanda [...aralla...] Ella convocó chicas para soplar para un encuentro que se hace aquí el cinco de septiembre o por las fechas ahí...cercanas. En la conmemoración del **día de la mujer indígena en honor a la lucha de Bartolina Sisa**...Claro... Entonces estuvimos dos años, en los que solamente nos reuníamos para eso (KARINA, entrevista, 2019)

Con respecto al cerro blanco como lugar de convergencia, es importante recordar que los cerros son lugares sagrados para la cultura andina. Ellas han participado políticamente en la defensa del cerro, de las personas que lo habitan y en el rescate de memorias, pues se han encontrado vestigios indígenas en el lugar

Nosotros ensayamos en el cerro blanco. Que es un cerro que hay acá en recoleta. Y que es un espacio que hoy está un poco en conflicto, porque quieren sacarnos de ese lugar. Para hacer otra cosa [...] Hay gente que vive igual arriba, a modo cómo que de resguardar el espacio y nosotras ensayamos ahí principalmente por sostener el espacio. Que siga en movimiento y que no nos lo quiten. Porque ha sido para nosotros.... o sea El cerro blanco fue el que nos llamó y nos juntó ahí. Somos todas de diferentes lugares, claro [...] también... Claro, entonces en ese cerro hay vestigios de ocupación indígena, entonces ahí el watara que es el que la lleva, ja! O el que organiza más cosas, o el que lleva más tiempo ahí con un grupo de gente... Hicieron toda una tramitación para obtener un comodato y hacerse cargo del lugar. Y ahí levantaron ceremonial mapuche, un espacio ceremonial aymara y todo eso... Que hoy por hoy está funcionando así como... ( cara de: “sabes de qué te hablo...”) Porque ya no... Se perdió ese comodato [Serbio] ... Pero todavía ahí estamos resistiendo en nuestro espacio (KARINA, entrevista, 2019)

**Foto N° 19 -- Lakitas kullallas subiendo el cerro blanco**



Fuente: Facebook 2018

Además del fortalecimiento a los procesos en el cerro blanco, también participan en tambos, fiestas andinas, para apoyar algunas manifestaciones o para conmemorar alguna situación especial como despedir a algún fallecido

Tomando en cuenta que estamos en Santiago y acá no hay una cultura que... Como en el norte, que... Como que te obligue a estar ahí presente, que son los temas de las fiestas religiosas, las fiestas patronales y eso... Acá nosotras participamos generalmente en Tambos o fiestas andinas que se hacen... También para apoyar algunas manifestaciones, ya? o bien para conmemorar alguna situación en especial Nos invita de repente a despedir a algún fallecido o fallecida, o los que tienen como mas...más contacto con esa cosmovisión (KARINA, entrevista, 2019)

Karina nos cuenta que la conformación de la comparsa es muy interdisciplinar, hay varias profes de música, pero también antropólogas, arqueólogas, o chicas con negocios independientes, madres. Su convivencia y lazos de amistad se fortalecen desde la práctica, creando un espacio de contención y aprendizaje

Como que nos queremos arto. Entonces, conversamos arto, tratamos de ayudarnos entre todas. Depende de lo que esté pasando cada una... Que si una se tiene que cambiar de casa, ir...Arrancar a conseguir algo para ir a buscar las cosas... Como algo más funcional también! Pero también de compartir las cosas que nos ocurren! Sobre todo porque...viviendo acá en Santiago, el tema de las distancias también te

genera artas cosas! Ehm... En general...ehm... también los tiempos han cambiado para las mujeres, ya? Ahora las mujeres tenemos la tendencia a tratar de hacerlas TODAS! Ya? Entonces, como que antes, la mujer en la casa, y a lo más hay alguna cosilla que se hacía. Entonces es un espacio de contención para nosotras, de aprendizaje. Hay chicas que han llegado con cero conocimiento y ahora están soplando! Entonces es un espacio de sociabilización, de contención, de aprendizaje y de acompañarse. Eso es Kullallas! (KARINA, entrevista, 2019)

Por otro lado, también resalta la idea de ir en contracorriente al estereotipo de la competencia entre mujeres, aprendiendo y colocando en práctica mecanismos que burlen el poder patriarcal, aunque sea difícil y no esté despojado de contradicciones, pero respetando los procesos de cada una y actuando de forma concreta en la cotidianidad, con solidaridad y comprendiendo las diferencias y particularidades que como seres sexuados, mujeres y otras personas (no binarias u hombres trans) tienen que lidiar si son madres y cuidadores, acogiendo procesos como el de la maternidad

en Kullallas ha sido super enriquecedor en ese sentido. En mi experiencia personal ha sido como ehmm... Solidificar! esa situación. Como del hecho de ser solidarias. De observar bien antes de hacer un juicio. De entender que todas las mujeres estamos en etapas distintas. Ya? entonces, por ejemplo: A diferencia de una comparsa de hombres, ya? Para ser más específica. los hombres en general, si tienen ensayo, llegan y salen. Tengo, ensayo, llego a mi ensayo... y se acabó. Pero en el caso de las mujeres es distinto. Sobre todo cuando somos madres. Ya los tiempos ya no son tan libres como para una persona joven sin hijos... Entonces tratamos de ser super conscientes en ese sentido. Que de repente hay chicas que se ausentan porque sus hijos se enferman, o porque iban saliendo y una que tiene una wawita, justo cuando iba a salir dice: “oye chiquillas, me voy a demorar un poco porque despertó la wawa y tengo que hacerla dormir, tengo que salir”. En ese sentido es como lo más tangible que yo puedo manifestar, ya? Osea...De que el hecho de ser madre también te coharta de ser dueña de tu propio tiempo y yo creo que esa es la forma más POWER! Que nosotras tenemos para hacerle frente al tema de la solidaridad entre nosotras. De entender que, cada mujer es un mundo. Y que esa posibilidad de reunirnos. Así como nos estamos reuniendo hoy, es algo que recién estamos construyendo. Yo creo que ya, las Matriasaya que llevan más de 10 años, yo creo que también lo van construyendo! (KARINA, entrevista, 2019)

Como había dicho en otras partes de este texto, la comparsa lakitas Matriasaya fue la primera comparsa formada exclusivamente por mujeres en Chile, entre 2001 y 2002, su formación responde al deseo de profundizar en esta práctica de parte algunas de sus integrantes y de percibir que ese espacio estaba negado para ellas, por lo menos en la comparsa Araksaya, donde tocaban algunas percusiones y aprendieron a soplar. Fue así que deciden conformar una comparsa exclusivamente por mujeres, en el contexto urbano y de la universidad católica de Valparaíso, en ella participó Mariela Loreto quien luego formaría la comparsa de lakitas sinchi warmis en São Paulo en su contexto de migración, fue ella quien me compartió un poco de este mundo cosmo auditivo.

Para saber la historia de la comparsa lakitas Matriasaya pueden buscar el trabajo de maestría de Mariela: Mujeres en la música tradicional: inclusión y participación en el contexto urbano: Lakitas Matriasaya, Ilú Oba de Min. Más informaciones pueden encontrarse en su página oficial y en youtube<sup>66</sup>.

Las lakitas kullallas, por su parte sería la segunda comparsa formada por mujeres en grabar un disco en Chile y toman a las matriasaya como una inspiración y proceso previo que sirve como experiencia y con la cual se encuentran algunas convergencias, como el interés y estudio de la cosmovisión aymara a través de la ejecución de los instrumentos y la interpelación de dicha música en sus cuerpos e identidades como el concepto y la práctica andina aymara de dualidad, Bráulio Ávila, Músico Lakita e investigador describe la relación entre las lakas (Arka e Ira) y la noción de dualidad-complementaria así

como instrumento, éste surge del concepto andino unitario e integrador del cosmos, como la dualidad en un todo, los aymaras en una primera etapa conciben el mundo, el todo, en dos submundos partes del *todo*, Arakpacha (Mundo de arriba) y Mankapacha (Mundo de abajo), esto se refleja en el Chachawarmi (Hombre-mujer como una unidad), entidad integral de la unión hombre-mujer, para formar en un solo cuerpo, familia y así junto con otras el ayllu (clanes), los cuales forman las grandes Marka (gran pueblo o comarca) que en festividades se subdividen en dos: Araksaya<sup>67</sup> y Mankasaya<sup>68</sup> donde cada parte tiene sus alférez llamados Mallku<sup>69</sup> y T'alla<sup>70</sup> (AVILA, 2012, p.2)

Como las posibilidades sonoras o escalas musicales se dividen entre los pares de lakas, su ejecución es pareada, es decir para producir una melodía se necesita que se trenzan los sonidos entre dos personas que forman una unidad, para Karina es una de las características que más la cautiva por su sentido de recrear desde esta práctica un yo colectivo parte de un yo mayor como una gran red

Me gusta mucho el soplar en pareja. Porque no es fácil soplar en pareja. Entonces claro. Esa sincronía, que tu soplas este tubo y yo tengo que... Y de repente uno está aprendiendo y te quedai callado y.. Eso, para empezar, me gustó mucho eso. Me gusta mucho el ambiente que se da dentro de la comparsa de lakas, porque es una interrelación y una responsabilidad mía y mi responsabilidad de mis compañeros, como entre todas, todos, tenemos que sostener esa melodía y eso es super fuerte de alcanzarlo! y no es algo que se dé en todos los formatos instrumentales. Ya? Yo... antes de participar en la comparsa de Kullallas, yo participaba en bandas de bronces. Que era lo que te contaba antes. Entonces ahí era por bloques, bloques trompetas, bajo baritono (que era en el que yo participaba) y atrás las tubas y adelante la percusión. Entonces era como algo más extremo. El bloque tocaba todo al mismo tiempo y ahí nos sosteníamos

---

<sup>66</sup> Disponible en: [\(1\) Lakitas Matriasaya | Facebook](#).

