UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

LA PRESENCIA DE LO OMITIDO

El devenir de la tradición costera en Atacama

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Autor: Manuel Escobar Maldonado
Profesor Guía: José Luis Martínez Cereceda

Santiago, Enero 2012

INDICE

AGRADECIMIENTOS 2

I. APERTURA 3
Lo que fuera un puerto 6
Decisiones iniciales 9

II. HABITAR LA COSTA 13
Conocimiento y conquista prehistórica del océano 14
Post contacto europeo
La Formación de un prototipo: S. XVI a mediados del XVIII 19
Etnónimos 31
Migraciones mineras: S. XIX y la primera parte del XX 41
Las raíces del traspaso, faluchos en la bahía 51
Caracterización cultural 63

III. LA PRESENCIA DE LO OMITIDO 72
El desierto costero y las estructuras que lo vienen construyendo 75
La construcción del espacio 79
Habitus costero: los flujos invisibles de la continuidad 81

IV. LA CONDICIÓN MESTIZA 86
Revisión de conceptos 87
A partir de la condición mestiza 94
Lineamientos para una articulación de los conceptos tratados 101

V. CIERRE 104

VI. BIBLIOGRAFÍA 111

AGRADECIMIENTOS

A las personas de la costa desértica, que me han enseñado sus historias y a conocer su entorno. Su ayuda ha sido fundamental para realizar este trabajo.
A Victoria Castro, por su constante generosidad y paciencia, que han sido un impulso.
A Daniela por sus traducciones del francés, pero sobre todo por haberme acompañado en el último tramo de esta labor, que a veces parecía infinita.

I. APERTURA[1]

El 2005 fui invitado a participar en el proyecto Fondecyt "El desierto costero y sus vinculaciones con las tierras altas. De Cobija a Calama", dirigido por la profesora Victoria Castro, arqueóloga de la Universidad de Chile. El proyecto, de carácter multidisciplinario, integró perspectivas arqueológicas y antropológicas. Dentro de ese marco, mi aporte fue realizar una etnografía que tuvo como objetivo generar conocimientos acerca de la población que habita Cobija (22° 33' Lat. Sur y 70° 16' Long. Oeste)[2], sus formas de subsistencia, percepciones y disposiciones, e intentar reconocer posibles líneas de continuidad o discontinuidad con las poblaciones que residieron antiguamente en el lugar.

A partir de este objetivo, contribuí a la investigación arqueológica con información que pudiera ser útil a sus análisis, describiendo algunos saberes actuales de los habitantes de la costa, y específicamente para la investigación antropológica, me aboqué a estudiar el modo de vida de un orillero, nombre local de quien explota la franja intermareal a lo largo, recolectando algas, mariscos y cazando pulpos. Mediante el ejercicio etnográfico, pude conocer el modo de vida orillero y reflexionar acerca de sus particularidades, en especial su capacidad de transitar entre las pautas socioculturales contemporáneas y su vida costera, que se presentaba similar a lo que había estudiado en las fuentes arqueológicas, etnohistóricas e históricas.

De esa forma, establecí vínculos entre los modos de vida de los habitantes originarios y el del orillero, lo que me llevó en ese momento, en consecuencia a la investigación y los resultados obtenidos, a proponer que se considerara a partir del modo de subsistencia de este individuo, como un tipo de cazador recolector contemporáneo (Escobar 2007). Allí reconocía –intentando alejar apreciaciones exotistas—, un sujeto que no era descendiente directo de la población indígena local, dependiente de las redes económicas y socioculturales contemporáneas, pero que mantenía vínculos con modos de vida ancestrales, y que según mi interpretación, lo convertían en integrante activo de la milenaria tradición costera del Norte Grande.

El estudio satisfizo los objetivos planteados, pero también dejó abiertas líneas de investigación que expandían los bordes iniciales de éste hacia una investigación mayor, la que he podido continuar en otros proyectos de investigación en la costa desértica[3], donde he conocido más trabajadores marinos, con quienes he seguido aprendiendo sobre sus modos de vida y su devenir histórico. Asimismo, en trabajos de consultoría me he relacionado con poblaciones del centro norte del país, tanto del interior como de

---

[1] Esta tesis ha sido financiada por los proyectos Fondecyt 1050991 y 1100951, ambos dirigidos por Victoria Castro Rojas.

[2] Caleta ubicada en la costa de la región de Antofagasta, antiguamente puerto principal de Bolivia (Fig. 1).

[3] Fondecyt 1080666 "Aproximaciones a la historia minero-metalúrgica indígena en la costa desértica del norte de Chile: localidades de Taltal y Paposo" y n° 1110196 "Cazadores-Recolectores, pescadores y mineros del período arcaico en la costa de Taltal, Norte de Chile". Ambos dirigidos por el arqueólogo Diego Salazar. Y Fondecyt n° 1100951, "Del período Formativo al Tardío en la costa de Antofagasta. Cronología e interrelaciones con las tierras altas". Dirigido por Victoria Castro.

la costa, de quienes conocía su histórica influencia en la conformación de los habitantes actuales de la región de Antofagasta, especialmente los costeros –dato fundamental—, lo que pude confirmar con entrevistas a personas involucradas en ese proceso, lo que incentivó aún más la continuidad de la investigación.

Fig. 1 Mapa de la costa atacameña y sus localidades principales, entre ellas Cobija. Foto tomada del catálogo de la exposición "Pescadores de la Niebla. Los changos y sus ancestros" del Museo de Arte Precolombino. Santiago de Chile, 2008.

Es en esa dirección que el trabajo ha continuado. A partir de la propuesta, y ahora pregunta, de cómo individuos que no son descendientes directos de los pueblos originarios del lugar, pueden ser considerados integrantes de una misma tradición. Lo que he podido sostener al estudiar y comparar distintas fuentes de estudio, que muestran puntos de confluencia en este sentido, revelando una tradicional forma de habitar, que se extiende a lo largo del tiempo y a través de las distintas poblaciones que han residido en este litoral. Sin embargo, es preciso ahondar en algunos acontecimientos y fundamentar teóricamente otros, para comprender cómo se sucede ese proceso que muestran las fuentes y poder dar un mayor peso a las ideas planteadas.

En este sentido, como se verá más adelante, la mayoría de los trabajos existentes entregan una perspectiva más bien histórico antropológica, referida y acotada a las poblaciones prehispánicas, las que terminan indicando simplemente su progresiva e inevitable desaparición. Son excepcionales los que estudian lo que devino luego y además entran sólo tangencialmente al tema (Bittman 1977). Asimismo, existe una escasez de trabajos referidos a las poblaciones actuales (Contreras 2010; Escobar 2007, 2008), los que tampoco han desarrollado un análisis de el o de los procesos que se vivieron, después de que las poblaciones originarias desaparecieran como tal.

Por otra parte, mi formación en el programa de Magíster en Estudios Latinoamericanos, me hizo considerar una dimensión más amplia del proceso al cual me refiero, pues entendí que no sólo se circunscribía al modo de vida de los costeros antofagastinos, sino que era identificable a lo largo de la extensa costa desértica y en una proyección mayor debería replicarse –con diferentes particularidades por supuesto—, en otros espacios culturales de Chile y Latinoamérica. En este sentido, la reflexión sobre este proceso conduce necesariamente a identificar un fenómeno mayor del cual los costeros forman parte, y que caracteriza culturalmente a los pueblos latinoamericanos. Fenómeno que muestra cómo la herencia cultural precolombina y las particularidades culturales con las que hoy interactúan los individuos, aún tienen vinculaciones operativas, que si bien han ido perdiendo reconocimiento, todavía siguen en pie. Algunas más evidentes, como en el caso de los trabajadores de mar antofagastinos y otras más difusas, que se han ido ocultando en las dinámicas de la transformación cultural.

Es por eso que darle continuidad a la investigación iniciada en Cobija, implica también reflexionar acerca de lo que representa la existencia del orillero y todos los trabajadores de mar, para el fenómeno de las herencias culturales precolombinas. Reflexión que debiera entregar propuestas para interpretarlo, a pesar de las dificultades que el paso del tiempo, la desmemoria propia del sentido común y las políticas nacionales de identidad, han establecido como lo real. En este sentido, asumo como estrategia lo planteado por Clifford Geertz (2003 [1973]) cuando señala que la etnografía es microscópica, pues el antropólogo realiza interpretaciones más amplias y análisis más abstractos, a partir del conocimiento abundante de cuestiones extremadamente pequeñas (en este caso el modo de vida costero). Afirmando que “El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios…); estudian *en* aldeas” (Geertz 2003 [1973]: 33).

Desde esa perspectiva, se trabajarán las temáticas que surgieron del estudio en Cobija, en referencia al fenómeno de la condición cultural latinoamericana, donde el caso de estudio puede dar luces sobre el tema de manera empírica y paradigmática, pero

que de todas maneras necesita de un apoyo en aspectos teóricos, como la temática del mestizaje o de los procesos de intercambio cultural, para develar y comprender esos espacios de la identidad latinoamericana, que intersectan con la herencia cultural precolombina.

No obstante, deseo subrayar que la atención de este trabajo no se dirige hacia los descendientes directos de las poblaciones originarias, ni a lamentar el deterioro o transformación "destructiva" de sus culturas, sino que apunta a resaltar las condiciones de vida de los sujetos que somos fruto del cruce producido en América, revelando las posibilidades que nos provee nuestra condición mestiza. De todas maneras, esto implica necesariamente conocer lo que las culturas indígenas nos han legado y tratar de distinguir en el presente, cómo hemos ido reutilizando esas herencias en nuestra compleja y heterogénea formación de individuos nacionales, que oficialmente guiada por una elite de concepciones europeizantes, ha pretendido la extinción de los vínculos culturales con los pueblos indígenas, o su superación en pos de lo nacional, o en el mejor de los casos su reclusión en museos o en libros que valoran un origen mítico –como el valor guerrero de la raza Mapuche—, pero que "afortunadamente" es bastante lejano.

Sin embargo, tengo presente que esta reflexión se apoya en una distinción metodológica, pues obviamente dentro de los procesos de aprendizaje social (en un sentido amplio), los diferentes rasgos culturales se transmiten indistintamente y muchas veces es difícil seccionarlos en búsqueda de orígenes, sobre todo si asumimos que es a partir de esa mixtura que nos hemos constituido. Aún así, la apuesta es entonces, observar, detectar y describir, las características que permitan analizar la manera en que nuestras posiciones y disposiciones, han permitido ir conformando lo que somos.

En este sentido, este ejercicio también permite reflexionar hasta qué punto podemos considerar que las herencias culturales prehispánicas y lo que devino de ellas, operan en la configuración de lo latinoamericano, específicamente en la población que no tiene una ascendencia directa con los pueblos indígenas, y describir de qué manera aquello se expresa en las formas de vida actuales. Esto demanda revisar los procesos iniciales de constitución de la llamada población mestiza, las formas que adquirieron esos procesos, sus desarrollos y estructuraciones, y relacionarlo a procesos concretos como el de los habitantes de la costa desértica.

Lo que fuera un puerto: el lugar donde nace el estudio

Primero el desierto. La Cordillera de la Costa casi encima y una casa a un costado de la carretera, donde se anuncia la entrada a Cobija. De allí se ve la bahía y a medida que uno baja por el camino, se comienzan a distinguir las ruinas de las casas grandes de adobe que existieron en el siglo 19, cuando fue puerto boliviano. Es como pasar en medio de formaciones rocosas, pero con espacios para ventanas y puertas. Son varias las ruinas. Pasando ese sector, ya bajando a la primera terraza, aparecen las construcciones de los habitantes actuales. Construcciones ligeras en su mayoría, hechas de tabiques de madera, cartones, planchas de pizarreño o metal, con mallas negras de kiwi, que sostenidas por maderos se levantan para cubrir del sol. Una bandera chilena se eleva sobre un techo y se mueve con el viento. Por lo que podríamos considerar pasajes o pequeños callejones que separan las casas, hay basura, restos de distintos objetos, pedazos de neumáticos, ruedas de bicicletas, fierros, maderas. Junto a las construcciones

hay 3 o 4 tambores grandes de plástico, en los que reciben y almacenan el agua, que cada cierto tiempo un camión cisterna viene a vender. En esta terraza también hay ruinas, pero son pocas. Probablemente la cercanía al mar, que se salió violentamente más de una vez las destruyó, dejándolas reducidas a pequeños bordes de adobe. También hay unas 4 o 5 casas que no son de construcción ligera, sino que se notan más cuidadas. Después me enteraría que son casas de veraneo de personas de Tocopilla.

En Cobija no hay ninguna tienda, no hay luz eléctrica, y como ya indiqué, no hay agua potable. No existe una plaza, ni una calle principal donde se reúna la gente. Algo especial hay aquí, es una caleta de pescadores y buzos como otras de la zona, pero algo la hace distinta. Puedo especular que la presencia de las ruinas y el peso de la historia algo tienen que ver, a pesar de que nadie la conozca mucho. Quizás el paisaje genera una interacción especial de los lugareños con el territorio, como si las ruinas estuvieran recordando que aún hay otros dando vueltas. De hecho, los bolivianos aún transitan el imaginario local debido a las ruinas y a la impotencia de no poder botarlas "si son bolivianas", ya que están protegidas por Monumentos Nacionales. Cuestión que en cierta medida favorece la volatilidad del establecimiento poblacional, pues no se puede tener títulos de dominio.

No existe una comunidad constituida, según los parámetros comúnmente consensuados. A pesar de que hay poca gente, se podría establecer un pequeño pueblo o caleta con cierto grado de integración social, pero lo que se ve es fundamentalmente un grupo de personas vinculadas por las formas de subsistencia y más aún, por el cómo obtener más plata. No me refiero a todos ni a que la relación entre los habitantes, más allá de lo productivo, sea nula. Pero es evidente que no logran establecer una comunidad. Otro dato importante, es que en Cobija hay personas que vienen de otros puntos del país como Mejillones, Tocopilla, Tongoy, Antofagasta y hasta uno que es de San Antonio. Nadie tienen un apego generacional con el lugar, incluso los Pinto que serían los más antiguos, no son originarios de ahí.

Esas eran las impresiones que tenía de Cobija, ese primer año en que partió la investigación. Ese el contexto de donde surgen las primeras ideas. Como se lee, sin los fenómenos que usualmente estimulan las investigaciones etnográficas; la reunión social, las ceremonias, el entramado de parentesco, la religión o las expresiones artísticas, entre otras. Paralelamente a esto, a pesar de que esta era una investigación interdisciplinaria, la predominante vocación arqueológica me fue atrayendo paulatinamente, incidiendo en el modo en que fui abordando el estudio. Y no me refiero a que haya excavado o participado en las discusiones o decisiones –*arqueologizándome*, como diríamos en broma—, sino a que mi interés antropológico estuvo marcado por las ideas y la información arqueológica, que de alguna manera suplía esos vacíos iniciales del contexto etnográfico.

Es así, como muy temprano se hizo evidente que la metodología no podía ser sólo el trabajo etnográfico-antropológico, que era el inicio de todo, sino que también y con igual relevancia, debía utilizar las fuentes arqueológicas, etnohistóricas e históricas. Respecto al trabajo en terreno, la investigación siempre ha contado con etapas de visita a la costa desértica desde el 2005, por lo menos dos veces año, primero sólo a Cobija, pero desde el 2008 también a Taltal y Paposo. Tres centros históricamente relevantes para el conocimiento de estas poblaciones. Junto a esto, están los períodos de trabajo de escritorio, en que me he dedicado a sistematizar la información etnográfica y a estudiar

el resto de las fuentes, que incluso comprendió un período de trabajo en el Archivo Nacional, específicamente respecto a documentos sobre Taltal y Paposo.

Una precisión sobre los terrenos. En el inicio –lo que será descrito más adelante—, tuve la libertad para plantear y desarrollar un problema de estudio independiente, aunque complementario a la investigación principal, pues en el primer proyecto iba como memorista. Por tanto, el trabajo etnográfico fue realizado según los objetivos que me había planteado, y que me permitieron establecer las preguntas que guiaron posteriormente esta investigación. En los siguientes proyectos Fondecyt, realizados en Taltal y Paposo, mi trabajo ha sido específicamente complementario a la investigación arqueológica, lo que ha requerido averiguar sobre temas en específico que aportaran a la investigación. Es por eso que esta fase de estudio se ha hecho un tanto más dificultosa y más lenta, pues he tenido que acomodar los espacios de investigación al trabajo solicitado, que aunque muchas veces coinciden, ha requerido un esfuerzo extra para aprovechar las instancias de conocimiento.

Quisiera además en esta parte, hacer una referencia aunque sea mínima, a la metodología etnográfica. Específicamente, dos posiciones teóricas a las cuales adhiero, pues creo resumen la forma en que se debe concebir el trabajo de campo etnográfico. Una es la que presenta el antropólogo brasilero Gustavo Lins Ribeiro (2004 [1989]), respecto al extrañamiento y la conciencia práctica. Afirmando que lo primero es uno de los puntos que fundamenta la perspectiva antropológica, en el sentido de que el antropólogo está en una posición contradictoria entre la aproximación y el distanciamiento de una realidad social. Que para el caso de una sociedad a la que no se pertenece, implica intentar transformar lo exótico en familiar, y que para una investigación en la propia sociedad, la operación es inversa, tornar lo familiar en exótico. Esto lo relaciona a la concepción de conciencia práctica elaborada por Anthony Giddens, que se refiere a las fuentes de información que los agentes sociales dejan de monitorear activamente. Por tanto, afirma Lins Ribeiro,

> *"al no participar de la 'conciencia práctica' de los actores sociales que estudia, el extrañamiento se produce objetivamente para el investigador (ya que los 'supuestos' del cotidiano no lo son para él) y, al mismo tiempo, subjetivamente, ya que puede ver como sujeto lo que los otros no pueden. […] Así, la práctica de investigación antropológica, basada en el extrañamiento, es una dinámica objetiva y subjetiva fundamentándose fuertemente en la percepción/explicitación de la conciencia práctica de los agentes sociales estudiados. Gran parte de la producción antropológica es, entonces, investigación sobre la conciencia práctica."* (Lins Ribeiro 2004 [1989]: 196)

De esta forma, una vez enmarcado el trabajo etnográfico y proyectándose al momento en que uno debiera intentar aprehender la conciencia práctica en cuestión, considero que el concepto de descripción densa utilizado por Geertz (2003 [1973])[4], es fundamental para intentar percibir esas redes de significación a las que no se pertenece. Ya que el concepto, que para Geertz define el objeto de la etnografía, permitiría

[4] El concepto, como queda establecido en el texto de Geertz, lo toma del filósofo Gilbert Ryle.

discriminar una descripción superficial de lo que se observa, de la descripción basada en "una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan" (Geertz 2003[1973]: 22) los fenómenos observados.

Por último, respecto a las herramientas utilizadas para levantar información, éstas fueron básicamente entrevistas estructuradas o semiestructuradas, observaciones, incluidas las participantes, y múltiples conversaciones, que ayudaron entre otras cosas, a reconstruir contextos, refrendar informaciones y a elaborar y reelaborar las herramientas aplicadas. En este sentido, una orientación importante ha sido conocer a las personas desde algunos ámbitos de sus historias de vida, especialmente aquellos que puedan representar los procesos socioculturales que son el foco de estudio; por lo mismo, nunca he querido realizar una historia de vida como eje central de las investigaciones, pues no es la vida personal lo que se quiere representar. Es por eso que he utilizado un tipo específico de historia de vida, que Jorge Aceves (1999) designa como historias de vida focales o temáticas, que son construidas

> *...enfatizando sólo un aspecto problemático de la vida del narrador, es decir, abordando un solo tema o cuestión en el curso de la experiencia de vida del entrevistado. Esto permite realizar una variante que serían las "historias de vida cruzadas" o "múltiples", de personas pertenecientes a la misma generación, conjunto, grupo, territorio, etc., con el objeto de realizar comparaciones y de elaborar una versión más compleja y "polifónica" del tema/problema objeto del interés de la investigación* (Aceves 1999: 49)

Esto fue definitorio para llegar a las propuestas realizadas, pues fue cruzando y asociando la información de varios relatos, que pude dar forma a algunos de los aspectos principales que fueron guiando la investigación. Básicamente los relacionados a las trayectorias, acerca de cómo llegaron a la costa desértica –incluyendo la inmigración primaria, mucha veces realizadas por la generación anterior— y cómo se convierten en trabajadores de mar.

Decisiones iniciales

Una vez instalado por primera vez en Cobija, y luego de haber reconocido el lugar y las personas que lo habitaban, tuve que decidir cómo abordar la investigación. Esto significaba que a partir del tema de trabajo, que en un comienzo sólo apuntaba a escudriñar las posibles vinculaciones del pasado con el presente, debía determinar una unidad de estudio que me permitiera hacerlo.

Luego del primer terreno había logrado identificar y asociar los puntos en común de las formas de subsistencia de los antiguos y actuales habitantes; la pesca, la recolección y la caza de algunos animales, obviamente continuaban siendo las actividades fundamentales. Sin embargo, como era de esperar, el devenir de esta relación de los hombres y el mar había sufrido varios cambios, y algunas de las costumbres que caracterizaban a las poblaciones del litoral del área centro sur andina, hoy norte chileno y sur peruano, habían desaparecido o se habían transformado.

Las fuentes bibliográficas (Bittmann 1984a; Castro 1997, 2009; Hidalgo 1972; Larraín 1978; Martínez 1998) se referían a pueblos pescadores, mariscadores y cazadores, de guanacos en la cercana cordillera de la costa y de lobos marinos. Esta última actividad, aparece resaltada en todos los registros debido a la dependencia que tenían de este animal, que conformaba parte esencial tanto en la dieta, como en la elaboración de artefactos como viviendas, balsas y vestimenta. No obstante, esta práctica desapareció junto a las etnias que dependían de ella, incluso cazar lobos en la actualidad está prohibido por ley y ahora sólo se consume su aceite con fines terapéuticos; aceite que se extrae (supuestamente) de los lobos que han muerto por accidente en las redes de los pescadores. Además de la desaparición de la caza del lobo, también desapareció la caza del guanaco. Registros orales indican que en la década del 60 del siglo pasado, fueron los últimos momentos en que se realizó.

En cuanto a la pesca, claramente la incorporación de técnicas e instrumentos nuevos la hacen diferente a cómo se hacía en tiempos pasados, a pesar de que igual se utilizan instrumentos como redes, anzuelos y embarcaciones (antiguamente balsas de cuero de lobo, ahora botes de madera), que difieren en su composición, pero que cumplen funciones muy similares pues están dirigidas prácticamente a las mismas especies. Sin embargo, ahora en Cobija prácticamente no se pesca; algunos entrevistados lo adjudican a las consecuencias de una fuerte Corriente del Niño en los años ochentas del siglo pasado, que habría hecho disminuir considerablemente la cantidad de peces, al punto de generar desinterés debido a la poca conveniencia económica de salir a pescar. Otro factor influyente, según los entrevistados, sería la pesca industrial que arrasa con el fondo y con gran cantidad de especies. Por tanto, se sale a pescar sólo cuando es evidente que han entrado cardúmenes de peces que tienen un buen precio en el mercado, como las cojinobas.

Es así como el buceo se ha transformado en la actividad más importante y eje del funcionamiento económico de la caleta. Por eso se puede decir que más que caleta de pescadores, es de buzos. Más aún habiendo en Cobija rematadores[5], lo que hace más fluida la cadena productiva y comercial y por lo tanto más directa la obtención de dinero. Bucear tiene dos formas de realizarse. Una que se conoce como “a resuello”, que es la técnica de apnea: bucear, recolectar y cazar, aguantando la respiración. Y la otra es con compresor de aire. Técnica y equipamiento que aparece en la década de los 60 y que consiste en que el buzo baja conectado a una manguera, por la que se le suministra aire mediante una máquina compresora. Esto implicó una mayor productividad, que junto a los montos de comercialización de productos, me alejaban de las relaciones que estaba buscando, pues sin lugar a dudas la tecnología de compresión de aire cambió el modo de enfrentar el trabajo y la interacción con el mar. También descarté al buzo a resuello como sujeto para desarrollar la investigación, pues si bien técnicamente está relacionado a lo que conocemos de los pueblos más antiguos –hay evidencias arqueológicas de osteoma de los conductos auditivos de cuerpos encontrados (Llagostera 1990)—, las relaciones que mantienen estos buzos con el mar es demasiado comercial, utilitaria quizás, y tecnificada. Generalmente van de Tocopilla, llegan en automóviles o camionetas en grupos de cuatro o cinco, extraen y se van nuevamente a la

[5] El rematador es la persona que hace el vínculo entre los buzos y los compradores de la ciudad, principalmente la industria conservera. Compra la producción de primera mano y luego la re vende.

ciudad. El nexo con el mar se reduce a la extracción y finalmente a la comercialización, ya que no están constantemente expuestos al vivir en la costa.

Es por esto, que a pesar de que en Cobija había otros trabajadores de mar, opté por el modo de vida orillero, pues en él encontraba a una persona que con técnicas bastante elementales, se dedicaba a cazar y a recolectar por la costa, lo que se acercaba más a mis objetivos primeros, pues era posible relacionarlo con mayor claridad a las formas de subsistencia descritas en los documentos, que hacían referencia a los pueblos originarios y sus descendientes.

Orilleros en Cobija había dos. Los hermanos Olivares, don Manuel y Ricardo. Sin embargo, Ricardo (que falleció el 2008), si bien hacía el mismo trabajo que su hermano, vivía en Tocopilla e iba todos los días de la semana a Cobija a orillar, pero se volvía en la tarde. Era como un trabajo regular, guardando las proporciones por supuesto. En cambio don Manuel vive en Cobija y por lo tanto su relación con la naturaleza es continua. Su día gira en torno a las subidas y bajadas de las mareas, arreglar su vivienda y sus artefactos, y alimentar a sus perros. Cortar madera para hacer fuego y cocinar, recibir de los buzos pescados para en otro momento retribuir con lapas, conversar con ellos, o simplemente estar sentado leyendo un diario viejo por enésima vez.

Como escribí más arriba, en ese momento me atreví -y me atrevo aún-, a considerar que don Manuel tiene un modo de vida, por lo menos una parte importante, de cazador recolector. Se dedica a la obtención de productos y no a la producción. Recolector, porque sus labores incluyen la recolección de algas, específicamente huiro y la extracción de mariscos; y cazador porque la actividad que guía su trabajo, es la caza del Pulpo. Sin embargo, su modo de vida también conlleva una relación monetaria, pues vende lo que recolecta y caza para solventar gastos básicos principalmente, que lo hace participar de la economía de mercado, insertándolo como el común de las personas, en una cadena de producción mayor y dentro de ámbitos culturales donde existen otras necesidades y valoraciones, y por el cual circulan imaginarios aparentemente distantes a sus formas de subsistencia.

En definitiva, fue ésta la observación que generó mi interés por estudiar ese modo de vida. Centré por tanto la investigación en conocer y describir el modo de vida de don Manuel, como representante de sujetos que aún mantienen referentes con las poblaciones originarias que habitaron Cobija, pero que además están insertos en las actuales redes sociales y culturales, ligadas al fuerte influjo del mercado y a modos de vida que tienen como base la búsqueda de satisfacción de necesidades infinitas, lo que es contradictorio al modo de vida cazador recolector (Sahlins 1983 [1974]).

A partir de allí, mi intención fue distinguir cuánto había de percepciones cazadoras recolectoras y cómo influían las relaciones de mercado, además de las mezclas posibles de estas dos vertientes, en la constitución de un posible sujeto específico. Junto a esto –cuestión que en esos momentos excedía los objetivos de la investigación—, el orillero se convertía en representante del tema central de este trabajo, pues evidenciaba la incorporación, de una persona que no tiene una ascendencia indígena directa, en una tradición creada por los desaparecidos pueblos originarios del lugar. Persona que además descendía de poblaciones llegadas principalmente desde el

Norte Chico y que se han forjado en un constante proceso de migración y mestizaje, factor que es fundamental considerar al momento de describir este proceso.

Es importante aclarar que cuando hablo de una tradición coincido en que no se trata de "un conjunto estático de saberes y representaciones ancestrales" (Boccara 1999:27). Argumento que fue central para sostener que estas poblaciones "allegadas" dejaban de ser ajenas a la tradición, una vez que la adoptan, reelaboran y le dan continuidad. Perspectiva que hacía mucho más interesante el proceso, pues dejaba de lado la presencia del pueblo creador de una tradición para que ésta exista y la ubicaba más bien como una potencialidad capaz de ser tomada por otros. Proceso que para la población latinoamericana, que no es descendiente directa de los indígenas, pienso que es relevante pues actúa como un agente elemental en la constitución cultural, que a su vez establece una condición que permite que este proceso se desarrolle.

He querido exponer el por qué escogí al modo de vida orillero, pues es en esa elección que di con el punto de partida para todo lo que ha venido luego, incluyendo las interrogantes que guían esta tesis. Obviamente, he decidido presentar sólo las ideas centrales que sirven para comprender de dónde vienen las reflexiones que he decidido abordar acá, por lo que han quedado fuera varias interpretaciones y características que describen al orillero en su especificidad (Escobar 2007).

Sin embargo, esa investigación y las que se han sucedido en Taltal y Paposo, me han posibilitado conocer más trabajadores de mar y darme cuenta que la mayoría compartían características en sus historias de vida, fundamentales para comprender la propuesta de la continuidad de la tradición desértico costera. Partiendo por ser inmigrantes o descendientes de inmigrantes en este territorio, y por tanto, sujetos que no eran descendientes por lo menos directos, de las poblaciones originarias. A partir de allí, el estudio me fue mostrando que los procesos y fenómenos surgidos del estudio del orillero, en especial las referencias a las ideas de continuidad, se habían generado dentro de un período y a raíz de acontecimientos relacionados a la formación de los núcleos poblacionales de la costa antofagastina, y que también habían tenido consecuencias en la formación de las comunidades de trabajadores de mar, más allá de las diferencias técnicas y de relación con el medio marino, que inicialmente me había hecho establecer distinciones. Por tanto, el curso de la investigación debía considerar a los trabajadores de mar como un todo, incluyendo a los pescadores artesanales, buzos y orilleros, pues era el estudio del proceso en que el modo de vida marino se había desarrollado, el que entregaría las respuestas que buscaba.

Es bajo esta lógica que comenzaré exponiendo, a través de las distintas fuentes de información, quiénes han sido los habitantes de la costa durante los diferentes períodos de tiempo, sus características, para luego intentar describir de qué manera es posible afirmar que exista un vínculo entre ellos.

II. HABITAR LA COSTA

Los procesos socioculturales en la costa desértica de la Región de Antofagasta, han sido estudiados desde hace un poco más de un siglo[6]. Sin embargo, la mayoría de esas investigaciones han estado circunscritas a un sector y/o a una población específica, lo que ha generado un conocimiento parcelado, haciendo que ciertos procesos que caracterizan a esta zona y sus residentes, no hayan sido considerados en su total desenvolvimiento. Es así como encontramos por ejemplo, estudios arqueológicos sobre Caleta Huelén (Núñez et. al 1975) en la desembocadura del Loa, en Cobija (Aldunate et al. 2008; Bittmann 1984a; Castro et al. 2005), Taltal (Capdeville 1925; Castelleti 2004; Contreras 2010) o La Chimba; históricos, referidos a la ciudad de Antofagasta (Arce 1930), o a los ciclos mineros (Millán 2004, 2006); y antropológicos acerca de los llamados Changos (Latchman 1910).

De todas maneras, estos y otros estudios, han permitido establecer aspectos de la existencia de esos grupos en particular, así como rasgos compartidos por la mayoría, y lo que es más relevante aún –en especial para esta investigación—, han dado la posibilidad de trazar los caminos a seguir en el estudio de esos grupos y su participación en procesos más complejos.

Desde la arqueología, son gravitantes los trabajos de Llagostera (1977, 1979, 1982, 1990, 1993 [1989], 2005), pues define características más específicas de los grupos del desierto costero, proponiendo la existencia de un Núcleo de Pescadores Andinos (que será identificado y problematizado más adelante), abarcando desde el litoral de valles y quebradas de la región de Tarapacá, pasando por el de arreísmo absoluto, el subárido de la región de Atacama y parte de la costa semiárida hasta el río Choapa. Trabajos que permiten establecer las bases más antiguas de los modos de vida de estas poblaciones, tomando en cuenta la profundidad temporal de su existencia y los cambios que fueron desplegando en su relación con el océano.

En cuanto a los trabajos históricos consultados, en general se dedican a la historia de los centros poblacionales de la región costera (Arce 1930; Bermúdez 1963; Collao 2009; Gimeno 2008; González, J. 2008; Panadés et. al 1995;), procesos ligados a los ciclos de explotación de la minería, entregando información sobre los fenómenos históricos y sociales involucrados. Sin embargo, estos documentos por sí mismos, también son insuficientes para alcanzar una visión integrada de los aspectos que intento destacar de la formación de los trabajadores de mar del desierto costero, pues se concentran en las dimensiones históricas de los acontecimientos que fueron dando vida a los nacientes centros poblacionales, dejando de lado las influencias, intercambios y transformaciones culturales a las que se vieron sometidos los grupos e individuos que aquí interesan.

---

[6] Aldunate, Castro y Varela 2010; Arce 1930; Ballester y Gallardo 2010; Bermúdez 1963; Bird 1946; Bittman 1977, 1984; Bravo 1983; Capdeville 1925; Castelleti 2004; Castro 1997; Fernández 1987; González M. 2002; Larraín 1978, 1979; Latcham 1909, 1910; Llagostera 1993 [1989]; Martínez 1985, 1998; Moragas 1995; Núñez 1975; Núñez y Moragas 1977-78; Vicuña 1883; Zlatar 1983, por nombrar sólo algunos.

No obstante, es cierto que hay documentos que intentan dar una perspectiva más diacrónica en este sentido, como Bittman (1977), que si bien había centrado en la localidad de Cobija mucho de su trabajo, dejó escrito un texto acerca de las poblaciones costeras de todo el norte grande, recurriendo a información de cronistas, expedicionarios, estudios arqueológicos y etnohistóricos, tal y como lo han hecho otros investigadores –como Larraín (1978) aunque no para un período tan extenso—, entregando un panorama bastante amplio de estos grupos, mostrando diferencias, variedad de contextos y procesos por los que han pasado. En este sentido, esta tesis intenta seguir el camino abierto, pero no concluido por Bittmann, dando luces de cómo concebir a las actuales comunidades costeras en relación a las comunidades pasadas. Así mismo Latcham (1909, 1910), a pesar de las limitaciones metodológicas de su tiempo, también intentó dar un carácter más global al estudio de las poblaciones del litoral desértico, destacando su temprano interés y dedicación por las interacciones de éstas con los pueblos del interior. Temática desarrollada en profundidad por Núñez (1984, 1987), quien establece las características de los circuitos regionales de obtención de recursos en el que se insertaban los pueblos del litoral, sentando las bases de un factor importante de la realidad sociocultural de estas poblaciones.

A continuación presento los antecedentes de las fuentes de información, que permitan graficar los distintos momentos del habitar costero, destacando los que han definido la conformación de los modos de vida. Se revisan las etapas prehispánica, colonial y republicana; planteando que en las dos últimas, ocurren tres hitos fundamentales para comprender el proceso que han vivido los pueblos y la tradición del desierto costero de Atacama.

Conocimiento y conquista prehistórica del océano

El extremo meridional del amplio desierto costero peruano-chileno, es lo que corresponde a la costa norte de nuestro litoral. Ésta se extiende desde Arica hasta Chañaral y tiene como características fundamentales ser una faja muy estrecha, discontinua, árida y que se despliega por acantilados y playas de poca anchura. Además, en su parte norte existen valles que han generado diferencias culturales importantes y que inducen a dividir este territorio en dos. La costa árida de valles y quebradas, que va desde Arica a Pisagua, y la costa árida de arreísmo absoluto, que se extiende de Pisagua a Chañaral (Llagostera 1993 [1989])[7].

Las diferencias geográficas que sustentan esta división, también han establecido particularidades en el devenir de las poblaciones que han habitado este litoral, ya que la presencia de los valles abre la posibilidad del desarrollo agrícola y el contacto más fluido y constante con poblaciones del interior y sus características culturales, que el arreísmo absoluto impide y que ha sido fundamental para que las poblaciones hayan ido complementando y transformando sus modos de vida. No obstante, la omnipresencia del océano implicó la creación de un conjunto de tradiciones que se han extendido a lo largo del territorio y del tiempo, y que llegaron a un gran nivel de especialización, que Llagostera agrupa bajo la denominación de “núcleo de pescadores andinos”:

[7] Llagostera toma como base para la segmentación del litoral la división biogeográfica de Quintanilla que aparece en Geografía de Chile, Tomo III, Instituto Geográfico Militar, Santiago 1983. Además con algunas modificaciones de acuerdo a otros autores y a observaciones de él mismo.

> *Las sociedades costeras andinas fueron las primeras poseedoras del principio básico del anzuelo; principio que se fue difundiendo hacia el sur en la medida que estas poblaciones o sus aportes culturales se desplazaban en esa dirección. El centro de mayor desarrollo de este núcleo de pescadores andinos, sin duda, se consolidó en el norte de Chile, tal vez por la necesidad de extraer del mar todos los elementos de subsistencia* (Llagostera 1993 [1989]: 59)[8]

El autor refrenda esta aseveración, citando las comparaciones hechas por Michael E. Moseley entre las tecnologías de subsistencia del norte chileno y las de la costa peruana que muestran menos elaboración. Por ejemplo, se puede ver en la tabla de comparaciones de tecnologías que presenta (Moseley 1975: 54), la ausencia de anzuelos compuestos en el litoral peruano, herramienta que requiere de un grado mayor de especialización y que en la costa chilena está bastante divulgada. A su vez, Llagostera hace un llamado de atención respecto a esto, pues los desarrollos culturales de la costa peruana han sido siempre considerados más complejos que los de sus vecinos del sur, lo que establece una contradicción interesante.

Para aprehender y conocer el desarrollo de este núcleo de pescadores andinos, Llagostera (1982) ha propuesto tres etapas sucesivas para la relación económica de las poblaciones con el mar, las que llamó dimensiones. La primera dimensión es la longitudinal, es decir, el acceso a los recursos de las orillas, "específicamente de la franja de mareas, y aparentemente sin otro instrumental para la pesca que las redes." (Llagostera 1982:224), la que tiene sus primeras evidencias en la costa de Antofagasta, con fechas radiocarbónicas de 9.400 y 9.680 a. p. La segunda etapa es la dimensión batitudinal, en la cual se logra el acceso a los recursos ictiológicos de profundidad mediante la aparición del anzuelo, entre el 7.500 y 7.000 a. p. en la costa norte de Chile, lo que generó una gran transformación en la vida económica y social de las poblaciones, que se vería reflejada en el paso de una organización de bandas a una de tipo tribal. Y por último, la tercera etapa o dimensión latitudinal, donde gracias a la invención de la balsa se logra abarcar una mayor extensión de mar, facilitando el acceso tanto a recursos conocidos como nuevos, y logrando que el abastecimiento fuera permanente, suficiente y de mayor calidad, lo que "supone menos tiempo dedicado a las actividades de subsistencia y en consecuencia un excedente de tiempo social" (Llagostera 1982: 231).

Los investigadores dedicados a los habitantes de este territorio, han identificado características materiales que agrupan en complejos culturales, períodos precerámicos, culturas o tradiciones. La secuencia cronológica cultural más completa es la que había elaborado Llagostera (1993 [1989]) para el libro Prehistoria de Chile, donde propone la existencia de seis complejos culturales[9], cuatro de los cuales registran su mayor datación en la costa árida de valles y quebradas, y dos complejos que registran sus

[8] Volveremos más adelante sobre lo que esta denominación implica para las ideas trabajadas en este tesis, valga por ahora indicar, que si bien sirve para identificar la tradición desarrollada en la costa desértica, debe ser revisada según los objetivos planteados para esta investigación.