<sup>67</sup> Los que están en pie arriba o comunidad de arriba designados a los aymaras que bajan a la Marka, (AVILA, 2012, p.2)

<sup>68</sup> Los que están en pie abajo o comunidad de abajo designados a los aymaras que suben a la Marka, (AVILA, 2012, p.2)

<sup>69</sup> Entidad masculina que guía y protege, (AVILA, 2012, p.2)

<sup>70</sup> Entidad femenina que guía y protege, (AVILA, 2012, p.2)

entre nosotros, y he logrado como... Vivenciar! Las diferencias entre tocar en un bloque que solamente toca hacia allá... A tocar en un bloque circular, en el cual.. no sé pues, nos vamos mirando. Vamos interactuando y de repente alguien se pierde y empiezan a mirar y eso te da una...o el hecho de tocar juntas también! Super fuerte! Y a mi lo que me... Que **TODAVIA ME SIGUE CAUTIVANDO** es el hecho de la interrelación y la responsabilidad mutua que tiene que haber dentro del círculo para sostener la melodía... osea... hasta el final! Tratar de igualar el sonido! Ya... que... que no quede ningun [...] Libre. Entonces eso! A mí en particular, es eso... La **DUALIDAD**, el hecho de tener tu pareja, porque ya teniendo todas las parejas, es como que ya se da otra cosa! Tu y tu pareja tienen una responsabilidad que a la vez la tienes con el resto de las comparsas, pero a la vez somos todas!! Es una una red! En realidad. (KARINA, entrevista, 2019)

Dentro de la parte mítica es la figura del Sereno<sup>71</sup> quien es interpretado como el espíritu de la música quien transita entre los mundos de arriba y abajo y cuya identidad es también es dual conformada por el sapo y la culebra

Con respecto a la cosmoaudición, al espíritu de la música le pasa idénticamente lo mismo, Sereno tiene dualidad y representaciones corpóreas distintas, sin embargo forman un cuerpo, así tenemos al Seren'mallku, representado por el sapo y el Seren't'alla por la culebra, toda esta concepción también se aplica a la lakita, como instrumento, que es la unidad que tiene dualidad Ira y Arca (División pareada de los instrumentos) también llamada hembra y macho por una connotación de entidad femenina y masculina atribuida a la fertilidad en diálogo permanente, tal como el cuerpo dialoga con sus partes en el gesto y movimiento (ÁVILA, 2021, p. 4)

Dentro de esta reflexión sobre la dualidad, para algunas mujeres y en este caso para Karina resulta contradictorio que se reivindique una dualidad en donde se excluyen a las mujeres de la práctica lakita

Si! De Hecho por eso de repente es super contradictorio el hecho de que en un momento hubiesen solamente bandas de hombres! Porque la dualidad está en todo. o sea, el hombre necesita a una mujer, la mujer al hombre. Y no solamente hablando de una relación de pareja sino en el funcionamiento de la vida. Son dos fuerzas distintas y necesarias. En el caso de nosotras, pues claro somos mujeres, entonces la dualidad la encontramos en otras cosas, ya? Pero tiene que ver con eso, con la fuerza. **De hecho Arca e Ira ya es una dualidad y a través de eso también nos encontramos en eso**, en el apoyo mutuo también, **La resistencia mutua y la contención mutua**. En eso tiene que... o por lo menos para mi, **la dualidad, pero es extraño, claro yo digo**: “tal vez en la cosmovisión indígena (porque tampoco soy una erudita) la dualidad la da el hombre tocando y la mujer danzando o cantando, pero no lo tengo tan claro. A mí me llama la atención que al hablar de dualidad se cree esta separación entre hombres y mujeres. (KARINA, entrevista, 2019)

Al hablar de estas prácticas en contextos urbanos y cómo ellas interpelan a los cuerpos que las ejecutan nos encontramos con la preocupación por las identidades, por la apropiación cultural, pero también por la resignificación y resemantización de prácticas indígenas. Pues desde la conformación de las repúblicas y especialmente en contexto urbanos, el discurso del

---

<sup>71</sup> “Bestia que habita en las aguas subterráneas y en movimiento, es el dueño de éstas y de los sonidos naturales, en la cosmovisión aymara pertenece al Mankapacha (ÁVILA, 2021, p. 4)

mestizaje fue impuesto. Karina lo relaciona con un tipo de castración una forma de extracción que empuja hacia el emblanqueamiento y la occidentalización, por lo cuál las búsquedas y el reencuentro con lo indígena a través de la música ha llevado al interés, no sólo por la historia, sino también por la defensa de territorios y pautas que defiendan a los pueblos indígenas que siguen resistiendo a la colonización y expansión capitalista.

En el caso de las lakitas kullallas, ellas desarrollan sus encuentros y vínculos en el cerro blanco, en donde se está investigando y protegiendo el territorio pues se han encontrado elementos de asentamientos indígenas, en ese sentido varios colectivos hacen encuentros indígenas tanto aymaras como mapuches, para celebraciones como el Inti Raymi o We tripantu, entre otros, como la celebración de la mujer indígena que reunió la comparsa

Nosotros al tener el espacio, por ejemplo del cerro blanco. para nosotros es como si fuera nuestro pueblo. Ahí nosotros hemos creado también todo un mundo en relación y lo resignificamos también como una búsqueda. Porque acá en Santiago no tenemos identidad y a medida que han ido surgiendo cosas, nosotras hemos ido también tomando acciones al respecto. por ejemplo, lo que te contaba de que en el cerro blanco se descubrió que hubo asentamientos indígenas ahí, pero no hace muchos años surgieron varias investigaciones en la cual se logró “demostrar”,( entre comillas porque todavía no algo como tan certero) que la plaza de armas fue quizás un **observatorio indígena** y una persona.... No me puedo acordar el nombre, pero lo voy a compartir cuando lo encuentre. Él logró hacer todo un estudio Santiago y esa zona era de donde se veía esa salida del sol, que en el caso de nosotros... O sea en el caso del norte es el **Inti Raymi** o el **Machaq mara y acá es el we tripantu** que es la nueva salida al sol y ese igual es el año nuevo indígena... y que... acá hemos logrado rescatar bastante el concepto del Inti Raymi, en el caso de nosotros en el cerro y el we tripantu en el caso de los mapuche. (KARINA, entrevista, 2019)

Todos estos elementos de la memoria, como enaltecer los legados de mujeres indígenas y sus luchas como a Batolina Sisa o Micaela Bastidas, la preocupación por entender y practicar conceptos de la cultura Aymara a partir de la cosmo audición y cosmo visión y también la de reivindicar el contacto con la tierra y el alimento a través de encuentros agro-festivos o celebraciones del Inti Raymi, Machaq Mara entre otros, configura búsquedas identitarias que no están despojadas de contradicciones pero finalmente son elementos que nos dan un sentimiento de continuidad y coherencia en la reconstrucción de sí mismo y de un nosotros (POLLAK, 1992, p. 204 en MORA, 2022)

#### - **Algunos apuntes sobre identidades y memorias**

Para Castells (1999) las identidades son las bases de significado de la experiencia de los pueblos y son los actores sociales quienes van construyendo las red de significados anclados a

varios atributos culturales interrelacionados. El autor divide el concepto de identidad en 3 tipos :

1. La legitimadora, 2. La de resistencia y 3. La de proyecto

A identidade legitimadora daria origem à sociedade civil construída pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação, e se faz presente por meio de atores estruturados e organizados. Já a de resistência leva à formação de comunidades, sendo criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas ou estigmatizadas pelo processo de dominação. Entretanto, Castells argumenta que o tipo de identidade mais importante é a de projeto, pois esta implica na construção de uma nova identidade capaz de redefinir a posição dos indivíduos no interior de uma dada sociedade por meio da transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS en CARVALHAR, PEDLOWSKI, 2014, p. 73)

Si tomamos el marco teórico de Castells para analizar el tema de las lakitas podemos percibir que en esos casos, las identidades legitimadoras, ancladas al Estado y las instituciones serían las del blanco y mestizo-emblanquecido, ciudadano, urbano productivo. Ahora, las de resistencia, que corresponden a las comunidades que son marginalizadas o desvalorizadas por los procesos de dominación, son las que van formando colectividades en contraposición al poder.

El caso de las lakitas desde mi percepción dialoga con este tipo de identidad ya que por la invasión/colonización y por las contradicciones de la conformación de los Estados Nación (como mujeres y disidencias mestizas-indígenas) han estado al margen del “ideal” de sujeto pretendido por el Estado, sea el colonial o el republicano, y a partir del legado de varios siglos de resistencia de muchas mujeres que han sembrado rebeldías, ahora siguen tejiendo en su contexto formas de revelarse y subvertir el poder capitalista y colonial en su metamorfosis neoliberal, en este caso fortaleciendo y profundizando saberes de los pueblos, acercándose a los legados aymaras y quechuas.

En ese orden de ideas, Castells insiste en que la más importante sería la identidad de proyecto, al ser la que propende la transformación social a través de la redefinición de las posiciones de los individuos en la sociedad. Lo que he podido observar, desde las redes de warmis sikuris/lakitas y como se ha podido ir tejiendo en este texto, es que los colectivos buscan resignificar tanto los lugares de las mujeres como también de las personas racializadas, levantando la fortaleza especialmente de las mujeres indígenas y recontextualizándolas al pensarlas como trabajadoras afectadas por el capitalismo de forma interseccional.

Los procesos de identificación y por tanto las identidades son redes de significados en movimiento y no estructuras fijas que encasillan las formas de ser y estar en el mundo de los actores sociales. Incluso María Galindo (2013) al analizar algunos impactos de las políticas de identidad problematiza el hecho de que se impongan agendas a los colectivos que terminan

domesticando y controlando las rebeldías y proyectos de liberación otorgando “guiones oficiales” que en lugar de establecer diálogos interdisciplinarios y horizontales con los colectivos de subalternos respetando sus agencias y las particularidades de sus contextos y pautas, pretenden absorberlos para la maquinaria capitalista y de poder hegemónico, si bien las políticas y las financiaciones vía ong, también pueden generar encuentros y prácticas interesantes, disputando los espacios, lo cierto es que es muy común el lugar cómodo de asumir un guión victimista y caritativo de la realidad en lugar de rebelde y creativo

El guión oficial del movimiento gay es el matrimonio; el guión oficial de los indígenas es la reivindicación de los usos y costumbres; el guión oficial de las mujeres es el acceso al poder masculino; y así sucesivamente. Básicamente, el guión oficial consiste en una “agenda” de derechos a los cuales cada sujeto DEBE aspirar [...] Así, es posible que un gobierno legalice las bodas “gays” pero no la adopción, o peor aún, legalice las bodas “gays” pero reitere su penalización del aborto. Sin tener que hacerse cargo de la relación coherente que existe en el ejercicio de un derecho y otro (GALINDO, 2013, P. 68)

Al preestablecer lo que DEBEN aspirar y conseguir los colectivos, se pierden debates dentro de las clases y otras identidades, y también lo fundamental, que es que las comunidades o colectivos de acción se organicen en cuanto a su realidad y su interrelación e interlocución con la sociedad y sus disputas como sociedad civil con el Estado y la sociedad política, politizando los espacios y construyendo senso crítico popular. Con los guiones se limita a una interlocución vertical entre los estados y colectivos y organizaciones

Esta agenda de derechos mutila a cualquier sujeto su potencial transformador y su fuerza subversiva, los convierte por la fuerza en interlocutores de los Estados y de los gobiernos y no de las sociedades [...] Esta agenda de derechos te coloca en el juego: demanda-concesión, y por tanto, se trata de agendas domesticadoras de las luchas [...] agendas recortadas, reducidas o simplificadas por cualquier ente gubernamental o institucional a la medida de las necesidades del poderoso (GALINDO, 2013, p. 68-69)

A partir de las anteriores discusiones y planteamientos sobre las identidades es que se plantea la necesidad de vincular la construcción identitaria, sus discusiones teóricas y sus implicaciones prácticas a las preguntas por la memoria y sus vínculos con la historia, en donde siempre debemos tener en cuenta el carácter plural de las dos (historias y memorias) y a las trayectorias de los agentes sociales y sus interrelaciones con sus contextos históricos, económicos, políticos, sociales y culturales y sus transformaciones.