[9] Complejos: Tiliviche, Camarones, Quiani, Huentelauquén, Abtao y La Capilla.

fechas más tempranas en la costa árida de arreísmo absoluto. Sin embargo, en un nuevo trabajo Llagostera (2005) anuncia que en vista de los nuevos descubrimientos de sus colegas y de los reanálisis efectuados, se hace posible considerar la coexistencia de grupos culturalmente distintos. Lo que aparte de hacer más enredada la situación, hace muy difícil tomar un complejo como prototipo de un momento determinado. Es por eso que arma la secuencia en relación a fases que van aproximadamente desde los 10.000 a los 3.000 años antes del presente, permitiendo de esta forma incorporar en períodos de tiempo determinados, a diferentes grupos culturales que se ven reflejados por sus vestigios materiales, que permiten visualizar avances, cambios y continuidades en sus formas de vida. De esta manera, las dos divisiones de la costa norte tienen sus propias fases, que pueden o no estar vinculadas entre sí. Hay eso si, un cambio en la consideración del territorio, ya que el autor incorpora al sector del litoral árido de arreísmo absoluto, el litoral subárido (que va desde Chañaral hasta Quebrada Los Choros), dando como razones fundamentales las similitudes tanto en sus condiciones ecológicas, como en los rasgos culturales analizados, lo que expande el territorio de las culturas desértico costeras.

No obstante, la cronología de este autor llega hasta la etapa tardía del período Arcaico. Información que ha sido complementada con los resultados de las investigaciones del equipo de Salazar (2008), que han abierto nuevas perspectivas de estudio al descubrir evidencias de minería prehispánica y arcaica en la costa de Taltal, que no sólo abre otra dimensión en las actividades realizadas por los costeros, sino que también interpela las concepciones respecto al modo de vida cazador recolector. Otro trabajo que se refiere al período Arcaico, es el de Castelleti (2004), quien enfocándose en la costa de Taltal, entrega una secuencia ocupacional completa que incluyen otros períodos. Pero respecto al Arcaico, las características que aquí interesan siguen siendo prácticamente las mismas, hay algunas variaciones en cuanto a algunos artefactos, pero las formas de subsistencia se mantienen. Este autor, plantea también para este segmento de la costa, la existencia de un período Formativo, lo que ha sido cuestionado pues las evidencias para algunos no son los suficientemente contundentes[10], y además unos períodos alfareros finales que incluyen el vínculo con los períodos de los Desarrollos Regionales, Alfareros Tardíos y Tardío.

Sus descripciones, si bien muestran variabilidades en los patrones de asentamiento y la incorporación de algunos elementos como los anzuelos de cobre y sobre todo las evidencias de vinculaciones con poblaciones del interior –así como lo muestra Mostny (1952)—, expresadas en la cerámica y la funebria o la mayor frecuencia de objetos asociados a prácticas insuflatorias y fumatorias, también muestra la conservación en todos los períodos del modo de vida costero, reflejados en las estrategias sociales y económicas (Castelleti 2004). Es lo que también afirman Schiappacasse, Castro y Niemeyer (1993 [1989]), en su texto sobre los Desarrollos Regionales, donde hacen hincapié en la utilización de las balsas y los intercambios de productos con los pueblos del interior.

Descripciones contrastables con las poblaciones de la costa entre Arica y el Loa, que se caracteriza fundamentalmente por los intercambios con las poblaciones del interior y con la adopción de estrategias agropastoralistas, debido a las potencialidades

[10] Salazar, comunicación personal.

ecológicas, así como la adopción de otras prácticas simbólicas. Es lo que muestra Moragas (1995), en un texto sobre los períodos prehispánicos en el tramo entre Iquique y la desembocadura del Loa. Allí la autora advierte para el período inicial o formativo, cierta diversidad en las comunidades. No habría una población temprana homogénea, sino que están representados distintos grupos como los enturbantados en valles, aunque pocos en la costa interfluvial (o de arreísmo absoluto), entierros en túmulos básicamente en la desembocadura del Loa, patrones habitacionales nucleados (Caserones) y dispersos (Pircas) dentro de un mismo valle, más otras características, que estarían demostrando que esa amplia variedad de población formativa, sería según Moragas resultado de una expansión desde la cuenca del Titikaka, que llega a la costa vía oasis y valles intermedios, continuando luego sus desplazamientos a lo largo del litoral. Poblaciones que debieron adaptarse a la subsistencia en la costa.

El Período Medio está caracterizado por las influencias Tiwanaku. Influencias que en la costa de interfluvio son muy débiles, aunque su expresión se amplía temporalmente, incluyendo el Período de Desarrollos Regionales. A este último, que se corresponde con el Período Intermedio Tardío, la autora lo caracteriza con el desarrollo del complejo Pica-Tarapacá. Representación de una unidad sociopolítica que habría abarcado la zona Camiña- río Loa inferior, incluyendo las quebradas principales y otras pequeñas, más los oasis de Pica y Matilla. A su vez, esta unidad sociopolítica habría estado dividida en dos señoríos: Pica y Tarapacá, de los cuales Tarapacá habría sido la cabecera política. La investigadora indica que la alta productividad agrícola del valle de Tarapacá generó un incremento demográfico, que entre otras cosas produjo una búsqueda de mayores espacios de producción diferenciada, uno de ellos la costa inmediata. Esta incorporación de zonas ecológicas diferenciadas por parte de este sistema sociopolítico y económico, aseguraba una explotación de recursos y posterior distribución excedentaria. Es por eso que las evidencias arqueológicas del segmento de la costa aquí referido, muestran una estrecha relación con los centros agrarios del interior.

Finalmente, Cora Moragas hace una revisión del Período Tardío el cual se identifica por las influencias Inka en la zona, que para la costa desértica son escasas. Es el sitio Cerro Esmeralda en la cordillera de la costa frente a Iquique, el que muestra una mayor presencia. Ahí se encuentra el entierro ceremonial de una joven y una niña, junto a artículos de procedencia multiecológica que fueron llevados hasta la cordillera de la costa. Otro sitio costero con influencia inka, aunque débil, es Patillos; así como también el sitio Caleta Huelén-23, que es un extenso cementerio del Período Intermedio Tardío, donde se encontraron influencias inkas en su fase final.

He querido con esta muy resumida exposición de los desarrollos socioculturales prehistóricos, dar cuenta de cómo mediante la recolección y síntesis de los trabajos arqueológicos, he podido dimensionar la profundidad y el peso de la vida en el litoral. Reconocer, diez mil años más tarde, movimientos y pertenencias muy similares en los habitantes actuales de la costa desértica, no hace más que validar las reflexiones acerca de la continuidad de algunos rasgos, a pesar de las transformaciones obvias que promueven el paso del tiempo y los nuevos contextos socioculturales que se van desarrollando. El ejercicio de reconstrucción imaginaria que permite y exige la información arqueológica, se hizo carne en el trabajo de campo donde conociendo esos modos de vida y con un poco de “imaginación inversa”, es decir, tratando de evadir

algunos elementos contemporáneos, se pueden comenzar a levantar puentes que nos unen al pasado prehispánico.

En este sentido, es la propuesta de las tres dimensiones en la conquista del mar, hecha por Llagostera (1982), la que establece un marco que expresa la fuerza de los conocimientos surgidos de la relación de los humanos con el ecosistema marino. Da cuenta, sobre todo para las poblaciones que habitaron el área de arreísmo absoluto, de la trascendencia del ingenio y compenetración alcanzada, con el prácticamente único abastecedor de elementos para la subsistencia. Así logramos comprender cómo el devenir de las poblaciones costeras, va desencadenando en una mayor especialización de las acciones y tecnologías de subsistencia y por tanto del saber vivir junto al océano, que es el factor primordial para entender la existencia de una continuidad.

Ahora bien, para la investigación inicial que se había propuesto, para el estudio del modo de vida orillero (que comparte aspectos con la Dimensión Longitudinal), ha sido un gran aporte conocer las características prehispánicas de la explotación intermareal, pues da cuenta del alcance temporal de estas sencillas técnicas, y por tanto, de lo efectivas que son. Es muy relevante ver cómo, a pesar del desarrollo de las tecnologías más elaboradas, como los distintos tipos de anzuelos, de concha circulares o con vástago recto, de espinas de cactáceas o de los compuestos con barbas de hueso, así como posteriormente los arpones y las balsas de cuero de lobo, el trabajo de orilla se mantuvo siempre, permitiendo el acceso a los recursos más inmediatos que constituían una parte importante de la subsistencia de estos grupos y levantándose como la práctica de base para que los sujetos adquirieran los conocimientos necesarios para habitar la costa, e incorporarse a una tradición basada en la relación con el mar. Es así como vemos que en los distintos sitios, de las distintas fases o complejos, se encuentran constantemente moluscos, peces de orilla y algas –que incluso fueron utilizadas para hacer argamasa selladoras de pisos de algunas construcciones—, como también redes para la pesca de orilla, chopes, desconchadores y cuchillos, todos elementos de la explotación intermareal.

En el fondo, lo que se colige de toda la información arqueológica, en sus diferentes períodos, es la permanente interacción con el medio marino y la generación de un conocimiento especializado, que se puede comprobar a través de la descripción de los artefactos de caza y pesca cada vez más elaborados. Lo que nos habla de un conocimiento también más preciso del medio marino y los animales que en él viven. Como por ejemplo, las profundidades y espacios que habitan las diferentes especies, como sucede con los peces de roca o los peces de altura como el congrio. Conocer los cebos con que cada especie “pica”, pues a algunos peces les atrae el piure y a otros los cangrejos. Lo mismo ocurre con los distintos tipos de mariscos y algas, que es necesario conocer los lugares y los momentos para su captura o recolección. Otra muestra de esto es la navegación, que obligadamente implica el conocimiento más preciso de las mareas, los vientos y los diferentes pisos del suelo marino.

Por último, también es importante destacar del conocimiento prehispánico, tal y como lo demuestra el texto de Moragas (1995), las relaciones de los grupos costeros con las tierras del interior y la movilidad de los mismos, pues es otro aspecto que los caracteriza y que podríamos incluir en las continuidades que estamos intentando establecer.

Post contacto europeo

Hemos visto como la arqueología ha hecho un trabajo importante respecto a estas poblaciones, infiriendo y rearmando las formas que dieron a su existencia. Sin embargo, para generar un panorama diacrónico, que es el objetivo de este capítulo, es necesario examinar lo que la etnohistoria, la historia y la antropología nos pueden mostrar.

En este sentido, en general los documentos más antiguos, mayoritariamente de cronistas, viajeros o funcionarios coloniales, nos muestran una visión bastante uniforme de estos grupos, las cuales describen vidas muy precarias, casi comparables a animales, haciendo hincapié sólo en algunas características de sus modos de subsistencia. Esta situación se ve además incrementada debido a las condiciones "marginales" de estos territorios en la colonia, lo que aumentaba los prejuicios y las distinciones arbitrarias. Como escribe Martínez "...esos espacios aparecen ante la concepción y la imaginación de cualquier español de la época que oyera hablar de ellos, como uno de los paradigmas de los mundos no poblados." (Martínez 1998:45)

La mayoría de la información etnohistórica e histórica, que describe a los grupos costeros, ya ha sido recopilada en distintos trabajos de especialistas (principalmente Bittman 1977; 1979, 1983, 1984; Larraín 1978, 1979), por tanto, lo que aquí se presenta es una compilación de las referencias utilizadas en esos y otros trabajos. He intentado ir a las fuentes originales toda vez que he podido y cuando no, hago las referencias a los textos de dónde las he tomado.

Actualmente a las poblaciones costeras, que dejaron de existir tal como fueron descritas colonialmente, se les llaman changos, que fue la denominación que se mantuvo luego del proceso que se dio durante la colonia y que incluyó en distintos momentos, tres etnónimos más; Uros, Camanchacas y Pro-anches. Distinciones que no han podido ser determinadas precisamente, pues no se han encontrado –hasta ahora— informaciones que puedan zanjar las dudas. Cuestión difícil, pues pareciera que las características socioculturales de los costeros, condensadas en la movilidad, incidieron en la escasez de registros más detallados. Diferencia que fue tempranamente asumida por los españoles (Martínez 1998), que mantuvieron otro trato y controles burocráticos con los pueblos del interior, lo que produjo registros más completos.

Como anunciaba, en esta revisión divida en períodos temporales, se proponen tres hitos que considero fundamentales para comprender el devenir de las culturas costeras del litoral atacameño y el de la tradición que han construido. El primero, que tiene que ver con el modo en que son incorporados a la historia, entiéndase la manera en que son identificados. Segundo, el que da cuenta de la recomposición experimentada a través de los procesos sociales, económicos y culturales, generados por el desarrollo de la minería. Y por último, el hito que ha permitido la continuidad de la tradición y de las poblaciones costeras, convertidas en los actuales trabajadores de mar.

La formación de un prototipo: del siglo XVI a mediados del XVIII

La más antigua y directa identificación de estas poblaciones, es la registrada por Gerónimo de Vivar (1979 [1558]), en su crónica de la conquista de Pedro de Valdivia en 1540. Pero a pesar del valor de éstas, lamentablemente se centró en lo que para él fue

más llamativo, que fueron las balsas de cuero de lobos (que se repetirá en otros autores), dejando de lado características o describiendo escasamente, lo que para esta investigación es fundamental, los modos de vida y de subsistencia de los costeros. "Quiero dezir de vna manera de navios que ay en esta provinçia de Atacama, qu' es deber poner/ por ser nueva manera, y aun que no se a visto en otras partes estas balsas" (Vivar *Op. cit*.: 15). De todas formas, esta referencia es significativa pues el hecho de existir navegación, habla de conocimientos específicos en la interacción con el océano, que necesariamente demuestran la acumulación y transmisión de saberes de larga data.

Los pocos datos que hay en esta crónica y que grafican la vida de los costeros, más allá de las balsas de cuero de lobos, son destacados y trabajados por Jorge Hidalgo en su primer texto sobre culturas protohistóricas (Hidalgo 1972). Primero, que en la costa "abitan algunos yndios barbados [bárbaros]. Abitan en algunos puertos o caletas. Sustentanse de pescado" (Vivar 1979 [1558]: 27-28), lo que reafirma la casi exclusiva vocación marina de los pueblos del segmento costero atacameño. También, que tenían acceso a la metalurgia, pues Vivar indica que a los lobos marinos los cazaban tirándoles "vn harpon de cobre" (*Op. cit.* : 15), situación que unida a la referencia de que cosían los cueros de las balsas con los hilos que hacían de los nervios de "carneros" y "ovejas", le permiten especular a Hidalgo (*Op. cit.*) sobre los vínculos de los pescadores con las sociedades del interior.

Cabe destacar, eso sí, que la investigación arqueológica dirigida por Salazar (Fondecyt 1080666) constató la utilización de cobre nativo en la elaboración de anzuelos y otros artefactos, lo que les ha permitido al equipo de arqueólogos, plantear la hipótesis de una tradición de producción de metales propia de la costa arreica (Salazar et al. 2010). Por su parte, la caza de guanacos en la costa[11] está representada en las evidencias de los sitios excavados; por lo tanto, si bien existen evidencias –especialmente cerámicas— de los vínculos con las tierras altas, estos elementos destacados por Hidalgo (*Op. cit.*) podrían ser rasgos más bien propios.

Otro aspecto destacado por Hidalgo (*Op. cit.*), son las referencias que hace Vivar acerca de la funebria, que demostrarían la creencia que después de la muerte se deberían seguir realizando las actividades de subsistencia, ya que se enterraban con todos sus implementos para la explotación marina. No obstante, la descripción más interesante de Vivar, es la especialización del trabajo marino: "Y los que matan lobos no matan otros peçes, como avemos dicho, y los que matan toninas es en exerçiçio. Asy que cada genero de pescador mata el genero de pescado a que se afiçiona y no otro" (Vivar *Op. cit.:* 18). Referencia que para Hidalgo (*Op. cit.*) es sorprendente, pero que según la información etnográfica que he obtenido estos años de estudio, no lo sería tanto, pues es costumbre que los pescadores se especialicen en la captura de algunos peces. Bajo esa lógica, encontramos entre otros, pescadores dedicados exclusivamente a los congrios (congrieros), así como otros que se dedican a las corvinas, dorados, cojinobas, jureles; u otros que se dedican a la albacora. Lo que está determinado por una especialización en las técnicas requeridas para cada captura, lo que a su vez está determinado por los espacios que habitan. Algunos son capturados a "la mano" (línea y anzuelo), otros con

[11] Especialmente se barajaba una opción de que en la época estival, se aprovechara que los guanacos bajaban a la costa con sus crías, momento en que serían cazados. Pero sobre todo, hay referencias incluso para tiempos históricos, de que hubo una constante caza de los guanacos de la cordillera de la costa.

espineles y otros con redes. De todas formas, por lo general muchos pescadores conocen las diferentes técnicas y pueden optar por las distintas pescas según varios motivos, como las épocas, disponibilidad del recurso, o simplemente por afinidad con el trabajo necesario.

Pero volviendo a Vivar e Hidalgo, también considero que es un dato muy relevante, pero más que por la especialización en sí, lo es porque muestra –aunque superficialmente, pues no se consideran detalles— la riqueza de conocimientos de medios para la subsistencia, lo que contradice las apreciaciones de que éstas en general eran culturas poco elaboradas, como determina el mismo Vivar ("bárbaros") y como veremos más adelante lo hacen muchos de los que escribieron sobre ellas.

En La Crónica del Perú de Cieza de León (1553), donde describe entre otras cosas las provincias del Perú, las costumbres de los indios, fundaciones de ciudades y "otras cosas extrañas", según el autor, indica que más allá de los valles de Tarapacá,

> "*dizen los que han andado por aquellas tierras, que ay algunos defiertos, hafta que fe allega a los terminos de la goueruación de Chile. Por toda efta cofta fe mata pefcado y alguno bueno: y los indios hazé balfas para fus pefquerias de grandes haces de auena, o de cueros de lobos marinos*" (Cieza de León 1553: s/n)[12]

Cita que si bien es indirecta, pues se basa en lo que le han contado, sirve para recordar las diferencias potenciales entre los grupos de la costa de valles y quebradas, perteneciente en ese tiempo a la llamada provincia de Tarapacá y la costa arreica que seguía hasta los términos de la gobernación de Chile. Diferencias relacionadas al acceso de recursos vegetales, lo que se ve reflejado en los dos tipos de balsas que nombra, la de atados de avena –seguramente *caballitos de mar* (Núñez 1986)—, relacionadas a las opciones dada por los valles tarapaqueños y las de cuero de lobos, muestra de ingenio y eficacia según los materiales disponibles, aunque se sabe que éstas últimas se distribuyeron hacia el norte hasta la costa sur de Perú (Ica) y por el sur hasta la desembocadura del río Bíobío (Looser 1960), siendo hipotéticamente su lugar de origen la zona comprendida entre la desembocadura del Loa y Tongoy (Looser *Op.cit.*; Niemeyer 1965-66).

También para el siglo XVI, están los escritos de viajes de los corsarios, que navegaron por las costas de Sur América. No siempre escritos por los propios capitanes, dejaron mucha información de lo que les tocó ver y vivir. Como los relatos de la expedición de Francis Drake de 1579, que en enero recorrieron de Caldera a Arica, pasando por la península de Mejillones, donde en una isla encontraron "…4 Indians with their canowes, wich tooke vpon them to bring our men to a place of fresh water on the foresayd cape" (Vaux 1854: 105). Luego, indican que más al norte indios de un pueblo[13] se acercaron a su nave "in certain bawses made of seals skins" (*Op. cit.:*106),

[12] Copia consultada sin números, pero este párrafo se encuentra en el "Capítulo lrrv. De los mas valles que ay hafta llegar a la prouincia de Tarapacá"

[13] Podría ser Cobija.

llevándoles distintos tipos de peces para traficar, que los ingleses aprovecharon para cambiar por bagatelas como cuchillos o vidrios. Dos cosas son interesantes de estas observaciones, por una parte que al discriminar entre canoas y balsas de cuero de lobo, demostraría que en la zona arreica se estarían utilizando ambas, a pesar de que no existiera acceso directo a recursos vegetales, lo que hace pensar en los contactos con otros grupos que sí lo tenían –a no ser que se esté nombrando el mismo artefacto de dos maneras—. Y lo otro, es el acto de trocar como dispositivo para relacionarse con los extranjeros, en vez de tener una actitud belicosa o displicente, que agrega otro rasgo a los costeros[14].

En términos cronológicos, luego de estas observaciones se encuentra un documento que se transformó en pieza cardinal de las discusiones generadas respecto a la identidad de estos grupos costeros (Wachtel (2001 [1990]: 569). Es la carta que el factor de Potosí, Juan Lozano de Machuca (1885 [1581]), envía al virrey del Perú describiendo la provincia de Lípez. Su relevancia, para la discusión que trataré más adelante, se debe a que identifica a los pescadores con el etnónimo Uru; sin embargo, también hace descripciones valiosas y reafirma las concepciones despectivas,

> "*En la ensenada de Atacama, ques donde está el puerto, hay cuatrocientos indios pescadores uros, que no son bautizados ni reducidos ni sirven á nadie, aunque á los caciques de Atacama dan pescado en señal de reconocimiento. Es gente muy bruta, no siembran ni cojen y susténtanse de solo pescado.*" (Lozano Machuca 1885 [1581]: 25)

Como se ve, el documento –que en realidad describe la visita que hizo el funcionario Pedro Sande a Lípez—, al igual que el de Vivar (1979 [1558]) se refiere a los pescadores con calificativos degradantes, aunque para este caso, se expresan y particularizan los motivos que generarían esa apreciación. Vinculados a la falta de adscripción a los parámetros sociales por ellos valorados, como eran la incorporación a la religiosidad católica y al sistema de sometimiento socioeconómico, así como también la no dedicación al sistema productivo agrícola y su normatividad cíclica, versus la autonomía dada por el contexto desértico costero, especialmente la disponibilidad y abundancia de recursos para subsistir, y la incidencia de ello sobre la necesidad y cantidad de bienes (en particular los suntuarios, tan determinantes para las apreciaciones europeas), y en relación a la complejidad social.

Otro corsario inglés, que también navegó las costas del llamado Mar del Sur y tuvo contacto con estas sociedades del litoral, fue Thomas Cavendish (o Candish) en el año 1587. El relato de su paso y desembarco en Morro Moreno (Hakluyt 18--), también destaca cómo los indios se acercaron a ellos de manera amistosa, llevándoles agua fresca y leña, además de lo simple y salvaje que los encontraron. Pero sin lugar a dudas, lo más relevante de este relato, se debe a que los indios los habrían llevado a su

[14] Es relevante también la referencia a que querían trocar diversos tipos de pescados, pues esa variedad nos podría estar hablando de distintos tipos de pesquerías o también de pesca con redes, donde generalmente se captura más de un tipo de pez.

campamento, a dos millas de la costa, donde pudieron ver a sus mujeres y sus viviendas, que hasta ese momento no habían sido descritas,

> "*…where wee saw their women and lodging, wich is nothing but the skin of some beast layd upon the ground: and over them in stead of houses, is nothing but five or sixe sticks layd acrosse, wich stand upon two forkes with stickes on the ground and a fewe boughs layd on it.*" (Hakluy 18--: 220)

Descripción sobre viviendas también aparecen en relatos más tardíos (Bollaert 1860; Matte 1981; Moerenhout en Bittmann 1977; Philippi 1860; Vásquez de Espinoza 1948 [1630]), pero en vez de ser los soportes palos o maderas son costillas de ballenas, que son cubiertas con cueros de lobos marinos, a diferencia de las ramas que indica la cita recién expuesta. También se indica que son viviendas desmontables, que los indios se las llevan cuando cambian de lugar, lo que habla de la movilidad de estos grupos.

También sobre finales del siglo XVI o principios del XVII, se refieren los escritos del religioso dominico Reginaldo Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* (1999). No se tiene una fecha precisa, pues como indica Acevedo (1999) en su estudio preliminar al documento, cuando Lizárraga decide escribirlo, recurre a sus recuerdos y notas de lo que había observado durante sus viajes. Los que se refieren particularmente a Chile fueron tres. "El primero por mar (1580-1583); el segundo, por tierra (1588) y el tercero (no se sabe cómo viajó), siendo ya obispo, en 1603". (Acevedo *Op. cit.*: 14). En el primer viaje fue enviado como visitador dominico y viajó por mar desde el Callao a Copiapó, es posible que en esa ocasión haya podido observar o enterarse de la existencia de los grupos costeros. En el segundo, fue nombrado provincial de los territorios de Chile y Río de la Plata. Y en el tercero, se debió a su nombramiento como obispo de La Imperial en 1599, viaje retrasado por la guerra con los mapuches y otros asuntos.

La descripción que aquí interesa, la hace en relación al Despoblado de Atacama,

> *…en este trecho de tierra hay algunas caletillas con poca agua salobre, donde se han recogido y huido algunos indios pescadores, pobres y casi desnudos; los vestidos son de pieles de lobos marinos, y en muchas partes deesta costa beben sangre destos lobos a falta de agua; no alcanzan un grano de maíz, ni lo tienen; su comida sola es pescado y marisco. Llaman á estos indios Camanchacas, porque los rostros y cueros de sus cuerpos se les han vuelto como una costra colorada, durísimos; dícen les previene de la sangre que beben de los lobos marinos, y por este color son conocidísimos.* (Lizárraga 1999: 121)

Este relato entrega antecedentes muy valiosos. Unos ya conocidos, como las referencias a la precariedad, que insisto tiene que ver con el contraste entre el modo de vida costero y los parámetros de lo correcto que cargan los observadores, así como también la vocación marina para la subsistencia. No obstante, además aporta con nuevas características como la utilización de vestimentas de cueros de lobo, y que a falta de

agua hayan tomado la sangre de estos animales. Información que no he encontrado en otros relatos. También es muy sugerente, la referencia a que son indios que han huido y se han recogido en esas caletas, ya que podría estar insinuando que han escapado de zonas de origen, que fueron tomadas por los españoles. Otra cosa relevante, es la aparición del etnónimo Camanchaca, cronológicamente la segunda –la primera se indicará más adelante—, pero más relevante aún, es que Lizárraga aventura una explicación del por qué del etnónimo, lo que también será visto cuando lleguemos a esa discusión.

En otro lugar de sus descripciones, Lizárraga (1999: 122) también informa sobre las balsas de cuero de lobo, pero sin agregar nuevos datos. En otro pasaje (*Op. cit.*: 120), comenta acerca de la fama de las minas de oro de Atacama, indicando que allí el encomendero es Juan Velásquez Altamirano, vecino de Los Charcas. A través de este personaje, que también identifica Lozano de Machuca en su carta al Virrey (1885 [1581]), José Luis Martínez (1985) nos entrega valiosa información acerca del comercio de pescado entre Cobija y Potosí, descrito en un documento de 1591[15]. Ahí se informa sobre el pleito en que están involucrados Velásquez Altamirano, quien había dejado de ser corregidor de Atacama, y el nuevo corregidor el capitán Juan Segura.

Pero más allá de la pelea entre estos dos burócratas, en que Segura acusa a Velásquez Altamirano de irregularidades, "parece ser un prototipo –a nivel regional— del español que une sus deberes administrativos con los comerciales." (Martínez *Op. cit.*: 162), y de hostilidades poniendo en su contra a los indios, con la intensión de recuperar el cargo, Martínez hace observaciones que son destacables. Primero que el documento diferencia para el contexto del negocio, dos grupos étnicos, Atacamas y Camanchacas, aunque el autor recuerda que hay que atender, al complejo problema de las denominaciones étnicas en los Andes. De todas formas, respecto a esta diferencia, lo más relevante es la propuesta hecha por Martínez sobre que los Camanchacas "estaban excluidos de las encomiendas de la provincia y tributaban directamente al rey. Ello podría explicar la separación establecida entre 'los indios del repartimiento i camanchacas' que señala el documento de 1591" (Martínez *Op. cit.*: 165).

Considero que esto es bien relevante, pues empuja a preguntarse por qué los Camanchacas (o estos indios costeros), estaban excluidos de las encomiendas, tributando sólo directamente al rey y una sola vez al año, "ques a quatro pesos por año cada uno…" (Martínez *Op. cit.*: 165). A lo que me atrevo a proponer, que podría deberse a la movilidad de estos grupos, uno de sus rasgos culturales distintivos, pues imagino que sumado a la lejanía y difícil acceso a estos territorios, dificultaba mucho el cobro de los encomenderos. Por tanto, mucho más fácil cobrar una vez al año y directamente al rey, lo que hipotéticamente podría liberar las responsabilidades del encomendero en pos del referente de autoridad mayor. Pero repito que esto es una elucubración, aunque si me atrevo a defender y destacar con este ejemplo, la característica móvil de los costeros.

Y la otra observación de Martínez, que me parece fundamental, es su inferencia acerca de que serían los Atacamas quienes harían el viaje para transportar las cargas de pescados, por lo menos desde Cobija hasta Chiuchiu. Fundamental, pues después de

[15] Documento que también cita Wachtel (2001 [1990]: 478)

todo este tiempo de estudio, siempre he considerado respecto a la discusión del tema costa-tierras altas en Atacama[16], de que no eran los costeros quienes hacían el viaje hacia el interior, sino que los habitantes de las tierras altas bajaban para hacer los contactos. Sin perjuicio de las excepciones, por supuesto. Idea que se sostiene en lo que he conocido de los trabajos arqueológicos, los etnohistóricos[17] y por sobre todo el conocimiento etnográfico, por el cual he logrado percibir una lógica subyacente, que implica un apego muy fuerte al modo de vida costero y sus particularidades, que condicionan más para la *recepción* que para la *partida*, pues el mar se transforma en una especie de refugio donde pueden satisfacer todas o la mayoría de sus necesidades. Y también por una cuestión práctica y de logística, ya que al ser grupos que no desarrollan ni la agricultura ni el pastoreo, no tienen los medios ni los conocimientos para hacer viajes largos de intercambio. No tienen excedentes productivos, lo que es distinto a tener la posibilidad de acceder a más productos, lo que implica cierto grado de inmediatez en la obtención, lo que a su vez condiciona el proceso de intercambio. Y además, no tienen los animales necesarios para hacer las cargas (llamas o posteriormente mulares), y por lo tanto además no conocen los caminos. De todas maneras estas son sólo hipótesis, que deberán ser trabajadas con mayor profundidad en un estudio específico, pero que no puedo dejar de enunciar una vez expuesta la lectura y reflexión de Martínez (*Op. cit.*).

En 1593, la expedición de otro corsario también nos entrega noticias de los grupos costeros de Atacama. Estando en las costas de Arica, la nave de Richard Hawkins atrapó un pequeño barco que andaba pescando. En él iba un español con seis indios. El español arrancó nadando por temor a los ingleses, así es que los corsarios se quedaron con el barco y los indígenas, que no eran de Arica sino que de Morro Moreno. El relato vuelve a calificar despectivamente a los costeros, " these were natives of Moremoreno, and the most brutish of all that ever I had seene; and except it were in forme of men and speech, they seemed altogether voyde of that wich appertained to reasonable men" (Hawkins 1847: 170-71), aunque también vuelve a destacar su empatía, ya que señala que los indios no se querían separar de ellos, incluso querían que los llevaran a Inglaterra, argumentando que indios e ingleses eran hermanos.

Para el siglo XVII, se encuentra la información del Libro de Varias Ojas de la parroquia de Chiuchiu. Éste cuenta con información desde 1611 a 1698, fue armado en 1733 por Bernardo López, párroco de Chiuchiu, quien juntó muchas hojas de los cuadernos parroquiales que estaban dispersas (Casassas 1974). El autor recién citado, responsable de la investigación que sacó a la luz este documento, nos indica en su estudio que los indios costeros de Cobija, son nombrados de tres maneras. Como Pro anches, naturales de y Camanchacas, de los cuales indica basándose en cálculos sobre la información disponible en el LVO –que advierte son fragmentarios y sólo medianamente científicos—, que "En total, durante el siglo XVII, tendríamos registradas en Cobija (pueblo de indios pescadores) quinientas cuarenta personas, de las

[16] Hago el hincapié para Atacama, pues de Tarapacá tengo alguna información que indicaría cómo los costeros suben. Lo que remarcaría una de las diferencias entre los costeros de la zona arreica y la de interfluvio.

[17] Trabajos arqueológicos y etnohistóricos en los que se establece la vinculación entre ambos sectores, pero que no precisan (como en este artículo) que hayan sido los costeros los que hayan viajado.

cuales sólo catorce[18] habrían sido calificadas como Camanchacas" (Casassas *Op. cit.*: 40). Lo que establecería la diferencia con los otros pescadores y además una excepción. Las fechas de sus registros de bautizos o matrimonios son, 1612, 1614, 1615, 1646, 1658 y 1659.

Respecto a la designación Pro anches, también indica el autor que es una designación excepcional dentro de la población, siendo sólo catorce las personas calificadas de esa forma. Se indica que algunas de estas personas son naturales de la Jurisdicción de Chile, de Copiapó, Morro Moreno o Puerto Loa. Lo que también las distinguiría de los naturales de Cobija. Sus registros tienen fechas entre 1646 y 1662 (Casassas 1974: 41-42). Ha sido importante para las investigaciones sobre las poblaciones costeras, ya que complejiza la temática identitaria, la constatación en el LVO de matrimonios entre personas de ascendencia Camanchaca con Pro anches, lo que remarcaría la distinción entre ambos grupos e invalidaría la hipótesis de Casassas (*Op. cit)*, que insinúa que ambos grupos pertenecerían a uno solo (Bittmann 1984a).

Al finalizar 1617 y principios de 1618, el cura carmelita Antonio Vásquez de Espinoza, recorre en misión evangelizadora la costa sur del Perú y parte de la costa de Atacama, (Larraín 1974). Su descripción parte constatando la no existencia de valles, pues el agua de los ríos no llega a la costa. Escribe que los indios costeros no tienen más alimentos que el pescado y los mariscos, destacando su movilidad, "…pero como los indios de ella [la costa], no tienen casas, mas de vnos cueros de lobos marinos, con que hazen vnas chosuelas para hazerse sombra, por el rigor del sol, y los quitan quando quieren y pasan a otra parte para buscar marisco, que es su sustento…" (Vásquez de Espinoza 1948 [1630]: 618). También comenta que visten de cueros de lobos y que de lo mismo hacen sus balsas, con las que salen a pescar mar afuera muchas especies de peces, que luego salan y "lleuan grandes recuas de carneros a Potosí, Chuquisaca, Lipes, y a todas aquellas provincias de la tierra de arriba, por que es el trato principal de aquella tierra, con que an enriquecido muchos" (Vásquez de Espinoza *Op. cit.*: 618).

Muy celebrado de este relato, son las referencias a la pesca de la ballena que no aparece en otros documentos. Primero indica que el aceite de este animal era comida principal, aparte de los pescados y mariscos, y que por lo tanto la cazaban mucho. Vuelve a comentar, al igual que Vivar (1979 [1558]), la existencia de artefactos de cobre, agregando que en la costa hay cantidad de ese mineral, con el que hacen púas o garrochuelas, como él nombra, las que ponen en unas astas pequeñas que van amarradas por una cuerda de cuero de lobo a sus muñecas. A continuación relata que las ballenas duermen parte del día, momento en que los indios van con sus balsas y les clavan la lanza. Las ballenas dan golpes y arrancan, mientras los indios ya han saltado de la balsa para resguardarse de los golpes. Luego recuperan la balsa y se van a observar en qué lugar de la costa el animal va a morir. Después, y esto es bastante interesante, cuenta que va "toda aquella parcialidad, y parentela, que a estado con cuidado a la mirar, juntos todos los amigos, y vezinos para el conuite" (Vásquez de E. *Op. cit*: 619). Lo que indicaría que a pesar de la movilidad y dispersión de estos grupos, había momentos en

[18] Este número puede ser un error del autor, pues anteriormente establece que son dieciséis las personas identificadas como Camanchacas, que es lo que sale en el listado que expone en la página 36 de su texto. Puede que se haya confundido con la lista de los catorce Proanches, que entrega más adelante.

que se comunicaban para juntarse, en este caso para consumir la ballena cazada, pero también se podría pensar en celebraciones de alianzas u otras ceremonias.[19]

Victoria Castro (2009), nos presenta otro documento que informa acerca de las poblaciones del litoral de Atacama, en el siglo XVII. Se trata de la Probanza de Méritos del sacerdote Francisco de Otal, quien había ejercido en Atacama desde 1620 hasta 1652, año en que fallece. El estudio de Castro apunta específicamente al tema de la evangelización e idolatrías, pero hace también referencias a otros aspectos, entre los que se incluyen informaciones sobre la población de Cobija, lugar donde Otal tuvo su residencia durante un tiempo, en el que pudo conocer bien a los costeros. Tal vez el dato más importante, ya que el resto es conocido –son pescadores, no se visten, no tienen casas y son brutos antes de la evangelización—, es la noticia de que los costeros tenían una lengua propia. Como indica la Probanza,

> *…el dicho licenciado francisco otal es grande e lenguaras no solo en la lengua general quichua mas enpero con muy grandes bentajas en la lengua materna y natiua de este dicho beneficio […] enseñando e industriando a los indios deste su beneficio de Atacama la baja y camanchacas chiangos auitadores en estos puertos de mar […] estan los dichos indios muy bien industriados y catequisados auiendo sido y biuido como brutos fieras marinas del mar antes que dicho Licenciado francisco otal fuese su tal cura dados a todas miserias abominaciones y bicios incultos e marinos no be lina rropa alguna ni teniendo auitación ni cassas con que biuir Por biuir en sus Peñascos y rriscos.*…(Castro 2009: 512)

Junto al dato sobre la lengua costera del párrafo recién citado, –lo que también se informa en otro pasaje “Predicador en la quichua// y en la lengua materna de los indios camanchacas” (Castro 2009: 506-7)—, hay que destacar la aparición del etnónimo Chango, pues el documento al que pertenece el párrafo y que hace parte de la Probanza, está fechado en 1641, lo que la convierte en la referencia más antigua ya que la anterior era 1659, correspondiente a una escritura otorgada en La Serena (Bittmann 1984a; Casassas 1974; Santa Cruz 1913). Incluso podría ser anterior, pues el documento de 1641 describe lo hecho por Otal durante los últimos 21 años.

Otra noticia sobre los indios de la costa, en la segunda mitad del siglo XVII, aparece en la Historia de Copiapó de Carlos María Sayago (1973 [1874]). Allí se indica, que la segunda mención más antigua en los archivos sobre el puerto de Caldera, se hace en 1665 “con motivo de la llegada de una familia de indios *chiangos*, naturales de Cobija, en solicitud de bautizar una criatura y en busca de mejor pesquería” (Sayago *Op. cit.*: 237). Lo que reafirma la ya mencionada movilidad de las familias indígenas, que para este caso implica una gran distancia, aspecto que insisto, siempre he cuestionado respecto a que haya sido una práctica común. Pues tiendo a pensar, que si bien la movilidad existía, no habría razones para hacer recorridos tan grandes, siendo la costa arreica tan abundante en las especies que ellos capturaban. Quizás la referencia a

[19] Un dato un poco más anexo, pero que personalmente me llama mucho la atención, es que el cronista cuenta que había gran cantidad de perros silvestres que se sustentaban de mariscos.

la solicitud de bautizar a una criatura pueda explicarlo; aunque sobre todo esa mención, permite comenzar a prefigurar el vínculo de los indígenas con la religión católica[20].