De las cosas que más me ha llamado la atención de los colectivos de lakitas que he conocido, (los conformados por mujeres) es su carácter autónomo en donde sus intereses se van entretejiendo de forma comunitaria y de acuerdo a su contexto. Igualmente hay algunas que sí

son financiadas con programas del Estado como las de São Paulo, aunque no percibí qué tanto implicaba la disminución de su autonomía y rebeldías y ello implicaría una interlocución con ellas mucho más profunda y un análisis colectivo. Sin embargo, en términos de las implicaciones de la movilización de preguntas sobre las identidades resulta importante cómo la práctica de las lakitas y en este caso también de los sikuris y sus fundamentos históricos, llaman memorias y desentierran referencias y luchas especialmente de los pueblos indígenas tan azotados por el proyecto civilizador y de extracción capitalista, patriarcal, racista y colonial.

Para Ivan Izquierdo (1988) la memoria es nuestro censo histórico y de identidad que funciona como una forma de conservar el pasado a través de imágenes o representaciones que pueden ser evocadas, un tipo de almacenamiento y evocación de informaciones adquiridas a través de experiencias y aprendizajes, incluso aclara que son múltiples y por eso tendría más sentido llamar de *memorias* a todo el conjunto de combinación de informaciones, sentimientos, sueños que atraviesan nuestra existencia y que se evocan tanto desde mecanismos bioquímicos como pedagógicos a partir de los registros y la repetición<sup>72</sup> (MORA, 2022).

Es los procesos de evocación o construcción de memoria no existen dicotomías entre verdad y mentira sino interpretaciones intersubjetivas, de modo que se pone en cuestión la memoria colectiva y se habla de memoria social, apoyándose en las diferentes fuentes de información e investigación y las habilidades interpretativas y hermenéuticas de dichas fuentes, en donde las especificidades culturales juegan un papel fundamental.

Para Pires (1994) la cultura puede ser analizada a partir de su relación con la noción de información, siendo que la cultura-información puede entenderse como un espacio conflictivo y de disputa que depende de la transmisión-conservación (*texto*), *lo que* significa que no puede desvincularse de la *memoria*. *Cultura* como un dispositivo complejo que se mueve a través de las informaciones y elaborando distintos procedimientos para codificar y decodificar mensajes en

---

<sup>72</sup> Con respecto a otros horizontes históricos de luchas por la memoria encontramos que alrededor de 1560 el movimiento Taki onqoy surgió en contraposición al poder colonial. Reivindicando su propia cosmovisión en rituales de baile y canto que rechazaba el cristianismo y la corona española. Para Stern (1982) El Taki Onqoy fue “un movimiento nativo milenarista que predicaba contra el colaboracionismo con los europeos y a favor de una alianza panandina de los dioses locales (huacas) para poner fin a la colonización. Los takionqos atribuían la derrota sufrida y la creciente mortalidad al abandono de los dioses locales, y alentaban a la gente a rechazar la religión cristiana y los nombres, la comida y la ropa recibida de los españoles. También exhortaban a la gente a rechazar el pago de tributos y el trabajo forzado impuesto por los españoles, y a «abandonar el uso de camisas, sombreros, sandalias o cualquier otra vestimenta proveniente de España» (Stern, 1982: 53). Prometían que si esto se concretaba los huacas revividos le darían la vuelta al mundo y destruirían a los españoles enviándoles enfermedades e inundaciones a sus ciudades, un océano que crece para borrar todo rastro de su existencia (Stern, 1982: 52-64 en FEDERICCI, 2010, p 298).

diferentes sistemas de signos, texto como una unidad generadora de nuevos significados y condensadora de la memoria cultural, es decir que será definido en términos de las memorias que necesita para ser entendido, y *memoria* como un dispositivo icónico y dinámico del cual se desprende la noción de duración (longevidad) y por tanto la distinción entre memoria colectiva y memoria selectiva. (PIRES, FERREIRA, 1994 )

Cultura es la memoria larga de una comunidad. una memoria que para entenderla hay que tener en cuenta la cantidad de conocimientos, su redistribución, mutación de conceptos de lo que es memorizable y la valoración jerárquica de los registros de la memoria (PIRES, FERREIRA, 1994 )

En ese sentido, me parece importante detenerme en la paradoja de la memoria/olvido (Lotman, Zumthor) e incluso en el propio hecho y el peso interpretativo de vincular la memoria con la información (como lo hace la autora), pues pone en cuestión y en tensión problemas como la linealidad, la pretensión de neutralidad y la universalidad de la historia, pero sobre todo pone al descubierto en términos metodológicos la consideración de las relaciones de poder como un eje fundamental para ampliar el espectro analítico, pues los “olvidos obligatorios” ya sean bajo maquinarias de los sistemas político-estatales o bajo los medios de comunicación de masas propios de la globalización, pueden convertirse en un dato fundamental, lo que genera una relación dialéctica entre la omisión-destrucción y la creación de nuevos textos culturales, que a su vez es potencial para disputar la lucha por la memoria como una construcción colectiva-individual (también en términos dialécticos) de narrativas permeadas por dinámicas de poder.

Dado lo anterior y con respecto a otros horizontes históricos de luchas por la memoria encontramos que alrededor de 1560 el movimiento Taki onqoy surgió en contraposición al poder colonial. Reivindicando su propia cosmovisión en rituales de baile y canto que rechazaba el cristianismo y la corona española. Para Stern (1982) El Taki Onqoy fue

un movimiento nativo milenarista que predicaba contra el colaboracionismo con los europeos y a favor de una alianza panandina de los dioses locales (huacas) para poner fin a la colonización. Los takionqos atribuían la derrota sufrida y la creciente mortalidad al abandono de los dioses locales, y alentaban a la gente a rechazar la religión cristiana y los nombres, la comida y la ropa recibida de los españoles. También exhortaban a la gente a rechazar el pago de tributos y el trabajo forzado impuesto por los españoles, y a «abandonar el uso de camisas, sombreros, sandalias o cualquier otra vestimenta proveniente de España» (Stern, 1982: 53). Prometían que si esto se concretaba los huacas revividos le darían la vuelta al mundo y destruirían a los españoles enviándoles enfermedades e inundaciones a sus ciudades, un océano que crece para borrar todo rastro de su existencia (Stern, 1982: 52-64 en FEDERICI, 2010, p 298).

En diálogo con lo anterior, para Karina la práctica lakita tiene que ver con las búsquedas de identidad, especialmente en el contexto urbano ciudadano. Como vimos antes la práctica en Santiago correspondió a varios elementos como la investigación, las migraciones del norte y también el interés de “mestizos” por acercarse al mundo indígena, repensar sus identidades emblanquecidas pero muchas veces racializadas o también por apoyar pautas y conocer las luchas históricas que todavía defienden los pueblos indígenas en pie, además de generar movimientos de las memorias de los territorios y cuerpos marcados por la colonización.

Lo anterior, no está despojado de contradicciones y muchas veces los propios pueblos aymaras no les gusta o no están de acuerdo con las resignificaciones de sus prácticas en la ciudad. Sin embargo, desde esta práctica en las ciudades, muchas de sus integrantes como Karina o Javiera o Cata y Belén de las Matriasaya insisten en que su acercamiento a todos los conocimientos y a las memorias despertadas con esta práctica ha sido a través del respeto y la dedicación, a la escucha atenta al contacto con los pueblos y prácticas nortinas, a la participación de esos espacios y también a la adopción de prácticas que trabajen esos aspectos de las memorias

Pero con el debido respeto de que esto no nació acá y que de allá no se discute y un poco nos odian porque estamos soplando lakitas cuando es algo de allá. Pero eso tiene que ver con una **búsqueda de identidad** que sobretodo a nosotros los ciudadanos fue algo pero así... **castrada** totalmente ...eh... Teníamos antes de eso quizás una tradición bastante distorsionada que tenía que ver más con el campo, o con las expresiones más sureñas... La cueca, ese tipo de cosas, la tonada...Pero, nosotros lo resignificamos a través de eso. Y que el soplar cañas también tiene un significado para nosotras. Se sopla en el norte porque es un instrumento más seco. o no sé, tocamos de repente tarkas, que las tarkas se tocan en febrero para llamar a la lluvia y que riegue las cosechas . Pero hemos ido resignificando esas cosas. Celebramos el año nuevo indígena muy íntimamente, esperamos la salida del sol. Celebramos también el wiñaypacha que es el día de los muertos, hacemos una mesa para darle de comer a los que se han ido. Entonces también hemos hecho... Por eso te digo! En el cerro blanco!! Igual nosotras hemos generado todo un mundo, que nos hemos ido construyendo en relación a lo que hemos ido aprendiendo en relación a las... de las **culturas ancestrales! Y que ha sido traído acá también por amigos y amigas que se han dedicado a viajar y a estudiar la cosmovisión andina. Y cómo se relaciona la música con esa relación. Que es mucho más funcional que la música comercial. o sea, tiene una función, la música.** No es como: “ Ah ya... pongamos un disco y bailemos como locos...”(KARINA, entrevista, 2019)

De hecho la comparsa tiene una interpretación en formato lakita de la canción de

Luzmila Carpio en homenaje a Bartolina Sisa<sup>73</sup> en donde cantan en Aymara y con los dos tipos de formaciones que representan la dualidad, siempre con el bombo y otras percusiones en el centro . La letra de la canción es así

*Bartolina Sisa warmi  
Q'allpa jallp'a jina kanqi  
Bartolina Sisa warmi  
Yawar niqi yawarniqu  
Allmilla aqjsuyuqkuna  
Yuyarikuyku  
Bartolina Sisa warmi  
Uraqisaw ch'amanitaw  
Jumatapuniw amtastwa  
Quli Bartolina  
Jumampikiw Bartolina  
Wali puni samkasistwa  
Wila manayan wila jaw  
Quli Bartolina.*

***Letra y música: Luzmila Carpio  
compuesta en el año 1978 y grabada en el año 1981<sup>74</sup>***

La traducción de la canción encontrada en la web es esta: Mujer Bartolina Sisa. Eres fuerte como la tierra. Mujer Bartolina Sisa. Tu sangre es nuestra sangre. Las que vestimos allmillas y aqsus, Siempre te recordamos. Mujer Bartolina Sisa. Eres el aroma de nuestra tierra. De ti siempre nos recordamos. Amada Bartolina. Contigo Bartolina. Muchas veces sueño. Tu sangre también es mi sangre. Amada Bartolina.

Recordemos que Bartolina Sisa fue una de las guerreras que se enfrentaron al poder colonial en el siglo XVIII, con una interesante estrategia de cerco en la ciudad de La Paz y la cohesión con varios indígenas y aliados que lograron poner en peligro la estabilidad de la corona española. Ella generalmente es reconocida como “acompañante” de Tupac Katari, pero ella tenía su propia agencia y lideró algunas batallas más allá de su vínculo amoroso con Tupac. Al final, tras haber sido traicionada, raptada, encarcelada, violada, torturada y, finalmente asesinada el 5 de septiembre de 1782 por la corona española al comando del sanguinario Sebastián Seguro, retumban en la memoria sus últimas palabras: ***¡Yo muero por mi pueblo y la madre tierra, muero por su libertad!***

---

<sup>73</sup> Video disponible en: [615\) Lakitas Kullallas de Chile - Bartolina Sisaman de Luzmila Carpio - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=615LakitasKullallasdeChile)

<sup>74</sup> Traducción, Disponible en: <https://lyricstranslate.com/es/bartolina-sisa-bartolina-sisa.html>.

**FotoN°20 Estallido social 2019- Homenaje Bartolina Sisa-**



Fuente: Archivo propio. Bartolina Sisa, 2 de noviembre de 2019.

La foto anterior fue sacada en una de las manifestaciones realizadas en Valparaíso en donde se reunieron diferentes frentes indígenas para pensar y actuar ante el estallido social de 2019, en contra del neoliberalismo pero también del colonialismo, el racismo y el patriarcado. En esta manifestación puede observarse las alianzas entre varios integrantes del pueblo Mapuche y Aymara

**FotoN°21 Estallido social 2019- Banderas indígenas**



Fuente: Archivo propio. Marcha en Valparaíso octubre 2019 .

En la anterior foto puede verse a la izquierda la wiphala<sup>75</sup> y a la derecha la bandera mapuche. En esta manifestación habían algunas comparsas de lakitas mixtas y varios otros llamados a la recuperación de la memoria ancestral

**FotoN°22 Estallido social 2019- Memoria Ancestral**



Fuente: Archivo propio, marcha de los pueblos originarios, estallido social, Valparaíso, Chile, 2019.

Además del llamado a la recuperación de la memoria ancestral, también era notoria la articulación para la exigencia de una asamblea constituyente que sea plurinacional y que considere y respete las cosmovisiones indígenas

---

<sup>75</sup> Esta palabra deriva de diversos términos: Jhaya-mara (años lejanos o tiempos inmemorables); Wiphay, voz de triunfo usada hasta hoy en las fiestas solemnes y en actos ceremoniales; Lapha-qi, que se entiende como el fluir de un objeto flexible producido por efecto del viento, lo que origina el sonido Lapjh. Juntando los dos sonidos Wiphay y Lapjh surge la palabra Wiphala (Revista Unitas, 1992). La composición espacial de la wiphala es simétrica, marcada principalmente por una diagonal que marca el punto focal y tensiona la imagen dividiéndola en dos partes. En lo que se refiere a la gama cromática se utilizan colores puros, saturados e intensos, que al estar ordenados acorde al círculo cromático reflejan una composición armónica. La utilización de los elementos primarios como el cuadrado, complejiza la composición, generando un ritmo dinámico y continuo en torno a dos hileras de 7 x 7, formando un cuadrado perfecto como sinónimo de igualdad, equilibrio y perfección del orden social, económico y estético andino, siendo a su vez un instrumento de medición astronómica y matemática (JACHA MARKA, 2011, p. 44) Por otro lado con respecto a la bandera mapuche, en el mes de Marzo de 1991 la organización mapuche Aukin Wallmapu Ngulam (Consejo de Todas las Tierras), hizo un llamado a la nación mapuche para diseñar una bandera nacional. Se presentaron alrededor de quinientos diseños, entre ellos se seleccionó la bandera de la nación Mapuche más otras cinco. Información disponible en: <http://www.mapuche.info/indgen/mapuban00.html>

**FotoN°23 Estallido social 2019- Pueblo Aymara exigiendo asamblea constituyente plurinacional**



Fuente: Archivo propio. 2 de noviembre de 2019.

Estos espacios de memoria y disputa de sentidos son atravesados por las prácticas culturales como lo es la práctica lakita. Con respecto a las lakitas kullallas en el estallido social, nos cuentan que no siempre pudieron hacer la resistencia soplando las lakas, pues la fuerte represión y la dinámica de excepción de la ciudad no permitía que se reunieran ya que viven en varios extremos de la ciudad. Sin embargo, hicieron parte de la organización comunal y comunitaria en sus barrios, participando de los cabildos y articulándose en diferentes frentes de lucha.

En el mismo sentido de los trabajos de las memorias y el impacto de la práctica lakita en la cotidianidad de sus ejecutoras Karina nos cuenta cómo la relación entre la cosmovisión andina y la música la ha impactado en su vida cotidiana como integrante de la comparsa, ejecutora de lakas, por ejemplo en su relación con la muerte y las memorias

Bueno, para empezar, hablando del Wiñaypacha que es el día de los muertos. Ha cambiado bastante mi relación con la muerte, po! La muerte ya... Deja de ser un castigo. Obviamente uno nunca está preparado para enfrentar la muerte. pero ahora en el medio del dolor que te genera la pérdida de un ser amado...eh... o hasta de una persona que uno conoce... Se resignifica por ejemplo ese concepto, ya? Se agradece. Ya para mí dejó de ser, como que solo hay vida acá en la tierra, no! Hay un mundo alto, el aka, La tierra y hay un mundo también de los muertos, y yo creo a todos nos ha significado arto. (KARINA, entrevista, 2019)

Para Barraza y Valenzuela (2011) El Wiñay Pacha (tiempo espacio eterno) es un espacio de conexión entre el mundo de los vivos y de los muertos, en donde existe una transmisión de conocimientos, sabiduría, historia. Esta ceremonia inicia en Octubre y tienen relación con la tierra y la cosecha

A través del Wiñay Pacha, que significa tiempo y espacio eterno, se recibe a las almas. Un espacio donde los espíritus nuevos y ancestrales se conectan con el mundo de los vivos y les transmiten energía, experiencia, sabiduría, historia. Los vivos responden, aprenden y crecen cada año. La ceremonia del Wiñay Pacha tiene su inicio a fines del mes de octubre, al mismo tiempo del comienzo de las labores de siembra. Los difuntos, por lo tanto, tienen relación con la tierra, la cosecha, se relacionan con la productividad, son protectores y es por esto que se les debe reciprocidad. Desde lo ritual se les ofrecen los alimentos, la hoja de coca, la bebida, el trago, se les rinde homenaje a través de los altares ceremoniales, se les espera y ofrenda, se les trata, como “difuntos” (KAUFFMANN, 2010 en BARRAZA Y VALENZUELA, 2011)

Otro impacto importante que Karina resalta es la conexión con la tierra, pues ante la alienación urbana con la vida nos alejamos de la interrelación con la producción de la vida. Por otro lado también adoptar la celebración del Inti Raymi por ejemplo no sólo es un ritual personal o con las compañeras de la comparsa sino también con su familia y con sus estudiantes

También estar atentas a los ciclos de la tierra, independiente de que la ciudad esté encementada... Alguna vez un amigo me decía: “Debajo del cemento está la tierra, así que uno tiene que igual”.... Claro, La relación con la tierra cambió totalmente. Entonces, no sé, por ejemplo por haber adquirido, de una chica boliviana que conocí en un viaje, que me decía: “Tu el 31 o el primero de agosto tienes que abrir un agujero en el piso y darle de comer a la tierra, porque ese día la tierra abre la boca durante todo ese mes y si no la alimentas ella se lleva algo que sea tuyo, ya sea una persona o algo más material”... y claro! Porque uno le pide, le pide, le pide, a la tierra, pero nunca se preocupa de darle, y en general la sociedad se construye así, como en el querer y necesitar y necesitar y no darle a la tierra también un regalo... por último en términos energéticos, eh.. Entonces también eso. El Inti Raymi, por ejemplo, no sé... Yo he logrado... Si bien, no todas la veces he estado compartiendo en Inti Raymi en el cerro, porque al otro día tengo que levantarme super temprano para trabajar y nadie me va a entender que estaba en el Inti raymi jajaja, no sé po... Hacer algo especial con la familia, una cena antes de ir a dormir, pero... O al otro día compartíselo con los niños: “ Chicos, hoy se celebra nuestro año” ... Y explicarles por qué... También eso ha sido super importante para mí! Esa resignificación y esa conexión con el universo independiente a como están las cosas ahora, porque esto ya está así! No sé si en algún momento irá a cambiar, pero uno también tiene que ser capaz de resignificar las cosas y es parte también de otra sincretización...(KARINA, entrevista, 2019)

Sobre el carácter musical, la Comparsa de lakitas tiene un objetivo más festivo y menos ceremonial como en el caso de los sikuris, a pesar de que también acompañan ceremonias. Por lo tanto, las lakitas tienen un amplio repertorio que además de huaynos, cacharpaya, taquirari, también tocan cumbias, morenadas o caporales