En 1683, el Corregidor Alonso de Espejo, realizó por orden del virrey duque de La Plata, una Revista en Atacama. En ella se empadronó a los habitantes de los Aillos de la provincia, incluyendo a Cobija de donde se pueden conocer algunas referencias de su población. En el documento, se notifica que el curato de Chiuchiu tiene un "anejo, que dista, cuarenta leguas de despoblado, que es, el Puerto de Covija. Los pocos, que en el asisten, hablan diferente lengua y tan rudas que no ai, quien los entienda, si bien hablan la Española" (Hidalgo y Martínez 1992a: 79), dato que confirma la existencia de una lengua particular de los costeros, pero que además agrega que los indígenas son bilingües, pues también hablarían castellano.

Son muy interesantes los datos del padrón de Cobija que recuenta a los ausentes, pues indica que casi todos se encuentran en Puerto de Loa, jurisdicción de Pica. Como Julian Galopin de treinta y cinco años y su mujer, que se encuentran en ese lugar desde hace cuatro años, o Alonso Sotipa, de veinte y seis, quien junto al mestizo Diego Morales se fueron de viaje a Loa hacía un año y medio. Sin embargo, el dato que más llama la atención, es la referencia a Francisco Milipillan de cuarenta y cuatro años, que hace diez años que estaba ausente. Lo relevante, es que el apellido pareciera ser de origen mapuche, lo que nos permite reflexionar acerca de las inmigraciones tempranas hacia la costa arreica y de la capacidad de inserción que ofrece el modo de vida costero, fenómenos que considero característicos y que se puede reconocer también en el presente etnográfico.

Al año siguiente de la visita recién tratada, un documento informa sobre el estado de la parroquia de Cobija, realizado por don Juan de la Peña Salazar (Hidalgo y Martínez 1992b). Allí se informa, entre otras cosas, que los indios viven en un lugar totalmente estéril que no produce sustento ni vestuario, lo que supongo es la explicación del por qué andan sin ropa, y que sólo se mantienen del pescado que hay en abundancia. Según de la Peña Salazar, apenas tienen agua para beber, que además es salobre y sale a gotas de una roca. Indica que tampoco tienen leña para hacer fuego, lo que es dudoso en la medida que se sabe que los instrumentos de caza que se componían de astas, eran hechas de madera (Bittman 1977; Latcham 1910; Vásquez de Espinoza 1948 [1630]), así también otros artefactos como las tablas utilizadas para la construcción de las balsas y los remos (Núñez 1986; Vivar 1979 [1558]), o como indica una de las descripciones de los soportes de las chozas (Hakluyt 18--), que también serían de madera. Y sobre todo, lo escribo porque en el trabajo en terreno, los arqueólogos me han mostrado muchos restos de fogones y de cerámica quemada. Sin embargo, con esto no quiero decir que tenían fácil acceso a ese material, sino que el observador antepone sus percepciones respecto a su uso, que sin lugar dudas era escaso y que por tanto se debe haber utilizado bajo lógicas culturales que no era capaz de *ver*.

No obstante, considero que la información más relevante de este documento, es que afirme su autor, que los indios de tanto estar en el mar,

[20] No obstante, Sayago (1973: 245), sobre todo en nota al pie, reafirma la movilidad de los indígenas en busca de pesca y la dificultad que eso planteaba a los agentes de la iglesia.

> *…estan ymposibilitados de poder andar a pie ni a caballo por lo menos distansia considerable y que por esta razón supe que xamas salian de aquellos paraxes siendo como es sierto que para la conducçion de los pasageros es preciso bengan indios de Atacama con mulas y lo neçesario…*(Hidalgo y Martínez 1992b: 125)

Afirmación que concuerda con la opinión que expresaba más arriba, respecto a que tiendo a pensar que no eran los costeros quienes hacían los viajes a las Tierras Altas, por ejemplo en el comercio del pescado seco, sino que eran otros indios los que iban a la costa y volvían a subir. Fortalece la idea del poderoso apego al océano, al modo de vida marino.

Entrando al siglo XVIII, las primeras informaciones conocidas son las de un comerciante francés, que Regine Pernoud la autora que sacó a luz este documento (1990 [1942]), indica que puede llamarse Vincent Bauver o Bervau, pues es lo que logra descifrar del anagrama Centuni Veruba, con que aparece firmado un relato que va junto al diario de viaje. Este comerciante fue enviado por una compañía, para vender en los puertos (o a través de ellos) de Chile y Perú. Después de lograr pasar el Estrecho de Magallanes, estuvo en Valparaíso, Coquimbo y Cobija durante el año 1707, desde donde incluso hace un viaje hacia el interior para encontrarse con el gobernador de Atacama.

De Cobija dice que allí vivían aproximadamente unas 300 personas[21], y un cura ocasionalmente. De los habitantes comenta que viven en cabañas hechas de estacas o huesos de ballena, cubiertas de cueros de lobos marinos que huelen horriblemente. Cuando desembarca, cuenta que encontró sólo a un criado negro del cura, que le dijo que su amo así como los habitantes del lugar, al ver que venía el barco habían arrancado a los cerros cercanos, por temor de que fueran piratas. Es por eso que puede observar bien las chozas de los indios. Finalmente el cura baja y logra conversar con el comerciante, quien le expresa sus ganas de viajar al interior para juntarse con el gobernador. Hace el viaje, del cual cuenta varios detalles, sin embargo para este trabajo lo importante son las descripciones que hace de los costeros, que aunque no entregan mayores novedades, son importantes para comprender la poca variabilidad, que hasta ese momento expresaba el modo de vida costero.

"No hay –dice—, gente más desgraciada que los indios que viven en Cobixa; no se alimentan más que de pescado que abunda en el mar" (Pernoud 1990 [1942]: 45). También comenta acerca de las balsas de cuero de lobos inflados, agregando un par de detalles sobre su funcionalidad, que no aparecen en otros textos y que son reveladores de las capacidades de estas embarcaciones y que permiten explicar el por qué de su perdurabilidad, "…nada hay más ligero y que vaya más aprisa, sin temor a las rocas que

[21] Según Bittmann (1979), Bauver habría indicado la existencia de 30 personas, lo que podría ser un error de imprenta de la edición que ella consultó, pues 30 personas es muy poco si consideramos lo escrito por Lozano Machuca (1885 [1581]), las estimaciones de Casassas (1974), quien cifra en alrededor de 540 personas los habitantes de Cobija durante el siglo XVII, o las cincuenta viviendas observadas por Frezier (1902 [1716]). Todos, datos que ella también cita en su texto (Bittmann 1979).

no pueden averiar estos mecanismos; y que suben a ellos en las costas a pesar de las rocas, por agitado que esté el mar". (Pernoud *Op. cit.*: 45). Menciona que los pescados los secan colgándolos al aire, sin necesidad de salarlos y que además de ser su alimento, también los venden. Por último, indica que si bien hay quienes no pueden ir a pescar, como las viudas y las jóvenes, no les falta el alimento porque todo es común entre ellos.

Posteriormente, es el sacerdote Louis Feuillée quien realizando una expedición por Suramérica, llega a las costas de Chile pasando por Cobija el 15 de mayo de 1710, aunque sólo por algunas horas (Feuillée 1714). Es por eso, que sus descripciones son complementadas por lo relatado por los integrantes de su tripulación, quienes habían estado antes en el lugar. Comenta sobre las chozas construidas de costillas de ballena, que los indios se vestían sólo con un calzón y una camisa y que utilizaban arco y flechas cuando salían a pescar en las balsas; aunque "es posible que este autor pudiera haber confundido el arpón con el arco o, que el arco podría haber sido destinado a otras actividades." (Bittmann 1979: 333). Indica además, que los pescadores podían salir varios días a pescar y ejemplifica con uno que volvió después de 4 o 5 días sin pesca, pues el mar agitado no le había permitido realizar capturas.

Cuenta que los indios se comían el pescado crudo, ya que era más sabroso, a lo que Bittmann (*Op. cit*: 334) agrega, que tiene que haber servido además como suplemento de líquido. Al igual que Bauver (Pernoud 1990 [1942]), comenta que el pescado lo secaban poniéndolo al aire y no con sal. Feuillée (*Op. cit.*) hizo que le subieran una balsa de cuero de lobos a su nave y fue así como se dedicó a describirla. Como es de suponer casi no entrega nuevos datos al respecto, a excepción de las características y el nombre del remo, "Leur aviron qu'on appelle *Pagaïe*, eft plat des deux bouts, & ils s'en fervent dans les deux fens" (Feuillée 1714: 590)

Tres años después, en 1713, otro francés pasa por Cobija aunque no desembarca. Es Amadeo Frezier, ingeniero que consiguió una comisión del rey Luis XIV, para estudiar defensas militares en las costas de Chile y Perú (Frezier 1902 [1716]: v)[22]. Su Relación está completamente elaborada en base a "lo que supe por unos franceses que han fondeado i dicen que no es mas que un pequeña ensenada de un tercio de legua de estension" (Frezier *Op. cit.*: 141). Indica que el lugar se compone de unas cincuenta habitaciones de indios, con las características que ya he expuesto. También resalta la subsistencia basada en el pescado y la esterilidad del suelo, así como también la escasa disponibilidad de agua salobre. Informa que los indios consiguen maíz y papas a cambio de pescado. A continuación describe el camino a Potosí y las características mineras de las zonas que recorre el trayecto.

Otra pequeña referencia para este siglo, es la que aparece en el informe *Noticias Secretas de América* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (Barry 1826), que hicieron a partir de su expedición científica iniciada en 1735. Allí se limitan a escribir que en Cobija hay agua de mal gusto, salobre y poca; y que la población se compone de unos pocos ranchos de indios pescadores muy pobres. Asimismo, Cañete y Domínguez (1791), teniente letrado del Gobierno de Potosí, describe diferentes lugares pertenecientes a la provincia de Potosí, entre los cuales se incluye el partido de Atacama. Entrega referencias sobre Cobija, pues él no viajó al lugar, basándose en lo

[22] En prólogo de la edición, por Nicolás Peña.

escrito por Frezier y en otras noticias, y da pequeños rasgos de las poblaciones costeras, como que existen infelices dedicados a la pesca del tollo y el congrio, con sedal y anzuelo, pero no más que eso, ni siquiera les adjudica un nombre, quizás porque su escrito está cumpliendo la labor de generar directrices de administración de los territorios de la corona.

En este punto cronológico, ocurre un fenómeno que según la perspectiva aquí planteada, se transforma en el primer hito fundamental para el devenir sociocultural de las poblaciones costeras. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se acaba la divergencia en los etnónimos utilizados para nombrarlas, siendo Chango la denominación que en adelante las comienza a identificar (Bittmann 1984a: 11; Casassas 1974: 37-38)[23]. Considero este un hito fundamental, por tres razones. Primero, la existencia de estas sociedades, comienza su entrada en el conocimiento público. Subrayo la palabra entrada, pues no estoy sugiriendo que alcance definitivamente un espacio en el imaginario sociocultural generalizado, sino que empieza a establecerse como registro consensuado, entre los estudiosos y los reducidos canales de información existentes, como las descripciones de provincias (Bueno 1763; O'Higgins 1929 [1789]) o diccionarios geográficos (Alcedo 1786; Carvallo Goyeneche 1876 [1796]).

Esto implica –y esta es la segunda razón—, definitivamente la reducción cultural de estos grupos, acabando con la posibilidad de reconocimiento de la diversidad, que al parecer existía entre los habitantes de la costa arreica. Y la tercera razón, es que este acontecimiento puede servir para marcar el inicio del proceso que sostiene a esta tesis, que si bien implica la desaparición de las identidades culturales específicas, expresa la continuidad del modo de vida desértico costero, que pasará a ser denominado Chango hasta el día de hoy. Continuidad que obviamente implica transformaciones, que generarán un espacio que puede ser ocupado, y comienza a serlo, por personas que no necesariamente tienen una filiación étnica con los grupos originarios.

Etnónimos

Revisemos entonces el tema de los etnónimos. Como he escrito, éste ha sido uno de los focos de atención para los estudiosos de estos grupos. Algunos han logado realizar ciertas hipótesis, pero debido a la poca información existente, por lo general han articulado las ideas y referencias más conocidas (Bittmann 1977, 1979; Boman 1908; Casassas 1974; Castro 2009; Cúneo Vidal 1913, 1915, 192?; Hidalgo 1981; Martínez 1990, 1998; Murra 1964[24]; Rostworowski 1986; Wachtel 2001 [1990]). En ese marco, la revisión más completa es la de Bente Bittmann (1984a), pues trabaja específicamente el tema, indicando para cada uno de los cuatro etnónimos –Uru, Camanchaca, Proanche y Chango—, la mayoría de los informes y sus años de aparición.

[23] Lo que también podría vincularse a cómo la palabra Camanchaca pasa a denominar comúnmente a la neblina costera y ya no a los indígenas.

[24] Aunque Murra específicamente está escribiendo acerca del grupo Uru mencionado en la Visita de Garci Diez, puede ser extensiva su opinión a las poblaciones costeras en particular y como método generalizado de los europeos para nombrar a las poblaciones indígenas.

De lo estudiado, se pueden reconocer dos aspectos principales. Por un lado el problema del origen de las palabras, en tanto herramientas de clasificación para terceros, "heredadas por los españoles de los grupos políticamente dominantes, en particular los aymaras y los inkas" (Martínez 1998: 65), lo que expresaría además la ignorancia y prejuicios de los colonizadores. Y el otro, la incertidumbre acerca de si estas denominaciones estarían indicando grupos étnicos, hipótesis que se sostiene principalmente en los registros de bautizos y matrimonios de camanchacas y proanches, incluidas alianzas entre ambos (Casassas 1974); o como proponen otros investigadores, estarían haciendo referencia más bien a categorías religiosas, sociales o de especializaciones productivas (Martínez 1990, 1998; Murra 1964). Un dato que me parece relevante considerar y que no se indica en los textos aludidos, es la imposibilidad de saber si las personas se identificaban con alguna de esas denominaciones, pues no aparece en ningún documento.

La referencia más antigua, de etnónimos que identifican a los pescadores de la amplia costa desértica del sur peruano y norte chileno, es la presentada por Cúneo Vidal, quien cita un documento de 1550 sobre el traspaso de la encomienda de Lucas Martínez Vegazo a Jerónimo de Villegas, donde se identifica a Choquechambi "cacique de los uros sujetos y de los pescadores camanchacos que están en la costa" (Bittmann 1984a: 108). Cúneo Vidal además indica que en documentos de los Archivos del cabildo de Arica, en los primeros años de la colonia, a los indios de las caletas entre el río Camarones y Loa, se les llamaba indios Pica y Loa (1915: 304).

A continuación, la denominación *Camanchaca* se encuentra en un relato español, sobre la expedición de Francis Drake a la actual región de Antofagasta, a pesar de que el relato inglés sobre esta expedición –citado más arriba— no mencione el etnónimo, lo que induce a pensar que tal vez el autor español, bien informado de los pobladores americanos, aprovechó de colocar a los indios sin nombre, la denominación que él conocía. El informe es de 1579 y comenta cómo los piratas ingleses encontraron en una isleta a cuatro indios camanchacas con quienes interactuaron (Bittmann 1984a: 117).

También en el siglo XVI, está la ya citada referencia de fray Reginaldo de Lizárraga (1999), quien informa que los camanchacas habitaban entre el Loa y Copiapó. En el siglo siguiente, aparece la breve pero significativa referencia de Santacruz Pachacuti, quien les adjudica el don de hechiceros[25] que no se menciona en ningún otro lugar. Escribe, "…yendo por el Collao, en donde topa con los yndios Ccoles y Camanchacas, grandes hechizeros…" (Santacruz Pachacuti 1879). Información que indicaría que los camanchacas llegaban, aunque fuera excepcionalmente, a la costa meridional del Perú, lo que es refrendado por otro documento que cita Bittman (*Op. cit.*: 124), de la Colección "Egerton 1816" del Museo Británico de Londres, sobre un relato proporcionado al Capitán Francisco de Cadres por un indio nombrado Chepo, de unos 115 o 120 años de edad, quien le comenta acerca de un grupo de indígenas que había en una isla en el sur de Perú y que hablaban la lengua de D. Sebastián Camanchac. Dato que para la autora indicaría, que los camanchacas estaban en esa zona en condición de extranjeros, o que por lo menos se distinguían como grupo lingüístico.

[25] Referencia especialmente significativa para el estudio de Victoria Castro (2009), sobre la extirpación de idolatrías en Atacama.

Para el siglo XVII se encuentran las referencias del Libro de varias ojas, ahí se usa para denominar a personas de Cobija y Tocopilla. Acerca de esos registros, Bittman (*Op. cit.*) hace una anotación bien interesante, respecto a que no se conoce la forma en que se transmite la denominación, ni para los camanchacas, ni para las otras; no se sabe si es a través de la madre, del padre, o de ambos. En las inscripciones de matrimonio aparecen anotados sólo uno de los contrayentes, ambos, o a veces a los hijos y no a los padres, o a los padres, sin que se le asigne a los hijos. En esto nuevamente ronda la idea de que las designaciones étnicas en realidad estarían sujetas a la evaluación y asignación por parte de quien escribía los documentos, y no necesariamente por las identidades propias de los indígenas. Podríamos especular por ejemplo, que en el caso en que se les asignaba un etnónimo a los padres y no a los hijos, era para "cristianizar" a esos niños y que dejaran de ser "salvajes". O al contrario, en el caso en que los hijos aparecían bajo una denominación étnica, a diferencia de los padres, podría ser para subrayar que aún no estaban bautizados y que en algún momento deberían estarlo.

Existe además una vinculación supuesta entre la palabra camanchaca y changos, la que estaría representada por una derivación de las palabras, "De Camanchacos el uso vulgar hizo: Camanchangos y, luego, abreviando: *Changos*, nombre viviente" (Cúneo Vidal 1915: 304). Hay que tener presente además, que Cúneo Vidal (1913) asumía que los camanchacas y changos eran diferentes ramificaciones de los uros, entre otras.

Quisiera aquí hacer un paréntesis y escribir algo acerca del tema de la designación de denominaciones, para luego poder hacer una propuesta acerca de la palabra *Camanchaca*. Martínez (1995), continuando según sus propias palabras, el camino abierto por Lorandi, Saignes, Platt y Bouysse (Martínez *Op. cit.*: 34), plantea que los documentos del siglo XVI sobre los grupos humanos –para su texto específicamente, los que ocupaban la puna salada del altiplano meridional y las regiones adyacentes en ambas vertientes andinas—, emplean categorías descriptivas similares, estereotipos repetidos, maneras de referirse a los grupos indígenas, que tienden a borrar diferencias existentes entre ellos, que terminan por unificarlos social y culturalmente, más allá de su probable situación de "periferia" en relación a los grupos nucleares. Fenómeno que obviamente, tal y como vengo describiendo, también se puede considerar que involucraba a los grupos costeros de Atacama.

Para el autor, "Se trata de un conjunto de prácticas que me han llevado a plantear la existencia, en el siglo XVI de lo que podríamos llamar un "discurso", con reglas de enunciación propias, con estructuras semánticas, etc. sobre ellos" (Martínez *Op. cit.*: 34). Discurso que está basado en las percepciones y representaciones, que parecen haber producido las sociedades andinas dominantes, sobre las poblaciones –de la puna salada, en específico para ese texto— y sobre sus territorios. Más adelante, Martínez (*Op. cit.*: 34-35) reflexiona acerca de cómo la construcción de identidad de otro u otros, conlleva siempre el surgimiento de una forma social para referirse a ellos, estableciendo pautas y usando categorías que clasifican, ordenan y jerarquizan, lo que deben ser las relaciones entre unos y otros. Lo que para el caso de las sociedades andinas, constituirían lo que él llama una mirada étnica, la que se manifestaría en la generación de nombres, apelativos, categorías socioculturales, entre otras. A partir de estas concepciones, comienza la búsqueda de esa mirada étnica, utilizando dos textos del siglo XVI (Martínez *Op. cit.: 35*), e incluyendo diccionarios de quechua y aymara.