Nosotras somos una banda de lakitas. Y las bandas de lakitas han sido creadas como con términos más festivos, o sea igual acompañan las ceremonias y esas cosas, pero los que son más ceremoniantes son los sikuris, eso es como más... ceremonia. Por lo tanto el repertorio del sikuri es pequeño. Al ser unas lakitas, el repertorio es popular y producto también de esas sincretizaciones entre lo que ya había modificado el indígena hacia lo más ciudadano.. y tiene un repertorio más popular. Entonces no sé **por ejemplo pues desde el folclor nosotros tocamos huaynos, cacharpaya, pero no sé pues... también tocamos cumbias, ya? los sikuris no tocan cumbias, ya? Tocamos taquirari, no sé o que son danzas más.. o morenada, caporales. La función del lakitas también es de entretenimiento dentro de ese contexto... o sea es funcional obviamente al contexto, pero es el que tiene que sostener** (KARINA, entrevista, 2019)

Las tonalidades más comunes son sol menor y mi menor, pero recientemente al hacer una adaptación para aprovechar mejor los registros de las mujeres las comparsa lakitas kullallas recientemente las fabricaron en la menor

La tonalidad más común es (sol m), hay unos que tocan en (mi m) Por ejemplo nosotras tocamos hace muy poquito, muy poquito en (la m) y de hecho nuestras lakas son en (la m)

**Lina:** Y por qué en (la m)?

**Karina:** por el canto! Porque de repente (sol m) Nos queda muy.. (voz grave)... muy grave. No sé.. Como para subir un poco más el volumen en el canto, que los hombres tienen muy así... [...] pa cantar, y nosotras aunque le pongamos todo... entonces fue más que nada por esa función, como para cantar más fuerte... Pero no sé, pues hay algunas chicas, de hecho las chicas de Arica que me parece que estaban en (mi m) ellas! parece! Pero en general es en sol... O sea yo por lo menos las conozco en sol menor...(KARINA, entrevista, 2019)

En una de sus composiciones se evidencia varias de las articulaciones que dan fuerza a la comparsa lakitas kullallas como el aprendizaje y resignificación urbana de la cosmovisión o filosofía andina y de los feminismos. La canción que me compartieron en un principio se llamaba cerro blanco, en homenaje al centro de encuentro y al cerro mismo como entidad histórica que conglomeraba diferentes luchas, memorias y prácticas indígenas. Para 2021 me comentaron que la misma canción había tenido unos cambios ahora resignificándola para la defensa del territorio CUERPO, haciendo una denuncia a las violencias patriarcales bajo la consigna NI UNA MENOS.

### **Letra (ni una menos) Lakitas Kullallas**

Esta lucha hoy no termina no vamos a retroceder

Siempre vivas nos queremos ya no hay que temer

Hoy vamos juntas uniendo la voz

y seguiremos gritando ni una menos, con nuestro canto (bis)

A continuación podemos ver un análisis más formal de la canción en su estructura musical.

#### 4.2.1 Análisis formal y descriptivo de la canción “ni una menos”, antes “cerro blanco”

**Tabla n° 3 Análisis formal y descriptivo - Lakitas kullallas**

#### Análisis formal y descriptivo – Lakitas kullallas

Llamada (Preparación)				Circularidad interna Frases pares (dualidad)					B Final		
				A	B	A	B	A	B	A	B
				Instrumental (Lakitas)	Canto	Instrumental (Lakitas)	Canto	Instrumental (Lakitas)	Llamada Final		
campana	Redoblante	Bombo	Platillo	Arca	unísono	Arca	unísono	Arca	Último ataque Juntos todos		
				Ira		Ira		Ira			
Base rítmica				Base rítmica (acompaña) redoblante, bombo, platillos.							
				Campana (llamada) Redoble mantiene Bombo Platillo final							

Movimiento Cíclico por repetición

Cuando hablamos de análisis musical aplicado a la música originaria, debemos ser cuidadosos al momento de escoger qué tipo de análisis hacer ya que podemos reconstruir la música o deconstruirla de manera que el objetivo se pierda. En el siguiente caso optamos por realizar un análisis formal, descriptivo de la interpretación para entender la relación entre la interpretación y la forma musical en sí.

En la tabla 3 podemos apuntar aspectos importantes de la representación musical de cosmovisión andina y su significado en una tropa de lakitas tomando en cuenta en esta ocasión la interpretación de Ni una menos (anterior, cerro blanco) es desarrollada por la tropa *lakitas kullallas*, agrupación femenina de la ciudad metropolitana Santiago de Chile. Es importante resaltar que al momento en que estas músicas originarias migran hacia lo urbano

romperán los paradigmas tanto ceremoniales, como de época, pero al mismo tiempo se respeta el principal objetivo, que es la música en comunidad.

Al realizar el análisis de forma musical presente en el *cuadro* podemos observar que esta interpretación presenta una primera parte de la **preparación o llamada**, un **desarrollo** sobre dos motivos un A como pregunta y un B como respuesta, y un **final**.

### **Preparación o llamada:**

Ésta convoca a los músicos a prepararse para comenzar, en esta parte de la región será importante revisar cuál es la instrumentación que acompaña a esta tropa de lakitas, ya que en distintas regiones altiplánicas puede ser diferente, en este caso como en otras agrupaciones en Chile los instrumentos de base rítmica importantes serán el tambor o caja redoblante, el bombo, la campana, y los platillos, que hacen la preparación para el inicio, el acompañamiento rítmico y la llamada hacia el final.

### **Desarrollo**

Podemos observar que la música consta de dos partes un A y un B que se intercalan entre una interpretación instrumental de la tropa y otra cantada al unísono (una sola voz jugando entre octavas), estas dos partes, están en constante repetición intercalada por un A-B instrumental y un A-B cantado, cada parte interna tiene una repetición de dos veces que es importante dentro de la cosmovisión andina al momento de representar la dualidad, la pregunta- respuesta y la interacción Arca – Ira en la interpretación de lakitas.

### **Final**

La música durará el tiempo que decida la tropa en una constante repetición en cuanto a la forma hasta la aparición del toque de la campana otra vez llamando al final, es curioso observar que, en el final tanto de las frases A y las frases B el juego entre *Arca e Ira* se hace más notorio jugando con la octava de la nota en pregunta y respuesta, en otras tropas y estilos de sikus el final de la ronda tomaría el mismo camino, sin embargo en esta ocasión la tropa solo hace caso al llamado de la campana y en interacción con el bombo y el redoblante se termina sobre la misma terminación de frase de B, para esperar una terminación de todas juntas y dar final al igual con el toque del platillo y la última nota todos juntos.

Hay aspectos importantes a nombrar en la representación de la cosmovisión andina en la interpretación de lakitas mismo en el área urbana, lo primero es la realización de música en

comunidad, la representación y respeto de la forma musical dividida en dos partes, una pregunta y una respuesta, con un llamado al principio y un llamado al final para tocar juntos, otra característica importante es la presencia de lo cíclico en la construcción interna como externa de toda la obra y presente en la interpretación que es lo que caracteriza a las tropas de música originaria del altiplano.

Como uno de los temas principales en las comparsas son los debates acerca de las identidades y sus contradicciones, a continuación intento traer algunos elementos sobre el mestizaje.

### **4.3 Mestizaje en jaque**

Mestizo proviene del latín *mixticius* (mezcla-mixto), es un concepto que tendríamos que desmembrar en su historicidad, es decir desde nuestros territorios, nuestras memorias y nuestros cuerpos a partir de un sentido profundamente crítico. Dentro de nuestro imaginario, bajo un ejercicio de memoria larga y mediana, va apareciendo especialmente en dos momentos claves: en la invasión española-portuguesa y en la formación de las repúblicas, noción de identidad homogeneizante que se extiende en sus ideales dentro del “sentido común”.

Sus usos circunscritos a la colonia y a partir de la ficción de las “razas”, jerarquizaron las poblaciones de acuerdo al modelo de sus invasores Europeos, es decir, en torno a un ideal de hombre, superior-blanco y moderno. Ese horizonte patriarcal, racista y colonial atravesado por los presupuestos filosóficos de la modernidad y la acumulación capitalista con sus ideales de progreso, permearán también los lineamientos ideológicos de la formación de las repúblicas después de las independencias, reflejos que a pesar de confrontaciones, tienen sus reflejos en distintos momentos históricos y se mantienen en nuestra actualidad.

El concepto de mestizo, por su parte, nacería para delimitar a los funcionarios necesarios para la empresa colonial, por ello es un sector social cooptado para incorporarlo a la sociedad colonizadora, respondiendo a las necesidades del régimen dominante, además de abrir más brechas para impedir la cohesión. En ese orden de ideas, como señala el autor Bonfil Batalla, la categoría de indio, negro y mestizo denotan la condición de colonizados, quedan equiparados y homogenizados como inferiores, vencidos, si bien la categoría negro

para nombrar a las poblaciones africanas denotaba falta de humanidad por lo que los colocaría en un lugar aún más inferior que a los indios.

En ese sentido, ante una abigarrada diversidad cultural, es difícil definir las identidades y en este caso específicamente las identidades indígenas bajo uno o pocos criterios. Para ello el autor Bonfil Batalla (1988) señala que algunos intentos de definir lo indio llegaron a su auge en los años 40 y aparecen definiciones a partir del criterio lingüístico o desde la antropología como contraste con la cultura dominante. Aunque esos criterios siguen siendo insuficientes como lo vemos con el ejemplo de Paraguay, en donde a pesar de que el guaraní también es lengua oficial y gran parte de la población lo habla no todos se identifican como indígenas (BATALLA, BONFIL, 1988).

La construcción de las repúblicas latinoamericanas tienen una deuda de largo alcance con los pueblos indígenas y otros grupos étnicos como los afrodescendientes y pueblos rom, pues lejos de mejorar la calidad de vida o mínimamente garantizar la autonomía o soberanía, sostuvieron la idea casi evolucionista de que esas diferencias deberían matizarse lo máximo posible para acercarse más a un ideal de ciudadano moderno.

Por ejemplo Simón Bolívar bajo la intención de tornar a los indios ciudadanos iguales, buscó abolir la propiedad colectiva, o San Martín, que promulgó que en Perú no deberían ser llamados de indios ni naturales, sino ciudadanos ( p.106), o más tarde en Bolivia que después de las transformaciones propuestas por la revolución de 1952 se decretó que los indígenas desde ese momento serían llamados de campesinos (MAYBURY, DAVID, 1984).