Basándome en esas ideas y método, y al releer el párrafo ya citado de Lizárraga (1991[158-])[26], único que da una explicación del origen del nombre Camanchaca, comencé a buscar en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio (1612). Como dice la *Descripción* acerca de los rostros de los pescadores, busqué por duro y costra, pero como no encontré coincidencias decidí buscar directamente por la palabra Camanchaca. Sorpresivamente, di con una palabra bastante parecida y que su significado es posible relacionarlo a lo que sabemos de los costeros. Palabra que no había visto en otro texto: *Ccamachatha*, que significa secar frutas y otras cosas (Bertonio 1612: 41, de la segunda parte del vocabulario).

Pero antes de mostrar las asociaciones que se pueden hacer, quisiera indicar que considero a este etnónimo (posiblemente junto a Proanche, que todo indica que es particular del tramo meridional de la costa arreica), como los más vinculables a identidades costeras antes de la llegada de los españoles y hasta la primera mitad del siglo XVII. Ya que aparece muy temprano y se mantiene incluso después de caer en desuso, a través de la versión –plausible— que dice que de allí derivaría Chango. Y además porque, como se verá más adelante, el otro etnónimo Uru, no refiere directamente a las poblaciones del desierto costero, así como Chango sería una transformación, convirtiendo a Camanchaca en una denominación más precisa. En este sentido, es atendible la relación que varios autores hacen respecto a la neblina llamada Camanchaca (Bowman 1942 [1924]; Martínez 1998; Wachtel 2001 [1990]), pero esta conjetura no tiene mayor sustentación que la palabra y la ubicación geográfica del fenómeno. Por mi parte, considero que la relación es inversa, a través de la denominación de los indígenas se nombró luego a la neblina. Un viejo relato que me contó Renán Huatalcho, antiguo habitante de Pica, habla de cómo los Camanchacas subían a robar maíz a las chacras del oasis, probablemente ese tipo de subidas fue lo que generó la asimilación figurativa.

Si bien en un comienzo, relacioné la palabra *Ccamachatha* a la posible sequedad o dureza de los rostros que describe Lizárraga (1991[158-]), creo mucho más certera la asociación al pescado seco o salado, al charqui de congrio, toda vez que el significado de *Ccamachatha* es secar frutas y otras cosas. En ese caso, sería una identificación a través de una actividad laboral y que era parte importante del vínculo que establecían con las poblaciones del interior, tal y como hemos visto en la mayoría de las informaciones que grafican el intercambio entre ambas parcialidades. Por tanto, esta identificación entraría en lo que Martínez (1995) llama mirada étnica de los grupos dominantes para con los otros, "sobre la cual –en un momento— ya no se reflexiona sino que, simplemente, se usa o se impone" (Martínez *Op. cit.*: 35), y que como citaba más arriba, implicaría una tendencia a borrar las diferencia existentes entre los distintos grupos, en este caso de la costa, a los cuales se aplicaba esta denominación, identificándolos únicamente con esas actividad, fenómeno que destaca Martínez (2004) en otro texto acerca de los discursos andinos de alteridad, argumentando que en "ciertos

[26] "*Llaman á estos indios Camanchacas, porque los rostros y cueros de sus cuerpos se les han vuelto como una costra colorada, durísimos; dícen les previene de la sangre que beben de los lobos marinos, y por este color son conocidísimos*" (Lizárraga 1999 [158-]: 121)

casos, las especializaciones laborales también daban origen a los nombres de una colectividad" (Martínez 2004: 508)[27].

De esta forma, Camanchaca podría haber sido la deformación por parte de los españoles de la palabra Ccamachatha, que estaría indicando a quienes abastecían a los pueblos del interior de pescado seco, que para el fragmento de la costa en que principalmente aparece asociado el etnónimo Camanchaca, es vinculante con los señoríos aymaras más que con la sociedades de filiación cuzqueña.

La denominación *Uro*[28] aparece tempranamente en los documentos coloniales, como ya indiqué con la cita de Cúneo Vidal (Bittmann 1984a), aunque la mención más conocida es la carta ya citada de Lozano Machuca (1885 [1581]). Ambas utilizan el etnónimo para designar a pescadores marinos de la costa desértica, pero todo indica que simplemente cumplió con la función de relacionar, a partir de ciertas características, a las poblaciones del litoral del Pacífico con los llamados uros del altiplano. Éstos últimos, son un grupo étnico principalmente de pescadores, que en el siglo XVI se ubicaba en un amplio espacio a lo largo de lo que Wachtel (2001 [1990]) denomina el eje acuático, que atraviesa el altiplano desde el río Azangaro, al norte del lago Titicaca, hasta el lago Coipasa. Espacio que estaba dividido en ocho unidades administrativas, los corregimientos de Azangaro, Cavana, Paucarcolla, Chucuito, Omasuyo, Pacajes, Carangas y Paria, donde se encontraba la totalidad de la población uru, representada por distintos grupos. Wachtel (*Op. cit.*) se centra en los Uru Chipaya, casi los últimos representantes de la etnia y el único grupo que subsiste socialmente autónomo.

Los cronistas, al igual que con los costeros del pacífico –he aquí el principio de comparación y homologación impuesto—, los describieron como bárbaros, pertenecientes a un rango inferior, más cercanos a los animales que a los hombres. Subsistían sólo de la pesca, la recolección y la caza, lo que en comparación a los aymaras que practicaban la agricultura y la ganadería, justificaba la consideración de inferioridad que caía sobre ellos. Wachtel (*Op. cit.*: 335), también destaca que en el *Diccionario de la lengua aymara* de Bertonio (1612), se define la palabra uru como quien anda sucio, andrajoso, que es rústico. Agregando el historiador, que para los aymaras es un término insultante, que también designa a los animales salvajes en oposición a los domésticos. No obstante, "la autodenominación de los urus del Titicaca no es sino *kot'suns*, es decir "hombres del lago", del mismo modo que los chipayas se consideran *jas-shoni*, "hombres de agua", opuestos a los "hombres secos" (Wachtel *Op. cit.*: 336).

---

[27] Es necesario indicar que Martínez, en ambos textos citados (1995, 2004), basa sus reflexiones principalmente en los discursos cuzqueños, pero no en forma excluyente, y es por eso que me atrevo hacer esta conjetura a través de un diccionario aymara, pues como explica es sobre todo por una cuestión metodológica, en la que si bien el discurso cuzqueño es el pilar fundamental, igual sus textos incluyen lo que se sabe de los conocimientos discursivos aymaras.

[28] Existe también una discusión acerca del idioma de los uros, la cual no es tratada en estas páginas. Una buena referencia a la bibliografía pertinente aparece en Bittmann (1984: 108), a la que habría que agregar a Uhle (1922) y Wachtel (2001 [1990]: 577).

En ese mismo libro, el autor se refiere específicamente a los supuestos urus de la costa del Pacífico. Indica que esta es una problemática que se viene arrastrando desde principios del siglo XX, cuando los estudios realizados por Latcham (1910, 1938), Créqui-Montfort y Rivet (1927), Boman (1908), Uhle (1922) o Cúneo Vidal (1913), abren el debate acerca de la identidad de esas comunidades costeras. Investigaciones que a pesar de la caducidad actual de sus propuestas, según el autor, mantienen vivas las interrogantes sobre la identidad de esos grupos, debido a que se refieren prácticamente a sólo un documento del siglo XVI –la relación escrita en 1581 por Juan Lozano Machuca— y que al no existir otras fuentes para verificar su información, dificultan la interpretación de algunos datos. Recuerdo brevemente, que la carta habla de cuatrocientos indios pescadores uros que no son bautizados ni reducidos y no sirven a nadie, aunque dan pescado en señal de reconocimiento a los caciques de Atacama.

Según el autor, el problema, que aún no ha sido resuelto, surge del hecho que no aparece el término uru en otro documento del siglo XVI referente a esa zona. Y para demostrar esto, refiere a la tasación de Toledo en la cual aparecen indios pescadores que tributan, pero que no se les califica bajo ningún rubro, así como también los títulos de la encomienda de Lucas Martínez Vegaso, que "mencionan, 30 años antes, grupos y pueblos de pescadores, éstos tampoco se califican de urus" (Wachtel *Op. cit.*: 571). No obstante, como expuse más arriba, Bittman se refiere a partir de una cita de Cúneo Vidal, al traspaso de la encomienda de Martínez Vegaso en 1550, documento donde se mencionaría a Choquechambi "cacique de los urus sujetos…" (Bittman 1984: 108), cuestión que sin embargo es sopesada por la autora, mostrando cómo otros estudios ubican al cacique Choquechambi bajo otras condiciones (Larraín 1975; Villalobos 1979). Según aquello, es posible entender que Wachtel (*Op. cit*) se refiera a esos mismos títulos de encomienda y no haga mención a urus[29]. Pero en definitiva, la reflexión más importante del autor sobre el documento de Lozano Machuca, gira en torno al buen conocimiento que tenía el funcionario de los indígenas de las tierras altas y cómo seguramente eso impulsó a que extendiera la denominación uro a los pescadores de la costa del pacífico, asociando directamente las condiciones de vida de ambos grupos.

Hay otro asunto interesante que trabaja Wachtel (*Op. cit.*: 572) y que ya había tratado Latcham (1910) en su libro sobre los changos, es el referido a que la vertiente del Pacífico habría recibido a grupos de mitimas (mitimaes) de diversos señoríos de las tierras altas, los cuales se encargaban del abastecimiento de algunos vegetales y de productos marinos. Dentro de esos enviados por los curacas de "arriba", situación que se remonta al parecer a tiempos preincaicos, podrían figurar urus. Este dato se puede reforzar o asociar, al que da Latcham en su clasificación del tipo Uro, que indica que "En estatura, forma de cráneo, i grado de cultura coinciden los restos hallados en varios puntos de las costas de Tarapacá i Tacna con los de los Uros del lago Titicaca." (Latcham 1910: 35-36). Lo que mantendría la posibilidad de que efectivamente grupos uros se hayan establecido en las costas del Pacífico, avalando, en cierta medida, la aparición del etnónimo. Sin embargo, Wachtel (*Op. cit.*: 572-573) advierte que es

[29] Sobre todo atendiendo a que más adelante, indica que hay documentos a los que se refiere Cúneo Vidal que no se han encontrado (Wachtel 2001 [1990]: 572), considerando algunas de sus afirmaciones abusivas. Existen más críticas a este autor, en cuanto a que no siempre hay acceso a sus fuentes como por ejemplo Castro (2001, 2009).

conveniente distinguir a los eventuales mitimaes urus de los pescadores aborígenes de la costa marina, agregando que para él lo relevante es problematizar, si en la vertiente del Pacífico se reproduce una situación análoga a la que él reconoce para los urus del altiplano, que grupos indígenas de estatus inferior, mediante un proceso de aculturación se hayan fundido con el resto de la población.

Un último dato sugerente sobre los uros en la costa marítima, es el que entrega Max Uhle (1922) en un capítulo acerca de los grupos Ochosumas, Puquinas, Puquinillas y Uros. Allí afirma que la lengua Puquina y la Uro son completamente diferentes, argumentando con ejemplos de distintas palabras, entre las cuales presenta la palabra uro *lhua*, que significa totora y que obviamente compara con la palabra Loa. Este dato es más interesante aún, al relacionarlo con un trabajo arqueológico sobre la desembocadura del río Loa, en el que se informa que,

> *Creemos efectivamente que los sitios como CaH-42, con su planteamiento de recintos semicirculares y puertas similares a las reconocidas en los recintos de los grupos indígenas sobrevivientes del altiplano (Uros), tienen precisamente un tipo de patrón estructural correspondiente a tierras altas* (Núñez 1971: 17)

Respecto a la denominación *Pro-Anche*, Bente Bittman (1984a: 109) nos indica que aparece entre 1646 y 1662, en algunas de las inscripciones del Libro de varias ojas de la parroquia de Chiuchiu, editado por J. M. Casassas (1974). Ahí se hace mención con este nombre a personas naturales de Cobija, Morro Moreno, Copiapó y Puerto Loa, en informaciones respecto de bautismos, matrimonios y defunciones. Particularmente, la autora destaca los matrimonios mencionados por Casassas (*Op. cit.*), entre personas calificadas como camanchacas y pro-anches respectivamente, lo que para ella estaría indicando la convivencia de dos grupos distintos.

Acerca del origen del etnónimo, Casassas (*Op. cit.*) reconoce que después de mucho pensarlo y estudiar la documentación pertinente, no logró darse una respuesta satisfactoria, pero que a pesar de aquello, de todas formas pudo plantear una hipótesis sobre el término, a partir de la deformación de la palabra quechua *purum auca* o *poro auca*,

> *…conjeturamos que el sacerdote firmante de las diversas inscripciones en que figuran estos por anches (deformado mental o verbalmente el >>purum auca<< o el >>poro auca<< en >>pro anche<< y escrito en esta última forma) atribuía a las personas a quienes calificaba de tal manera el carácter de indio no sometido, no precisamente con el estricto y original significado de indio >>de guerra<< o rebelde (que no los había en esta región atacameña en el siglo XVII, por lo que se sabe), sino con el indio que no vivía de la manera considerada normal, con los demás indios pescadores, ni sujeto a las normas que regulaban la vida de éstos.* (Casassas 1974: 43)

Para Victoria Castro (2009), si bien es ésta una especulación interesante, aplicada tal vez a camanchacas no sometidos, la argumentación es débil aunque sugerente[30]. Por mi parte, siguiendo la metodología enunciada más arriba de búsqueda en los diccionarios y siendo las referencias para pro anches más vinculadas al área atacameña, busqué en diccionarios de la desaparecida lengua Kunza (San Román 1890; Schuller 1908; Vaïsse 1896; Vilte 2004). Revisión que me lleva a proponer –de manera más bien intuitiva—, que las especulaciones podrían realizarse a partir de las siguientes palabras y asociaciones, aunque repito esto sólo es una aproximación que permitiría iniciar una revisión al respecto. Acerca de la primera parte del etnónimo, *Pro*, creo que es posible asociarla a las siguientes palabras:

Puri: Agua.
Poknur o **Pocknur** o **Pok' nur:** Hediondo.
Ponnor: Apolillado.

Y respecto a la segunda parte, se podría asociar a:

Tchei: Nombre.
K' ak' ch'i: Pescado.
Ach'i: Negro.

Y algunas asociaciones entre ellas podrían ser:

Puri Tchei (nombre/agua), Poknur k' ak' ch'i (hediondo/pescado), Ponnor k' ak' ch'i (apolillado/pescado), o **Puri Ach'i (agua/negra)**. Que me parecen más cercanos a Pro anche, por lo menos más cercanos que Purum Auca o Poro Auca y por tanto, parecen más indicados para comenzar una búsqueda.

Como he escrito, el término *Chango* es el que ha sobrevivido para denominar a las poblaciones de la costa septentrional de Chile. Se supone que es un término aplicado aproximadamente desde la mitad del siglo XVII (Bittmann 1979), como por ejemplo se estipula en un documento –que mencioné más arriba— otorgado en la ciudad de La Serena en 1659 y que se refiere a la encomienda de Fernando de Aguirre Riberos, que incluía la costa entre Copiapó y Mejillones, desde donde habían huido unos "indios camanchacas y chiangos, pescadores y no pescadores, que de mi encomienda estuvieran en Cobija y costa de Atacama." (Bittman 1984a: 111). Por su parte, Victoria Castro expone en su investigación de la probanza de Francisco de Otal, una referencia que probablemente está fechada en 1641, donde ya se hablaba de chiangos, "enseñando e industriando a los indios de este su beneficio de atacama la baja y camanchacas y chiangos avitadores en estos puertos de mar" (Castro 1997: 72).

Sin embargo, como escribía, el término comienza a aparecer más seguido en letra impresa en la segunda mitad del siglo XVIII, con referencia específica al litoral de las "provincias" de Copiapó y Coquimbo. Después de aquello, Bittman (1984a) escribe que el término se vuelve relativamente común, abarcando también a los pescadores que

[30] Igual que para José Luis Martínez, para quien la proposición no se sostiene lingüísticamente (comunicación personal).

vivían al sur del Loa. Advierte además, que no tiene conocimientos de poblaciones designadas changos en la costa sur del Perú en la época colonial.

Para Latcham (1910), los changos se ubicaban en el territorio entre el río Loa por el norte y el Choapa por el sur y los dividía en dos grupos, los changos de Coquimbo i Atacama y los del norte (Atacama i Antofagasta). Para este autor, ocurrió que los changos del sur, así como los de más al norte, emigraron a la región costera del desierto de Atacama ya que ahí podían vivir casi en absoluta libertad, debido a que fue una zona poco dominada por los conquistadores, incluso luego de la independencia que fue por muchos años "tierra incógnita". También hace una clasificación física de los distintos grupos que existieron, basada en mediciones de los cuerpos encontrados, la distribución espacial y las formas de sepultura, estableciendo 6 tipos: 1) Paleoamericano; 2) hiperbraquicéfalo; 3) los changos de Coquimbo i Atacama; 4) los changos del norte (Atacama i Antofagasta); 5) los Aimarás y 6) los uros. Sin embargo, hay que considerar que este investigador no contaba con todas las herramientas y los conocimientos para hacer sus investigaciones más precisas, por lo que sus conclusiones vistas ahora no son siempre correctas. Sus estudios le hicieron concluir que las consideraciones de los pocos autores que hasta ese momento habían trabajado el tema, que incluían a todos los grupos humanos en una misma entidad étnica, no eran correctas. Escribe,

> *...en esto existe un grave error; i que los habitantes de la zona en cuestión, antiguos i modernos, han pertenecido a varias razas, cuyas costumbres, grado de cultura i aptitudes han sido mui parecidas, siendo por el contrario mui diversos sus caracteres físicos* (Latcham 1910: 5-6).

Concluyendo que el término Chango finalmente no sería más que "…un término jenérico con el significado de pescador, o bien de indio de la costa o costino" (Latcham 1910:6). Anticipándose a los otros investigadores –ya nombrados—, que años después también consideraron que esta era una posibilidad bastante cierta.

Por su parte Bird (1946), concluyó que eran un grupo étnico independiente y que su cultura (Chango culture) por lo menos de Paposo al sur, habría sido "a blend of elements drawn from the various cultural divisions in evidence at Arica and Punta Pichalo" (Bird *Op. cit.*: 597). Cuestión que para Willey, citado por Bittman (1984a: 112), no es así, sino que corresponderían a los descendientes empobrecidos de los atacameños, idea que propone una denominación basada en estratificaciones sociales. Situación que en parte aprueba Villalobos, señalando que "los llamados indios changos serían simplemente agrupaciones costeras de los indios del interior o aborígenes lugareños subordinados y mezclados con ellos" (Villalobos 1979: 24).