Así, las repúblicas reproduciendo la ideología desarrollista, ven a los grupos étnicos como un obstáculo para el progreso, mientras la apropiación de tierra caen en manos de capitales extranjeros o grandes latifundistas, (pues muy lejos están de ser bienes comunes para todos los ciudadanos) y ello es el denominador común, mientras se siguen reproduciendo discursos e ideales racistas que legitimen la apropiación de tierra y despojos.

Dicho proceso de formación de los Estados posindependencia, en la práctica se propuso eliminar a los pueblos indígenas y ello se extendió hasta hasta finales del siglo XX, (aunque de diferentes formas lo seguimos presenciando). Las tácticas coloniales ancladas a dispositivos como el colonialismo interno han relegado lo indio a lo arcaico a lo “originario” o ha quedado oculto tras discursos como el de la hibridación en donde se blanquea, homogeniza, despolitiza y sobretodo no considera la coexistencia/resistencia y coetaneidad de alteridades que manifiestan una propia modernidad, una modernidad indígena.

Ello quiere decir que lo indio no se encaja en una identidad rígida (Cusicanqui, Silvia,

2010) Para la misma autora (CUSICANQUI, SILVIA, 2015) el mestizaje puede entenderse como una forma ideológica de larga duración que configura prácticas de autodesprecio, como un ideograma<sup>76</sup>, una representación de la ideología en las personas que se materializa en una identidad piramidal eurocéntrica y colonial que permitió plasmar la ciudadanización forzada combinada con una visión telurista y ornamental del indio en el discurso oficial, definición que ella convoca para repensar desde una arqueología contemporánea el horizonte histórico de la Bolivia moderna proclamada tras la revolución del 1952. Lo que aplicaría, con sus especificidades a varios otros territorios Latinoamericanos.

Su teorización sobre el mestizaje responde a una reconceptualización de lo indio y lo mestizo, pues las tácticas coloniales ancladas a dispositivos como el *colonialismo interno* han relegado lo indio a lo arcaico a lo “originario” o ha quedado oculto tras discursos como el de la hibridación en donde se blanquea, homogeniza, despolitiza y sobretodo no considera la coexistencia/resistencia y coetaneidad de alteridades que manifiestan una propia modernidad, una *modernidad indígena*. Ello quiere decir que lo indio no se encaja en una identidad rígida.

Así, para pensar lo indio y el discurso del mestizaje Silvia Cusicanqui (Socióloga y activista Boliviana) encuentra en la lengua Aymara (parte fundamental de su identificación) el concepto ch'ixi, que denomina un color donde coexisten dos o más colores. Da el ejemplo de un gris jaspeado conformado por el negro y el blanco que nunca se mezclan ni se mimetizan sino se yuxtaponen, y lo considera una alternativa para pensar identidades que conjugan opuestos sin subordinar y que no buscan una comunión sin problematizar ni una síntesis superior y englobante.

Por otro lado, y también sobre el colonialismo, para Fanon (1952) los procesos de dominación en las colonias no corresponden solamente a la sumisión económica, sino más bien es la relación entre la interiorización /epidermización de inferioridad y el control y explotación económica lo que compone el complejo de inferioridad del colonizado. Para su estudio parte desde las subjetividades de lxs oprimidxs a partir de análisis psicológicos (sin abandonar el carácter materialista) en donde propone hacer procesos de sociogénesis para comprender la constitución del hombre colonizado, pues la colonización modifica al ser.

El autor parte de un pensamiento situado (Siglo XX, Martinica, e identificación con lxs antillanxs), sus objetivos fueron: hacer un sociodiagnóstico de lxs oprimidxs, determinar las tendencias del doble narcisismo Nandy/self, la visión ficcional sobre sí mismxs y sobretodo

---

<sup>76</sup> Cusicanqui ha tomado este concepto del trabajo de Luis H. Antezana (1983), quien seguramente también la tomó a su vez de la semiótica francesa” En (Cusicanqui, 2015).

liberar al hombre de color de sí mismo, pues las presentaciones de las razas en el proceso colonial generan complejos psicoexistenciales relacionadas por ejemplo con la imposición de otra lenguas y su relación con las elecciones identitarias. Hablar significa asumir una cultura en donde lxs colonizadxs fuimos sometidxs a procesos de emblanquecimiento y alienación tomando como ideal al “hombre civilizado, blanco, europeo” pues siendo más blanco sería menos salvaje.

Dicho proceso histórico, comenzado en la modernidad y desde la invasión fue articulando varias dinámicas como relaciones entre centros de poder y sus periferias, lo que configuró comportamientos patológicos, infantilización del negro (y de los otros pueblos colonizados), procesos de asimilación, paternalismos, emblanquecimientos que se sujetan a la jerarquía blanco/negro, lo que a su vez genera la folclorización, sexualización y animalización que finalmente legitima la esclavitud en todo ámbito. Dicho entramado de acontecimientos generan, lo que él denomina como la tripode de la neurosis: Angustia, agresividad, no valorización y una relación compleja de inferioridad entre la psicosis, traumatismo y una estructura racista, estructura que permea todas las sociedades. Para Fanon en el proceso de liberación, lxs sujetxs colonizadxs deben tomar conciencia de la posibilidad de existir.

Para Fausto Reinaga, en *La Revolución India* (1970) el colonialismo mental es lo que persiste de los vestigios europeizantes, por lo cual enfatiza en el potencial de las crisis de la existencia para identificar al *ser falseado colonial*. Su objetivo principal (objetivos colectivos), es la liberación del indio. No es en vano que sea uno de los intelectuales que formularon el pensamiento indianista en la década de 1960, colocando a los indios como sujetos políticos centrales de la revolución y articulados a la memoria histórica que realza las luchas anticoloniales y a figuras como Tupac Katari y Bartolina Sisa.

#### **4.4 LA CONSTRUCCIÓN Y FORTALECIMIENTO DE LA COMUNIDAD Y LO COMUNITARIO**

A partir de todo lo anterior, podemos ver cómo la práctica lakita en los casos vistos y en el caso de las lakitas kullallas, va configurando encuentros en donde los trabajos por las memorias es tomado como un *bien común* que transforma las concepciones de la realidad y atraviesa las prácticas concretas, defendiendo territorios y pautas que se contraponen a varios mandatos del neoliberalismo y colonialismo. Para Federicci, es importante comprender lo que

entendemos como “bien común” especialmente los medios materiales de interés colectivo que articulen los lazos de apoyo mutuo

La primera lección que tenemos que aprender de estas luchas es el hecho de que el «bien común» es la puesta en común de los medios materiales y supone el mecanismo primordial por el cual se crea el interés colectivo y los lazos de apoyo mutuo. También supone la primera línea de resistencia frente a una vida de esclavitud, ya sea en los ejércitos, los prostíbulos o los talleres clandestinos (FEDERICCI, 2012; p. 253)

Si consideramos a las luchas por lo común tanto como categoría de análisis, como una de las posibles perspectivas de acción concreta ante nuestra actualidad atravesada por las depredaciones neoliberales en donde la historia y la memoria también deben ser vistas como bienes comunes ante su mercantilización y apropiación en la sociedad del espectáculo, podemos interpretar que, como nos dice (Debord, 1967) será la cultura articulada a los procesos de producción y reproducción la que también jugará un papel importante, en especial si lo pensamos desde los medios de comunicación como otra variable de las configuraciones del poder que se articula a la hegemonía y a las dinámicas de producción del capitalismo y con el colonialismo interno que siempre han usado sus mecanismos de encubrimiento, por lo que insisto en la articulación entre cultura memoria y resistencia como una forma de trabajar y luchar por las historias marginadas como bien común, al saber que es un campo de disputa articulado a narrativas de poder en donde el espectáculo es una de ellas.

La sociedad del espectáculo, como fenómeno, es un resultado de la sociedad capitalista que representa a la economía desarrollándose por sí misma, produciendo las cosas y objetivando infielmente los productores, es una organización de la apariencia, un tipo de sub-comunicación atravesado por los modelos de vida socialmente dominantes, lo que finalmente la convierte en un mecanismo capitalista/neoliberal de apropiación ya no sólo del trabajo sino también de la historia (DEBORD, 1967).

La relación entre mercancía y fetichismo se cumple fielmente en el espectáculo, las narrativas mismas son fetiches y mercancías al mismo tiempo, por lo cual es absolutamente dogmático al mismo tiempo que no puede reposar en argumentos sólidos.

Por otro lado, la relación dialéctica entre mercancía del mundo y el mundo de la mercancía y fundamentalmente la separación entre producción, reproducción y consumo crea tipos de alienación en forma de sucesión de fragmentos

La brecha abierta entre producción, reproducción y consumo nos conduce a ignorar las condiciones bajo las cuales han sido producidas las mercancías que comemos, con las que nos vestimos o trabajamos, además de su coste social y medioambiental y el destino de las poblaciones sobre las que se arrojan todos los desperdicios que producimos. (FEDERICCI, 2018, P. 254)

Ello nos hace preguntarnos sobre las negaciones e irresponsabilidades de nuestras acciones dentro de las estructuras depredadoras que sostienen las divisiones sociales del trabajo que organiza el capitalismo, en donde cada vez se ensancha más la brecha entre lo que es producido y lo que es consumido (que aplica para el entretenimiento) y por tanto aumenta la alienación o ceguera ante la muerte (inclusive para la historia-memoria) que cubre los productos que aceptamos consumir

En otras palabras, necesitamos superar el estado de negación constante y de irresponsabilidad en relación a las consecuencias de nuestras acciones, resultado de las estructuras destructivas sobre las que se organiza la división social del trabajo dentro del capitalismo; sin eso, la producción de nuestra vida se transforma, inevitablemente, en la producción de muerte para otros. Como señala Mies, la globalización ha empeorado esta crisis, ensanchando la distancia entre lo que es producido y lo que es consumido intensificando de esta manera, pese al aumento en apariencia de la interconectividad global, nuestra ceguera frente a la sangre que cubre los alimentos que consumimos, las ropas que vestimos, y los ordenadores con los que nos comunicamos, (FEDERICI, 2018, P. 254)

Finalmente el espectáculo como proyección de ideales inmediatistas, lineales, superficiales y “universales” (patriarcales, capitalistas, neoliberales), como sustitución del pasado-memoria, se articula a formas de la vida individual-cotidiana, sin lenguaje, sin conceptos y sin acceso crítico al pasado (DEBORD, 1967); dinámicas, ya articuladas por varias formas del colonialismo.

Ahora lo que entendemos como música<sup>77</sup> más allá de su etimología occidental, configura la forma en la que los seres humanos organizamos los sonidos significativa, emocional y estéticamente, en donde resignificamos colectivamente elementos intrínsecos de nuestra existencia (QUINTERO, 1998).

Lo cierto es que en la era del capital no es coincidencia su importancia para la industria del entretenimiento y, su complicidad en el mantenimiento del status-quo, pues como mercancía, termina representando a las relaciones sociales unificadas en el fetiche, el signo y el dinero, dice Attali:

---

<sup>77</sup> La palabra griega Mousikós está conformada por Mousa y por el sufijo Ikós. Mousikós, así como su femenino Mousiké, indican expresamente lo relativo a la Musa, y por consiguiente, a su Mito. Isidoro refrenda esta arcaica etimología poniendo de relevancia lo remoto de la tradición, sus implicaciones vocales y su conexión con la memoria: Música es la destreza en la modulación, consistente en el sonido y el canto. Se llama música por derivar de “Musa”. El nombre de las Musas, tiene su origen en másai, es decir “buscar”, ya que por ellas, según creyeron los antiguos, se buscaba la vitalidad de los poemas y la modulación de la voz. Sus cantos, siendo cosa que entra por los sentidos, se remontan a la noche de los tiempos, y se transmiten por tradición. De ahí que los poetas hayan imaginado a las Musas como hijas de Júpiter y de Memoria, pues si sus sonos no se grabaran en la memoria, se perderían, porque no pueden recogerse por escrito (Etimologías, III: 15, en Galvez, Gabriel, 2015).

La música, disfrute inmaterial convertido en mercancía, viene a anunciar una sociedad del signo, de lo inmaterial vendido, de la relación social unificada en el dinero. (ATTALI, 1995)

Por otro lado, existen maneras que exceden la forma mercancía en la música vinculándola a otros deseos de construcción de *lo común* como se intentó reflexionar a lo largo del texto. En ese sentido, para Raquel Gutierrez Aguilar (2005) esta lógica de *lo común* son formas de lo político no Estado céntricas que pueden caracterizarse por desestabilizar capacidades de mando e imposición del capital y del Estado, ampliando y pluralizando múltiples capacidades sociales de intervención y decisión sobre asuntos públicos. Con ello se refiere a prácticas concretas ubicadas temporal, geográfica e históricamente.

Ahora, sobre la producción de lo común, que también nombra como el contenido de la política en femenino<sup>78</sup> es importante resaltar que está siendo fortalecido por luchas indígenas y particularmente de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, México, Guatemala y Chile. En donde se contraponen a las lógicas de la propiedad privada, caracterizado por acciones colectivas de producción, apropiación y reapropiación de lo que hay y existe, de lo creado y generado por la Pachamama y también de lo creado por hombres y mujeres en esfuerzo común. Para ello trae la experiencia de los sistemas comunitario de agua potable en Cochabamba durante lo que llamaron la guerra del agua, en donde se privatizaría el agua. En nuestro caso el hecho de tomar a la música como vehículo pero donde las memorias y defensas de los territorios-cuerpos son el eje de defensa principal, configuran formas de cohesión y luchas por lo común haciendo resistencia a la plena individualización neoliberal.

---

<sup>78</sup> Es en femenino por no estar centrada en el Estado y el capital históricamente dominado por el poder masculino

## 5. CONSIDERACIONES FINALES

En esta disertación reflexioné sobre la práctica Lakita en Chile, especialmente sobre la práctica urbana que se desarrolló en Santiago y que con sus particularidades en la ciudad hizo germinar proyectos como la comparsa Lakitas kullallas. En el desarrollo del texto escribí desde la historia social de ésta práctica sobre tres horizontes históricos que corresponden a lo que considero 3 momentos de inflexión social, política y económica cruciales para comprender el presente/pasado de la práctica y de lxs personas que como agentes activos mantienen viva esta expresión cultural andina. En todo el texto trabajé desde una perspectiva dialéctica en donde además de describir los mecanismos de opresión capitalista y patriarcal, enfatice en las formas de resistencia.

El primer momento al que me refiero es el ciclo de expansión del salitre que se solidificó tras la guerra del pacífico y cuyos trabajadores eran primordialmente indígenas andinos, quienes han desarrollado las prácticas festivas y rituales de los aerófonos que luego conocemos como lakitas en los territorios que se estaban consolidando como “nación Chilena”, con la decadencia de la exportación de este nitrato comienzan masivas migraciones hacia ciudades metropolitanas como Santiago especialmente después de la década de 1950.

El segundo horizonte histórico es la dictadura de Pinochet que con su aparato represivo del Estado impuso su versión nacionalista de la cultura censurando gran parte de las expresiones culturales que desde su visión ideológica fueran en contra de su proyecto autoritario y anticomunista. En ese sentido fueron perseguidas y censuradas las prácticas musicales andinas especialmente las comparsas de lakitas al ser relacionadas con el comunismo mientras se implantaba un régimen neoliberal que atravesó todas las estructuras sociales incluyendo la cultura y por lo tanto las subjetividades, enalteciendo una visión del progreso dentro del sistema mundo y afianzando el carácter dependiente de la nación con respecto al norte global.

El tercer horizonte, corresponde al estallido social de 2019 cuyas demandas

aglomeraban el rechazo a las permanencias de la constitución de la dictadura y por ende al neoliberalismo. En ese sentido en cada capítulo enfatice en las relaciones entre los contextos sociopolíticos y las prácticas culturales, además de colocar y visibilizar en términos no androcéntricos diferentes fuentes sobre las acciones de las mujeres en cada horizonte y en la propia práctica lakita que es el tema central. Por lo cuál, en el tercer capítulo me centré en la trayectoria de las lakitas kullallas en diálogo con otras comparsas con las cuales pude compartir, observar o conversar como lo son las lakitas sin nombre de Santiago y las lakitas Matriasaya.

Dentro de las experiencias de mujeres que se expresan a partir de la práctica lakita, como una variante mestiza del sikuri, se resaltó el interés por cuestionar las identidades emblanquecidas de la metrópoli, por iniciar trabajos de la memoria en donde conocer la cosmovisión o filosofía andina y los feminismos en diálogo atraviesan sus identidades y su vínculo con la tierra, con lxs otrxs y con la historia, recreando nuevas formas de hacer comunidad, colocando en práctica acciones antipatriarcales en los vínculos entre mujeres y disidencias en la creación musical y la vida social en general. Sus acciones colectivas cuestionan los roles de las mujeres y lo femenino en la música tradicional, las *estructuras patriarcales*, las relaciones entre tradición y coyuntura, entre música y política, música e identidad, música-territorio, música y *memoria*.

Las lakitas kullallas hacen parte del crecimiento de comparsas formadas por mujeres y disidencias que convergen en querer afianzar los lazos entre mujeres y proponer otras formas de articulación del poder, en donde la práctica lakita forma un tipo de vehículo de cuestionamiento de transformación del ser y su relación con los otros, con la tierra, con el funcionamiento de la vida y con la historia. Además de colocar debates importantes sobre el genocidio indígena y sobre los posicionamientos que como mestizos o desde identidades castradas se pueden tomar y ejercer para defender pautas a favor de la vida y en contra de una hegemonía individualizante y patriarcal.

En ese sentido pude identificar como potencialidades y prácticas contrahegemónicas al neoliberalismo patriarcal, el deseo y el esfuerzo de hacer comunidad y tener objetivos comunes como comparsas, yendo en contra de la plena individualización de la vida y las pautas sociales. Por ejemplo, el hecho de que se intente colectivizar el cuidado de lxs niñxs en comunidad es muy importante, pues el ideal patriarcal del héroe solitario que puede con todo

también se relaciona con la ideología neoliberal del individuo consumidor como eje central del sistema, fragmentando a los actores sociales y atomizando las rebeldías. La socialización de los cuidados de forma comunitaria tiende a desnaturalizar el papel de las madres aportando a su papel activo y creativo y no relegándolas al espacio privado. La comunidad como deseo y horizonte, requiere pensar y reflexionar sobre las estructuras de poder y sobretodo de activar micropolíticas desde la cotidianidad para ir fortaleciendo transformaciones sociales a gran escala, valorando y generando redes de apoyo, reflexión y acción con respecto a los cuidados y los trabajos invisibilizados y desvalorizados generalmente realizados por mujeres y disidencias.

También, la expresión y reivindicación mítica andina del sereno, como espíritu dual ayuda a relacionarse con las identidades de una forma no estática, reivindicando las dualidades masculina femenina, vida, muerte, silencio, sonido y su interrelación como unidad, ello se vuelve potente al deconstruir el binarismo y construir comunidad más allá de ese binarismo precisamente, además de incentivar el aprendizaje y las búsquedas sobre las trayectorias históricas y filosóficas, en este caso de lxs indígenas andinxs especialmente aymaras y sus sincretismos con gentes de las pampas en el ciclo del salitre en el que fueron trabajadores mineros, para el caso de los lakitas de Chile.

Otra potencialidad es la ocupación de espacios públicos mayoritariamente masculinos a través de la historia, y no solo como mujeres individualizadas, sino que como una comunidad con pautas y luchas compartidas. Dentro de dichas luchas se encuentra la defensa de los territorios y de la vida, pasando por los posicionamientos políticos, sociales e ideológicos que se articulan para defender la justicia histórica hacia las poblaciones indígenas en resistencia, lxs trabajadorxs explotados y las mujeres y disidencias masacradas con tácticas de control de baja intensidad o con la gravedad de la violencia machista que sigue matando y dejando impunes a los feminicidas.

La conexión con la tierra es otra importante potencialidad ya que al vivir en zonas urbanas existe una gran alienación con el contacto con los territorios y la producción de la vida, sea la producción de alimentos o el cuidado del agua por ejemplo. En el caso de las comparsas por participar de encuentros agrofestivos, se acercan a los ciclos agrícolas y sus lógicas de siembra cuidado y cosecha, comprendiendo el tiempo relacionado a los ciclos de la vida y la tierra y no solamente del capital.

En términos musicales se relacionan con una ejecución del sonido de forma dual, trabajando precisamente el tejido comunitario a través de la cosmo-audición. Ello funciona como una práctica de incentivo al trabajo comunitario, el apoyo mutuo y lo colectivo para construir una unidad sincronizada que en este caso sería la pieza musical. Por otro lado, también rescatan repertorios populares, sus letras y su organización sonora. Además de recuperar los fundamentos históricos y filosóficos y sus sincretizaciones en varios de los territorios y fiestas tradicionales de encuentro de estas comparsas.