Para finalizar, quisiera volver a llamar la atención en que este proceso de denominación significó que los europeos metieran a todos en una misma categoría (con distintos etnónimos, según quién los nombraba), o para decirlo de otra forma, igualaron a esas poblaciones hasta convertirlas en un "tipo" que se podía observar a lo largo de la costa. En este sentido, es sugerente para comprender las designaciones de los europeos, pensar en las condiciones que rodean la sobrevivencia en la orilla del mar, ya que establece algunas características de adaptación bastante particulares. Por ejemplo, las

balsas de cueros de lobos, rasgo llamativo y determinante para las observaciones europeas, que como se sabe debido a su eficiencia, se extendió incluso más allá de los límites de la costa norte. Aunque lo principal tiene que ver con la precariedad material que permite el océano y el clima de la costa norte, lo que se refleja en las pocas vestimentas de abrigo, las viviendas ligeras y por sobre todo la posibilidad abundante de la recolección y pesca, de "cosechar" sin necesidad de plantar, que genera una actitud particular en cuanto a lo procesos productivos y de subsistencia, que por lo general propenden a la escasa acumulación y a la poca necesidad de ella. Obviamente esto no justifica las concepciones europeas, pero si nos da una herramienta para comprender sus razonamientos, sobre todo si pensamos en lo que dice Thérese Bouysse- Cassagne acerca de los criterios de clasificación de los españoles,

> *Hay que insistir, desde nuestro punto de vista, sobre el hecho de que durante esta primera etapa de la implantación española el más importante criterio de clasificación de los individuos es la pertenencia a la clase rica o pobre, y no un criterio de clasificación étnico –aunque sí, éste, puede ser eventualmente un indicio de poder económico-*. (Bouysse-Cassagne 1975:328)

Sin embargo, como nos indica Martínez (1995, 2004), esta situación también debió estar influida por la *mirada étnica* y los discursos que las sociedades andinas dominantes, habían establecido con anterioridad para identificar a esos otros grupos, y que los españoles también utilizaron para la elaboración de sus propias redes de denominaciones. Es lo que permite sugerir que en ese proceso, las asignaciones de etnónimos estuvieron sujetas a la presencia de algún personaje con conocimientos empíricos pero especulativos y del poder que tenía para "bautizar" a los habitantes sin necesidad de certezas.

Se entiende por tanto, que es muy probable que haya habido más de un grupo étnico en la costa, que debido a estas identificaciones externas –cuzqueñas, aymaras, atacameñas o españolas— no hayan sido reconocidas u obviadas rápidamente. Para comprender este proceso, son interesantes desde la teoría antropológica, las propuestas de Fredrik Barth (1976 [1969]), en cuanto a la importancia que se les atribuye a los grupos étnicos como portadores de cultura, "lo que propendería a identificar y distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas de que son portadores" (Barth 1976: 12). Rasgos que el autor propone que sean considerados más como una implicancia o resultado, que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo. Si no se concibe así, se corre el riesgo de clasificar a los individuos como miembro de un grupo étnico, dependiendo del nivel en que muestren aspectos morfológicos de esa cultura, convirtiendo las diferencias entre grupos en simples distinciones de un inventario de rasgos, dejando de lado lo fundamental para una adscripción étnica que son las categorías y prejuicios de los actores.

Como se ve, esto se adecua bastante bien a lo que planteaba sobre los rasgos más visibles de los modos de subsistencia (recursos técnicos y conocimientos para su utilización), que fundan las características generales de los grupos costeros del desierto, y que por supuesto, al ser asumidos como determinantes identitarios, no permitieron el reconocimiento de un nivel de adscripción más interno de cada individuo con su grupo.

Migraciones mineras: siglo XIX y la primera parte del XX

Siguiendo el orden cronológico anterior al tema de los etnónimos, corresponde exponer las informaciones que se tienen del siglo XIX. Período en que comienza el segundo hito importante para estas poblaciones y para la continuidad de la tradición costera del desierto. Al igual que el anterior, éste nuevamente tiene que ver con fenómenos externos. Específicamente, este segundo hito está ligado al desarrollo de las explotaciones mineras y a las inmigraciones que produjo –fundamentalmente en la segunda mitad del XIX—, lo que incrementó la mezcla de la población costera, generando un recambio en la constitución de estas sociedades, pero que a partir de las necesidades de subsistencia, les hicieron mantener y adaptar a los nuevos contextos, la tradición que se había creado durante siglos en la costa del desierto. Este proceso comienza a gestarse a fines del siglo XVIII.

> *Hacia fines de siglo el desierto de Atacama, propiamente tal, atrajo la atención de la Corona española. Muy probablemente las noticias que por entonces circularon en la Corte fueron las proveídas por los hermanos Heuland, cuya expedición mineralógica, encomendada por Manuel Godoy, realizada entre 1795-1800, los llevó a atravesar el despoblado recolectando a su paso una variedad de minerales para el gabinete de historia natural del Príncipe de la Paz* (González, J. 1992: 304-5).

Este hecho, seguramente junto a otros y a algunos de nivel más local, deben haber sido los que propiciaron la minería costera mercantil (para diferenciarla de la propiamente indígena), que se fue materializando lentamente en la primera mitad del siglo XIX, desde que comienzan a operar los gobiernos bolivianos. Y si bien puede considerarse como el inicio del proceso que lleva al segundo hito que quiero establecer, la irregularidad de la administración boliviana, tanto en el ejercicio de la soberanía en la costa, como en el desarrollo de su minería (Cajías 1975; Fifer 1976), no permitió consolidar y masificar ese proceso, que es lo que genera las transformaciones que propongo. Como intentaré mostrar, eso sucede durante la segunda mitad del siglo, debido al impulso de capitales privados principalmente extranjeros, donde los mineros chilenos, que venían avanzando decididamente hacia el norte, tienen gran influencia.

Bolivia había logrado su independencia en 1825 e inició la habilitación formal del puerto de Cobija, a mediados de 1827 (Cajías 1975: 47). En esos momentos, ya se conocía de las ricas vetas de cobre en la costa, sin embargo, la explotación se hizo de manera desordenada, descontrolada y sin utilidades para el gobierno boliviano, que entonces dirigía Sucre. “Los puntos minerales en los que se llegó a establecer una explotación formal fueron sobre todo los ubicados en las cercanías de Cobija” (Cajías *Op. cit.*: 340). De esta forma, e incentivados por la política liberal del gobierno, muchos de los comerciantes extranjeros de Cobija, pretendían a fines de 1830 explotar esos minerales. No obstante, la mayoría quedaba sólo en proyectos, pues los costos de producción eran demasiado elevados y como el Estado boliviano no entregó ayuda, la explotación de las riquezas quedó en manos privadas.

Sin embargo, es recién en 1831 que se reconoce un trabajo serio, a manos de un comerciante de apellido Marambio, que teniendo contactos con Chile había llamado la

atención de las casas comerciales de Valparaíso (Cajías *Op. cit.*: 343). Según el autor, una prueba de que la explotación cuprífera llegó a cobrar importancia en ese momento, fue la apreciable cantidad de inmigrantes del interior que llegaron a trabajar a la costa. No obstante, esa inmigración no fue lo suficientemente duradera para lograr las condiciones que luego producirían un cambio considerable, ya que a mediados de la década de 1830, producto de la invasión de Salaverry, la Guerra de la Confederación y la decadencia del puerto, las empresas mineras quebraron y las minas fueron abandonadas, reactivándose las explotaciones sólo a fines de 1839 (Cajías *Op. cit.*: 345).

Cajías indica que la minería se redujo a la explotación del cobre y que si bien fue parte de las actividades económicas de la provincia atacameña, fue la actividad comercial la principal. Concluyendo que "su gran auge se daría mucho después y beneficiaría a capitales de un país vecino y de compañías transnacionales. La gran era del cobre atacameño se dio cuando Bolivia ya no podía aprovecharlo". (Cajías *Op. cit.*: 346). Estas afirmaciones sirven para argumentar por qué la minería bajo el período boliviano, no logró concretar el proceso que estoy describiendo, pues la inestabilidad y la concentración de los trabajos en un área más o menos restringida (cercanías de Cobija), no permiten proyectar las relaciones entre esta nueva población y las originarias –que durante la primera mitad del S. XIX aún se desplazan por la costa—, pues no existía la consolidación de centros poblacionales que pudieran atraer e imponer nuevas condiciones de vida, como sucedió luego.

Por lo tanto, a continuación me concentré en el avance minero de capitales chilenos y sus consecuencias, que se materializaron en conflictos, la anexión de los territorios bolivianos y en la consolidación de enclaves, pueblos y ciudades costeras, que son lo que genera las condiciones que llevan al segundo hito.

> *…en 1818, al comienzo del gobierno de Bernardo O'Higgins, se reimplantó rápidamente la Normativa de Libre Comercio y además se autorizó la radicación de extranjeros en Chile. Estas dos trascendentales leyes, promulgadas una vez terminada la guerra de la Independencia, son parte importante de las causas que originaron el inicio del progresivo aumento de la producción de cobre en Chile* (Millán 2004: 14).

Sin embargo, este mismo autor agrega en su libro, que si bien estas leyes ayudaron para iniciar un mayor desarrollo minero, la situación post Independencia, especialmente el caos político, mermó este impulso, el cual es retomado y empujado a partir de 1831 por las políticas aplicadas por los ministros Diego Portales en un comienzo y luego Manuel Rengifo, lo que se mantuvo durante los gobiernos autoritarios, hasta 1860.

De todas maneras, Millán (*Op. cit.*) indica que el descubrimiento de vetas y mantos de minerales, había comenzado en el siglo XVIII, cuando se buscaba principalmente oro. Esos hallazgos fueron realizados por arrieros y leñadores, la mayoría indios o mestizos, que se dedicaban al transporte en tropas de mula y al abastecimiento de leña que en ese tiempo era el combustible fundamental. Estas personas eran especialistas, pues habían adquirido la práctica por generaciones, de

distinguir colores, texturas o yacimientos. Y si bien fueron agentes primordiales para el desarrollo de la explotación minera, ellos mismos no pudieron beneficiarse del todo de sus conocimientos, pues las leyes obligaban a cumplir con ciertos requisitos que demandaban gastos, para ellos imposibles de cubrir (Millán *Op. cit*.: 35).

Es así que en la segunda mitad del siglo XIX, se incrementa la explotación minera y la inmigración asociada, inicialmente tanto por el cobre como por la plata, cada uno con sus momentos de auge y declinación (Millán *Op. cit.*; Vicuña Mackenna 1883) tan característicos hasta el día de hoy. Así como también lo fue el explosivo desarrollo de la industria salitrera (Bermúdez 1963). En este sentido, hay que aclarar que la población inmigrante que llega, no sólo lo hace directamente asociados a las empresas de aquellos que descubren grandes yacimientos, sino que también sucede que esos grandes descubrimientos, comienzan a atraer estampidas de mineros que copan en poco tiempo la zona, iniciándose una gran cantidad de pedimentos, lo que obviamente generó muchos pleitos por derechos sobre los minerales (Espinoza 1980 [1979]); pedimentos que obviamente, traían asociados nuevas cuadrillas de mineros-pirquineros, lo que nos ayuda a visualizar las características cuantitativas y cualitativas de este proceso inmigratorio, a un lugar hasta ese momento bastante inexplorado.

Es a partir de estos procesos, que se puede dimensionar la influencia que ha tenido la actividad minero-metalúrgica para la conformación de la población regional (Arce 1930; Bermúdez *Op. cit.*; Collao 2009; Panadés 1995), e incluso para la estructuración del Estado Nación chileno. Es por eso importante comprender desde allí, las etapas más tardías de la formación de los grupos costeros, pues fue la gradual ocupación de ese espacio por personas que no tenían una ascendencia directa con esos grupos, en su mayoría personas que se forjaron en un constante proceso de migración y mestizaje, llegadas generalmente del norte chico y el centro sur del país, las que permitieron la continuidad de la tradición desértico costera, a pesar de que paradójicamente, fuera el mismo proceso que determinó la extinción de los denominados changos, como entidades culturales independientes. Tal y como anunció tempranamente Latcham,

> *El descubrimiento de minas de cobre en la cordillera de la costa y la consiguiente habilitación de numerosas caletas antes apenas conocidas ha motivado la desaparición de la mayor parte de las tribus, o su absorción en la masa general de la población* (Latcham 1910: 64).

Este proceso de industrialización de la minería chilena, que se intensifica en la segunda mitad del siglo XIX, surge en gran medida a partir de las expediciones que impulsaron algunos personajes ya míticos como el “Loco” Almeida, el “Manco” Moreno o José Santos Ossa, que son identificados como los Exploradores del Desierto (Bermúdez 1960, 1963; Millán 2004). De estas primeras incursiones, surgió lentamente la industria, generando nuevos poblados, caletas y puertos. Es ése el contexto que describe Latcham, como el causante de la absorción de los “changos” y que Philippi observó en sus expediciones a la zona de Taltal y Paposo, “Se visten como en las ciudades, las mugeres (sic) tienen vestidos de algodón, zapatillas, zarcillos, sortijas; hablan muy bien el castellano y han olvidado enteramente su propio idioma” (Philippi 1860: 19).

Fueron la atracción de esos nuevos trabajos y modos de vida, lo que produjo la disolución y mestizaje de estos grupos tal y como vivían antes de la llegada de los europeos. Se insertaron en la minería o en trabajos de apoyo en los puertos (Bermúdez 1968), como ocurría en Pisagua con el empleo de las balsas de cuero de lobos para cargar el salitre, así como algunos se mantuvieron en la costa trabajando de pescadores y vendiendo sus productos ([von Tschudi 1858] en Bittmann 1977; Bresson 1886; Donoso 1886; [Almagro 1864] en Larraín 1979 ; Philippi *Op. cit.*), pero ya mezclados con los nuevos habitantes y los nuevos patrones culturales que se habían expandido por el litoral.

Si bien estas inmigraciones, que empezaron en las primeras décadas del siglo XIX con la explotación del guano y la falta de mano de obra de Perú y Bolivia y que después siguió con la minería del cobre y la plata, se acentuaron rotundamente con la inmigración que produjo la industria salitrera, que tuvo un impacto crucial en la región y particularmente sobre las poblaciones del litoral (Bermúdez 1963; Bravo 1983; Fernández 1987; González, S. 2002; González, J. 1996, 2008; Grez 2007). Y como he venido exponiendo, en ese momento ya no como una influencia para el mestizaje que había comenzado y estaba bastante avanzado (no cerrado, por supuesto), sino que más bien como una segunda oleada de personas, muchas de ellas "descolgadas" de la industria salitrera y de otras faenas mineras, que abandonan la minería por diferentes motivos y adoptan los modos de vida costeros. Un buen ejemplo de esto, es el proceso que se desarrolló en torno a lo que hoy conocemos como Taltal, pues sirve para representar las profundas dinámicas socioculturales que generó la minería.

En 1911 Taltal es con propiedad uno de los cinco puertos de la región de Antofagasta (González, J. 2008). Los barcos llegan a cargar sus bodegas con minerales, principalmente el salitre del cantón de Taltal y el tren recorre el desierto sobre los ramales que comunican las oficinas y que van a dar al litoral. Las políticas del gobierno daban resultados, la eliminación tributaria y la creación de vías para el transporte, atraían a industriales e inversionistas nacionales y extranjeros (Bermúdez 1963). Éstos generaron flujos de mano de obra, que se desarrollaron a raíz de un procedimiento conocido como el Enganche (Bravo 1983; González, S. 2002; Sabella 1959). Esta era una institución que funcionó también en la colonia, y que tuvo para el período republicano el fin de suministrar mano de obra a las oficinas salitreras. Había casas enganchadoras, "y no fueron meras agencias de empleo, pues recurrieron a las más diversas estrategias de captación de hombres aptos para el trabajo" (González, S. 2002: 145). Existían agentes de las mismas compañías mineras, como relata el escritor antofagastino Andrés Sabella en El Enganchador, publicado en su obra Norte Grande (1959),

> *Las compañías sabían elegir, de entre los viejos y ladinos hombres de la pampa, a los que servían de cantos de sirena, en el sur, para arrancar de los ranchos a los mocetones ebrios del sueño de la fortuna. Era un arte como cualquier otro: un arte difícil que exigía el labio presto y la voz plena* (Sabella 1959: 98).

Las compañías les daban bastante dinero a sus agentes, para los gastos que las operaciones pudieran necesitar, y además para que pudiera impresionar a los futuros

enganchados. Entonces el enganchador partía de viaje al sur, en búsqueda de personas con quienes desplegar sus artimañas, las que incluían el aspecto y los relatos de lo fácil que era ganar dinero en la pampa.

Como brevemente queda expuesto y se puede imaginar –a través del ejemplo del desarrollo de la industria y el crecimiento de Taltal—, se producen importantes fenómenos socioculturales debido a los desplazamientos de personas, la imposición de nuevas reglas en la composición del trabajo, en los modos de vida y la creación de núcleos urbanos gracias a los inmigrantes que llegaron desde diferentes lugares. Éstos deben aprender a convivir con las particularidades que cada uno trae y comenzar a constituir unas que fueran comunes a sus pueblos de acogida. Tal como plantea el historiador Manuel Fernández, aquí se forma un proletariado específico que se diferencia al del Chile central, pues se ubica en una zona demasiado alejada de los lugares de origen, lo que no les permite a los obreros "volver al campo", obligándolos al no poder retomar esos vínculos, a generar su propia cultura (Fernández 1987).

Como es sabido, la industria del salitre entra en una situación de inseguridad desde comienzos de la primera guerra mundial, lo que termina haciendo crisis en 1930 cuando la competencia de los fertilizantes sintéticos, de precios y la acumulación de la sobreproducción, hicieron colapsar a la industria que entre 1930 y 1933 produjo la paralización casi total de las oficinas, generando graves problemas económicos, sociales y culturales. Todo el crecimiento alcanzado se fue desvaneciendo. Las personas tuvieron que dedicarse a otras actividades o simplemente emigrar de vuelta a sus lugares de origen o a los centros urbanos más grandes de la región, o comenzar a buscar nuevas oportunidades en otras partes de Chile. Sin embargo, a pesar del decaimiento, las actividades mineras asociadas principalmente al cobre, permitieron que pirquineros, pequeños y medianos empresarios tuvieran trabajo.

Es en ese contexto, en que ya ha comenzado la consolidación de las localidades costeras, resultante de esos procesos migratorios y de mezcla entre los originarios y los allegados, lo que González, J. (1996) reconoce como el período en que se genera la identidad cultural de la región:

> *Entre el período que transcurre, entre la finalización de la Guerra del Pacífico, 1883, y la crisis final de la industria salitrera, del sistema Shanks, en 1930, se asiste a la gestación de la identidad cultural regional* (González P. *Op. cit*.: 51).

Y dentro de esa consolidación de los asentamientos, los principales en la costa, y del establecimiento de la identidad o identidades, están incluidos los pescadores quienes portan la milenaria tradición costera. Como veremos a continuación, las noticias que se conocen sobre los asentamientos costeros durante el siglo XIX, muestran la existencia constante, aunque a veces decaída, de pescadores. Por tanto, si eso lo proyectamos, según lo mencionado por Latcham (1910) acerca del proceso que viven los últimos representantes de las sociedades costeras, y lo asociamos a este proceso de la minería, lo más razonable es considerar que la población de pescadores haya sido complementada por las dinámicas de mezcla que se dieron en este período. Pues si bien, obviamente no todos los habitantes se vincularon a los modos de vida marinos, pues se mantuvieron en

la minería o en otros oficios, hay que recordar que muchos llegaron sin ser mineros, y probablemente algunos se deben haber "descolgado" de la minería, ya sea por falta de trabajo o por el deseo de cambiar su forma de vida[31], encontrando un espacio en las comunidades marinas.

En este sentido, es cierto que no son conocidos, por lo menos públicamente –por ahora—, datos que avalen este paso de la minería a la vida costera durante la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del siglo XX, pero como escribía, sí se tienen los datos que comprueban la existencia constante de sujetos dedicados a la pesca y más sugerente aún, están los datos que he recogido en terreno, memoria que llega aproximadamente a la segunda década del siglo XX, donde se reconoce esta transformación de sujetos mineros a la pesquería o sujetos que practican ambas actividades, lo que con certeza se sigue reproduciendo durante el resto del siglo, aunque ahí se asocia a un nuevo factor: la creación de lo que se conoce como pesquerías artesanales[32].