Desde sus las prácticas de lakitas kullallas también fue posible observar su papel para la defensa del cerro blanco, los encuentros en los días de la mujer indígena, la participación en marchas en contra del neoliberalismo y los resquicios de la dictadura y la creatividad feminista.

## REFERENCIAS

ALBAREZ GOMEZ, NATALIA. El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política” en Revista de Estudios Sociales Contemporáneos n° 15, IMESC-IDEHESI/Conicet, Universidad Nacional De Cuyo, 2016, pp. 150-160

ARAYA, CASTILLO. AL COMPÁS DE UN DANZAR TELÚRICO. PAMPINOS E INDÍGENAS EN LA FIESTA DE LA VIRGEN DE LA TIRANA, 1900-1950. EN: MIRANDA, Sergio González (Comp.). La sociedad del salitre. Protagonistas, migraciones, cultura urbana y espacios públicos. Santiago: RIL Editores, 2013. Resenha de: ESPINOZA, Militza Flores. Tiempo Histórico. Santiago

ARTAZA BARRIOS, PABLO. *El anarquismo Tarapaqueño y la huelga de 1907: Apostoles o lideres?. A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique, 1998 Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-73365.html> . Accedido en 13/08/2022.*

ÁVILA, INOSTROZA. “¿CUERPO DE CUERPOS?: La experiencia de la etnocorporeidad (concepto del cuerpo integral según la cosmogonía étnica en particular) en la música de lakita” (2012)

ÁVILA, INOSTROZA. LAKITAS DE SANTIAGO BAJO DICTADURA MILITAR: El caso de cómo surge el siku metropolitano como formato lakita en ajinacaycu. (2013)

BATALLA, Bonfil Guillermo. El concepto de Indio en América: Una categoría de la situación colonial, en Identidad y pluralismo cultural en América Latina. México, Octubre de 1988.

BRAVO, ELIZONDO, PEDRO. *SANTA MARIA DE IQUIQUE 1907: dOCUMENTOS PARA SU HISTORIA. Camanchaca /Taller de Estudios Regionales. Iquique : El Taller, 1990-(Iquique : El Salitre)4 nos., n° 5 (1987)*

CABNAL Lorena, ACSUR-Las Segovias. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Disponible en: <https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Feminismos-diversos-feminismo-comunitario.pdf>

CARRASCO, GUTIERREZ, 2014, Remolinos de la pampa. Industria salitrera y movimientos de mujeres (1910-1930). N° 48 / 2014, pp. 157 - 174 Estudios Atacameños Arqueología y Antropología Surandinas

CARVALHAR, PEDLOWSKI. Acampamentos do MST e sua importância na formação da identidade do Sem Terra. 2014

COSPITO, GIUSEPPE. Hegemonía. Diccionario Gramsciano. Guido Liguori e Pasquale Voza, Ed. Boitempo. 2018, pp. 722-728.

CURIEL / FALQUET (Compiladoras). EL PATRIARCADO AL DESNUDO. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu. Primera edición en castellano 2005 Edición: Brecha Lésbica

DEBORD GUY. La sociedad del espectáculo, 1967.

DONOSO FRITZ, KAREN. EL "APAGÓN CULTURAL" EN CHILE: políticas culturales y censura en la dictadura de Pinochet 1973-1983. Outros Tempos, vol. 10, n.16, 2013 p. 104-129. ISSN:1808-8031

FALQUET, JULES. Pax neoliberalia: perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres. -1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva, 2017.

FALQUET, JULES. Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización / Jules Falquet; trs. Rosario Galo Montoya y Olga L. González. – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2011.

FANON, FRANZ. Piel negra máscaras blancas, 1952.

FEDERICI, Silvia. Calibán y la Bruja: Mujeres, Cuerpo y Acumulación originaria. Ediciones tinta limón 2015.

FEDERICI, SILVIA. Patriarcado del salario. Traficantes de sueños, 2018.

GALINDO, María. No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización. Bolivia: Mujeres Creando, 2010

GONZÁLEZ MIRANDA, SERGIO . de espacio heterológico a posición estratégica: el papel político de la cocina pampina en la minería del nitrato chileno. el caso de "la huelga de las cocinas apagadas" (1918-1946). Estud. atacam. no.48 San Pedro de Atacama nov. 2014

GONZÁLEZ PIZARRO, José Antonio . La Industria del Salitre antes de la Primera Guerra Mundial. Dos Impresiones Contemporáneas sobre su Economía y Futuro \*Perfiles Económicos N°4, Diciembre 2017, pp. 91-116, ISSN 0719-756X

GARGALLO, FRANCESCA. Ideas feministas latinoamericanas. historia de las ideas. Ciudad de México. 2006.

HARVEY, DAVID. A brief history of capitalism. 2005. Traducción al español, VARELA, ANA. Breve historia del neoliberalismo. Ediciones Akal, Madrid España. 2007.

HINER, LOPEZ, BADILLA. ¿El neoliberalismo nace y muere en Chile? Reflexiones sobre el 18-O desde perspectivas feministas. Vol. 25 N° 2 - Maio/Agosto de 2021

HIRATA, HELENA. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Dossiê - Trabalho e Gênero : Controvérsias** • Tempo soc. 26 (1) • Jun 2014

IBARRA, MIGUEL. Universidad de Chile - Facultad de Artes, Tesis de maestría: *Zampoña, lakita y sikuri en santiago de chile: trenzados y contrapuntos en la construcción de sonoridades andinas en y desde el espacio urbano metropolitano*, 2016.

LUMALDO, JULIANA. Mujer sikuri blog. 2008. Disponible en: <http://mujersikuri.blogspot.com/>

MAYBURY LEWIS, DAVID. Vivendo Leviotô: Grupos Étnicos e o Estado. 1984

MBEMBE, ACHILLE. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Em revista do ppgav/eba/ufrj. n 32. 2016

MINAYO, DE SOUZA, DESLANDES, CRUZ NETO, GOMES. PESQUISA SOCIAL: Teoria, método e criatividade. 1992.

MORA-RÍOS, Lina Sofia. LUCHAS POR LO COMÚN: Trayectorias de vida y colectivos de mujeres migrantes en la ciudad de São Paulo. 2018. 124 pgs. Trabajo de Conclusión de Curso de graduación en Ciencia Política y Sociología - Sociedad, Estado y Política en América Latina. Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz de Iguaçu, 2018.

MORA-RÍOS, Lina Sofia. Movimento da liberdade: Lutas pela terra- memórias do acampamento

Sebastião Camargo Experiencias de enseñanza-aprendizaje en conmemoración al centenario de Paulo Freire con jóvenes y adolescentes en el campamento del MST Sebastião Camargo-São Miguel do Iguaçu en tiempos de pandemia. 2021. 43 pág. Trabajo de conclusión de la Especialização em ensino de História e América Latina. Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz de Iguaçu, 2021.

MUÑOZ BARROS, Francisco J. VERNAL ALFARO, Manuel. “Cancionero tradicional de Lakitas”. bajo licencia Creative Commons. Antofagasta, Chile Agosto de 2013

PAREDES Julieta, GUZMAN Adriana. El tejido de la Rebeldía. Que es el feminismo comunitario Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/270147732/Julietta-Paredes-Adriana-Guzman-El-tejido-de-la-Rebeldia-Que-es-el-feminismo-comunitario-pdf>

PIRES, FERREIRA JERUSA. Cultura é memória. En: Revista USP. São Paulo (24): 114- 120. dezembro/fevereiro. 1994/95.

PUELLO SOCARRÁS, JOSÉ. LA ÉPOCA DE LOS “POST”? CONFLICTO SOCIAL-ARMADO, ACUERDOS DE PAZ Y ANOCRACIA NEOLIBERAL EN COLOMBIA. NOVA ET VÉTERA, ISSN-E 0123-2614, N°. 24, 2015, PÁGS. 18-35

PRECIADO, PAUL. Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce. ANAGRAMA. 2019

RAMAZZINI, ANA. La refuncionalización del patriarcado capitalista-neoliberal como estructura ideológica hegemónica: Análisis de sus expresiones en el Currículum Nacional Base (CNB) del Segundo Ciclo de Primaria. Tesis de Maestría, universidad de san carlos de guatemala escuela de ciencia política departamento de estudios de postgrado maestría en investigación de política y sociedad, 2013

REINAGA, FAUSTO. La revolución india, 1970.

RIVERA CUSICANQUI. c’hixinakax utxiwa Buenos Aires: Tinta Limón. 2010.

RIVERA CUSICANQUI, S. Sociología de la imagen. Buenos Aires: Tinta Limón. 2015.

SANCHEZ, HUARINGA. Los primeros instrumentos musicales precolombinos: La Flauta de pan andina o la “antara”. En Arqueología y sociedad N° 29, 2015: 461-494.

SANCHEZ, HUARINGA. RELACIONES DE GÉNERO EN LOS CONJUNTOS DE SIKURIS DE LIMA: La mujer sikuri. “La flauta de pan andina: Los sikuris metropolitanos, urbanos o limeños” (2013).

SANCHES, CARLOS. Organización, arte, identidad e ideología en los grupos de sikuris metropolitanos: Procesos sociales y de cultura juvenil en Lima (1980-2000)

SIPPA, Mariela Loreto Pizarro. Mujeres en la música tradicional: inclusión y participación en el contexto urbano - Lakitas Matriasaya, Ilú Oba de Min. 2019. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/84/84131/tde-10122019-162306/>.

SOTO CÁRDENAS, A., *Influencia británica en el salitre: origen naturaleza y decadencia*, Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1998, p. 71

TAVERA LIZARDO. Arqueología del Perú. Disponible en: <https://www.oocities.org/athens/acropolis/9071/cronos.htm>

TOUSSAINT, ERIC . Sesenta aniversario de Bretton Woods El apoyo del Banco Mundial y del FMI a las dictaduras. (CADTM) 2004

VILCHES, REES, SILVA. arqueología de asentamientos salitreros en la región de antofagasta (1880-1930): síntesis y perspectivas (1880-1930): SUMMARY AND PERSPECTIVES Volumen 40, N° 1, 2008. Páginas 19-3019 Chungara, Revista de Antropología Chilena

WARMIS SIKURIS. Disponible en: <https://www.facebook.com/warmisikuris>