Respecto a esto, es importante citar un texto que aunque breve, nos da algunas luces más para dar peso a la argumentación. Éste fue escrito por Ernesto Vargas (1957), en el marco del Seminario de Problemas Regionales de Antofagasta, organizado por la Universidad de Chile. Allí describe la realidad pesquera y sus problemas, en la que se destacan dos puntos que apoyan lo que he dicho. Primero, en una brevísima reseña histórica, indica que la pesquería indígena a fines de la colonia y comienzos de la época republicana, se ve incrementada por las necesidades alimenticias de los españoles que trabajan en la minería, lo que significó la aparición de algunos artefactos de pesca traídos por los peninsulares. Esto se habría mantenido bastante parecido, hasta el gobierno de Pedro Aguirre Cerda, cuando se empieza a planificar científicamente. Agregando que,

> *En el norte la pesca tiene un gran despertar durante la iniciación de las grandes actividades mineras: primero con la instalación cuprífera de fundición de cobre en eje y posteriormente con la explotación y elaboración de salitre […] Los changos que vivían dispersos en las distintas caletas se concentran en los puertos en formación: abandonan las piraguas y balsas de cuero de lobo.*
>
> (Vargas 1957: 99)

Y lo segundo, es que la ascendencia –racial llama él—, en su mayoría es de familias de changos que han llegado (a Antofagasta) desde caletas más pequeñas como Paposo, Taltal e incluso Coquimbo; mencionando además que se pueden reconocer algunos pocos extranjeros como italianos, yugoslavos y españoles, "los cuales no han aportado al gremio progreso alguno, por el contrario, se han asimilado a su vida y

[31] En las poblaciones del litoral desértico –hay que recordar que los grandes centros urbanos se encuentran en la costa-, es clara la diferencia y la concepción que existe entre el modo de vida marino y el minero. Discusión que requiere de un trabajo propio, pero que vale hacer notar para esta argumentación.

[32] Fenómenos que se verán en el capítulo siguiente.

costumbres" (Vargas *Op. cit.*: 105). Lo que es bastante coincidente con lo que he planteado respecto al traspaso y continuidad de la tradición.

Pero tal y como he planteado, quisiera retomar la exposición cronológica de las informaciones que para este período se conocen de los costeros, pues no sólo ayuda a complementar la descripción temporal, sino que permite sustentar lo que he propuesto. La primera que abre el siglo, pero que viene de los últimos cuatro años del siglo precedente, son las informaciones que dejó el sacerdote Rafael Andreu y Guerrero (Oviedo 1982; González, J. 1992), quien pasó cinco años de su vida, de 1796 a 1800, como misionero en Paposo, aunque nunca vistió el hábito de una orden religiosa. Sus descripciones hablan de pescadores, que si bien vivían fundamentalmente de las actividades marítimas, también poseían animales. En una carta que Andreu y Guerrero dirige al rey en 1803, describe las posibilidades de comercio que tiene Paposo, de las cuales destaca la pesca del congrio, que dice explotan "el corto número de los actuales indios errantes y como salvajes, proveen de dicho congrio a mucha parte del Perú y Chile" (González, J. *Op. cit.*: 306). Cuenta que los changos estaban siete meses dedicados a esa pesca.

Ambos autores cuentan que antes de la misión de Andreu y Guerrero, a Paposo se hacían sólo visitas esporádicas, quizás una vez al año –de hecho sólo se tienen registros de una anterior realizada por dos franciscanos entre los años 1795 y 1797 (Lazo y Téllez 1984; Matte 1981)—, lo que además se había convertido en una actividad productiva para los misioneros, pues se les obligaba a los pescadores indios pagar tributo en congrio seco, que después vendían en Copiapó, lo que Andreu y Guerrero se había negado a aceptar (Oviedo *Op. cit.*: 192). De esa situación, que se registra en una *Información* levantada ante un juez, se puede conocer un dato muy relevante que indica que los indios utilizaban la pesca de congrio sobre todo como elemento de intercambio y que eran otros peces los que capturaban para alimentarse, aunque de todas maneras igual deben haber comido congrio,

> *[Los pescadores digan]: si cuando yo les dije que no me trajesen congrio, les avisé lo hacía por conocer les sirve para socorrer sus necesidades, y pagar lo que deben, y que si gustaban traerme algún pescadito, fuesen del que pillan para comer, y no les sirve de otra utilidad* (Oviedo *Op. cit.*: 198)

A continuación de esta misión, se tiene referencia a un empadronamiento que realizaron dos misioneros franciscanos, Tomás Araya e Isidoro de la Barrera. Esta matrícula fue publicada por Lazo y Téllez (1984), quienes deducen que se debe haber realizado (pues el documento no aparece fechado), entre los años 1803 y 1807. El documento indica básicamente datos sobre la estructura demográfica de los habitantes paposinos –30 grupos familiares, primeros apellidos, número de integrantes, cantidades de hijos, entre otros—, quedando fuera referencias más minuciosas sobre aspectos culturales. Cuestión que los mismos autores indican, al dejar en evidencia la falta de descripciones de las prácticas productivas emergente (como la ganadería y los procesos transaccionales), y destacando que sólo se refiere a las labores de pesca.

Un dato importante para estos autores (Lazo y Téllez *Op. cit.*), es la minoría de apellidos indígenas en la matrícula, lo que les lleva a destacar lo mestizo de los

habitantes y a plantear la duda acerca del mito de que los europeos casi no llegaban a estos enclaves costeros o de la exclusiva presencia indígena en los procesos de explotación marítima en Atacama. Sin embargo, sobre esta aseveración tengo unos comentarios; primero que no necesariamente el apellido implica filiación étnica (podría ser adquirido de otra forma, aparte de lo sanguíneo, por ejemplo por bautizo). Por otra parte, si bien Paposo estaba aislado, se sabe que dependía de Copiapó y como estipulan los documentos ya citados (especialmente, Oviedo 1982), el pescado seco se vendía en ese puerto para de ahí ser distribuido, lo que obviamente implica que había tránsito entre ambas localidades y por ende, flujo de personas que permitieron interrelaciones. Y por último, y fundamental para este trabajo, el mestizaje racial o sanguíneo, no implica necesariamente la pérdida de prácticas culturales determinantes, en este caso las labores marítimas, que son las que sostienen la tradición costera aquí destacada.

En 1815 el viajero francés Julian Mellet (1959 [1824]) pasó por Paposo, indicando que estaba habitado por indios tributarios y gobernado por un subdelegado y un cacique. También destaca la continua captura del congrio y de su comercio tanto en Santiago como en Lima. Menciona además, cuestión que no aparece en los relatos de las misiones religiosas, que los indios están cazando lobos marinos, a los cuales les sacaban los jamones, los secaban y salaban para comerlos luego; y además dice que los cueros los utilizan, con o sin pelos, para vestirse. Referencia muy tardía sobre vestimenta hecha de cueros, lo que es indicador de que todavía estaban presentes algunos componentes bien antiguos de la tradición. Por último, el francés indica que los indios están comiendo maíz y papas, lo que evocaría procesos de intercambio con pueblos del interior.

Otra referencia es la que hizo el coronel Francisco Burdett O'Connor en 1826, a quien se encomendó un reconocimiento solicitado por Bolívar, para encontrar el mejor lugar para la instalación de un puerto para el Alto Perú. Informa que el mejor asentamiento es el de Cobija, pues cuenta con manantiales de agua, que aunque insuficientes se pueden mejorar. De los habitantes, entrega una impresión bastante despectiva y etnocentrista,

> *El modo de vivir de esta gente comprueba su ineptitud y pereza, pues teniendo maderas para construir casas, pastos para criar ganados y otros varios recursos con que proporcionarse una vida cómoda, están viviendo como bárbaros y su única subsistencia es la carne de lobo marino, de donde resulta que a nada se dedican, ni aun al cultivo de la tierra, siendo uno de los trabajos de primera necesidad* (O'Connor 1928 [1826]: 271-72).

William Bollaert fue un químico, industrial y viajero, que pasó un par de años después de O'Connor por Cobija y también por otros lugares como Paposo y las caletas cercanas, durante la década del veinte. Sobre estos viajes escribió un libro donde narra su paso por Nueva Granada, Perú, Ecuador y Chile (Bollaert 1860). Allí dedica un acápite a los changos. En él hace descripciones bastante similares a las ya conocidas, en cuanto a vivienda, movilidad, intercambios de pescado seco –con pueblos del interior por coca, maíz, papas, también en viajes ocasionales a San Pedro de Atacama y a Copiapó—, sociabilidad para con los extranjeros, alimentación, continuidad del modo de vida. Sin embargo, hay aspectos que son novedosos. Uno muy relevante es una

descripción, donde menciona que los indios están bebiendo y bailando toda la noche, en una especie de velorio por dos niños muertos. Cadáveres nombrados por Bollaert como angelitos. Claramente, lo interesante de este dato es que se reconoce una costumbre, por lo menos en lo nominal, que evoca los ritos mortuorios de la zona central o campesina chilena, lo que habla de la difusión y mezcla cultural, que ya en esos momentos se había producido –y se estaba produciendo— respecto de un ámbito central, como era la funebria de estos grupos. Otra descripción interesante, es que los indios podían imitar los ladridos y llantos de los lobos marinos, con los que lograban acercarse lo suficiente para poder clavarles las lanzas y cazarlos.

También el año 1828, Jacques Antoine de Moerenhout, un marino francés, recala en Cobija. Al igual que Bollaert y la mayoría de los informantes de esta época, dan más menos los mismos datos. Una excepción, es la destacada por Bittmann (1977), respecto a los habitantes de una choza con cubierta de cueros de lobo, que se componían de dos hombres de edad media, dos mujeres y varios niños, pero no entrega el dato fundamental del posible parentesco existente entre ellos.

En 1830 pasa el naturalista Alcides D'Orbigny por Cobija. Nuevamente no son muchas las novedades que entrega, en relación a lo ya expuesto, pero sí hay un par de datos destacables. En un paseo que da por las cercanías de Cobija, se encuentra con un grupo de indias changas,

> *…vestidas de negro, y llevando, con una correa apoyada en la frente, una cesta formada con algunos pedazos de madera divergentes. Algunas iban cargadas con sus hijos y venían a buscar agua de dos leguas de distancia, de una mina de cobre entonces en explotación* (D'Orbigny 1945, t. III: 935)

Y el otro dato bien interesante e inédito, es que al describir las balsas de cuero de lobos, comenta que los changos ayudan en labores de descarga de barcos con sus balsas, en el contrabando de los comerciantes del lugar y las naves que anclan en la rada. Y además, que cada casa comercial –que se habían instalado en el puerto en esa época—, tenía su propio balsero para esas labores. Actividad que a finales del siglo, se hizo conocida en los puertos salitreros, donde los changos en las balsas de cueros de lobo trasladaron sacos de salitre.

Ya en la década de los cuarenta, específicamente en 1841, se encuentra las informaciones recogidas por el religioso Rafael Valdivieso, quien estaba realizando una misión en Paposo (Matte 1981). Lo más relevante, para mis intereses, es que constata que el modo de vida chango se sigue realizando (viviendas, movilidad, entre otras). Es particularmente relevante la siguiente frase, "Lo que sí me parece muy difícil es que aquellas gentes se reduzcan a poblado, renunciando la vida vagante a que los impele su misma profesión, y los hábitos que han contraído" (Matte *Op. cit.*: 58). Obviamente, la profesión aludida es su modo de subsistencia, dentro de lo que se destaca –nuevamente— la pesca del congrio, a lo que se agregan dos referencias destacables. Primero, que como en otros escritos, se indica que el pescado seco se vende a Copiapó y Perú, pero aquí se menciona que se ven obligados a cumplir un contrato, lo que nos habla de que ya en esa época existían intermediarios para la venta, lo que siempre implica cierto grado de desvalorización del trabajo de los productores directos, en este

caso los indígenas. Y lo otro, es que Valdivieso comenta que hacían sus propios anzuelos de cobre, pues no les gustaban los anzuelos de fierro por quebradizos y de mala calidad.

En la década siguiente, es Philippi (1860) quien hace las descripciones más relevantes sobre los habitantes de la costa atacameña. Son varias sus anotaciones de su viaje por la costa, a fines de 1853 y principios de 1854, y muy valiosas. Continúan constatando, a pesar de las transformaciones culturales (p. e. vestimenta, labores productivas, idioma), que a esas alturas son evidentes, que permanece el modo de vida chango. Muchas de sus descripciones son similares a las de los otros informantes, sin embargo, una de las más relevantes, pues es demostrativa del segundo gran hito que he enunciado viven estas sociedades, indica que la minería ya se ha instalado definitivamente en la zona, haciendo más intenso el proceso de absorción de los costeros, lo que queda registrado por Philippi al conocer a unos indios de Atacama (del interior), que debido a la guerra entre Perú y Bolivia no habían podido ir a Cobija a comerciar, por lo que habían decidido ir a intercambiar coca por productos marinos a Paposo, para luego venderlos en las provincias argentinas. Pero una vez en la costa,

> *…hallaron sin embargo sus esperanzas en gran parte frustradas, porque la mayor parte de los Changos en vez de dedicarse a la pesca habían preferido trabajar en las minas; los Atacameños pues habían podido comprar solamente una cantidad pequeña de pescado* (Philippi *Op. cit.*: 23).

Importante, no sólo porque muestra que hay costeros decididos a trabajar en las minas (no sabemos si esporádicamente), sino porque de todas maneras estos atacameños consiguieron pescado seco, lo que indica que a pesar de la absorción minera habían pescadores trabajando.

En 1858, el naturalista austriaco, Johann Jacob von Tschudi realizó un viaje desde San Pedro de Atacama a Cobija. En el relato de aquel viaje, comenta que en 1856 cuando se inició la explotación minera de cobre, Cobija contaba con una población estable de 2000 personas (Bittmann 1977: 84). Pero lo que más llama la atención de su descripción, es que el pescado es una rareza pues la mayoría de los pescadores se habían convertido en mineros, pues ganaban diez veces más. Agregando que sólo había un pescador que mantenía el negocio, al que además el alcoholismo no le permitía hacerlo de forma constante (Bittmann *Op. cit*.: 84). Sin embargo, considero que este dato hay que tomarlo con cierta distancia, pues puede ser que efectivamente los pescadores estables en Cobija hayan disminuido, pero no necesariamente los pescadores que mantenían una vida móvil y que él probablemente no conoció, sobre todo considerando que estuvo sólo un día en Cobija, el 13 de julio de 1858 (Larraín 1979: 433).

Esto último es refrendado por Manuel Almagro, integrante de una comisión científica española que viajó por Suramérica entre 1862 y 1866 (Larraín *Op. cit.*). Este español comenta que en Cobija, en 1864, existe una población de indios changos pescadores o arrieros. Que según Larraín “Es esta una de las últimas referencias a una población de changos, de cierta importancia (Larraín *Op. cit*.: 437).

Para la década siguiente, tenemos las descripciones de Bresson (1886) quien visitó Paposo en 1870. Este ingeniero, observó a grupos de indios changos, de quienes escribió que eran todos pescadores e indicó cómo hacían sus chozas con costillas de ballena y cueros de lobo. También menciona las balsas de cueros de lobos, pero lo más relevante es que entrega un listado de palabras que habrían sido del lenguaje que esos changos hablaban y que considera que es una variación del araucano. Dicha información es tomada luego por D'ans (1976), en un artículo que refrenda esta propuesta de Bresson, pero que luego es desmentida por Lehnert (1978), quien argumenta que Bresson hizo simplemente una copia de lo que había escrito Philippi de su viaje a mediados del siglo XIX, descalificando la validez del escrito y por ende, también al de D'ans.

La última información conocida para el siglo XIX sobre los costeros, aunque pobre en detalles, es la que entrega Francisco Donoso Vergara (1886) en su paso por Taltal. Allí dice que queda una colonia changos al norte de Paposo, viviendo de la agricultura en vez de la pesca. Indica que como han sido grandes marinos, se han desparramado por la costa del Pacífico como fleteros, desde Valparaíso hasta El Callao, Guayaquil y Panamá. También comenta que las balsas las hacían de cuero de lobo o de cabra, esto último bastante poco probable, lo que agregado al resto de sus informaciones, permite dudar de la certeza de las mismas.

Las raíces del traspaso, faluchos en la bahía

Como he escrito, para enunciar con mayor propiedad esta idea del traspaso, es necesario intentar establecer más precisamente, el proceso por el cual se transfirieron los conocimientos acerca de habitar el litoral y sobre las prácticas de explotación marítima. En este sentido, la intención es graficar a través de los trabajadores de mar contemporáneos, la idea de que los saberes recibidos corresponden al núcleo de pescadores andinos propuesto por Llagostera (1993 [1989]: 59). Sin embargo, esta idea requiere de una precisión, puesto que Llagostera (*Op. cit.*) reconoce al núcleo de pescadores andinos, una vez que los costeros comienzan a utilizar el anzuelo. Lo que en rigor es cierto, pues indica el momento en que se convierten y especializan en la pesca con anzuelo (pues también se puede pescar con redes). Distinción que además para una lectura arqueológica es necesaria, pues requieren demarcadores temporales. En cambio, para esta propuesta histórico antropológica, se considera al núcleo de pescadores andinos como resultado de un largo proceso de relaciones, experiencias y conocimientos del medio, que implican un incremento del vínculo con las distintas dimensiones espaciales del océano, donde siempre es necesario el conocimiento previo para alcanzar la que viene. En el fondo, la conversión a pescadores especializados es imposible sin todo el recorrido anterior de los pueblos costeros. Es esa experiencia acumulada la que constituye la tradición que abordo, y que bajo estas especificaciones, incluye al concepto de núcleo de pescadores andinos, pero que en lo sucesivo será identificada como tradición desértico costera.

De esta forma podemos establecer el vínculo con las poblaciones originarias, o más precisamente con su herencia, la que nos permite reflexionar acerca de la idea inicial: poblaciones sin una ascendencia indígena local, reciben (o toman) esos saberes incorporándolos y transformándolos para realizar sus vidas. Bajo esta perspectiva, a continuación se presenta información etnográfica vinculada a las fuentes históricas que he presentado previamente y que sirven para componer las ideas propuestas.

Una carreta de techo curvo, como de película de vaqueros, avanza por el desierto a mediados del siglo XX. En el interior, José Cabello de diez años junto a su familia, esperan llegar a Taltal donde según su padre y abuelo harán dinero trabajando en la minería. Vienen viajando desde Illapel, uno de los centros mineros más antiguos de Chile y uno de los lugares de emigración que aportó en la formación de las poblaciones del Norte Grande. Pasan los años y si bien José es descendiente de mineros e incluso trabaja en minería, opta por el modo de vida costero que conoció en su infancia y al cual se dedica hoy. Así lo conocimos en caleta Agua Dulce cercana a Taltal, rodeado de sus hijos y nietos, mariscando y pescando para preparar el almuerzo. Allí recuerda que aprendió el trabajo marino de niño, cuando recorría en tropas burreras longitudinales el camino de Taltal a Paposo, pescando y mariscando para luego vender sus productos. Hoy su itinerario es moverse por el litoral quedándose un par de meses en distintas caletas, solo o con amigos, dependiendo de las vedas y el agotamiento de los recursos.

Este aspecto de la vida de José, forma parte del proceso que he enunciado y que es indispensable para comprender la formación de las actuales poblaciones costeras de Atacama, que partió lentamente en la Colonia, pero que como he establecido, se agudiza en la segunda mitad del siglo XIX principalmente con la inmigración generada por el desarrollo minero, lo que implicó la descomposición de los pueblos originarios, hasta que desaparecieron como entidades culturales independientes. Sin embargo, paradójicamente este proceso también permitió la continuidad esa vida y tradición costera elaborada durante milenios, al recomponerla uniendo los saberes que perduraron y las nuevas técnicas que sobre ellos fueron aplicando otros individuos, que descubrieron ese espacio marino de subsistencia.

El desarrollo de la explotación del guano y luego de la minería, llevó a la costa de Atacama nuevos actores y formas de vida que fueron absorbiendo a las sociedades indígenas, incorporándolos directamente a las faenas mineras, como lo destaca Claudio Gay: “Desde el establecimiento del mineral de cobre en las costas se han disminuido los pescadores dedicándose al trabajo de minerales” (Gay V. 37: f. 254), así como los otros autores que ya he citado; o en tareas anexas como la estibación de carga en los barcos, como describe D’Orbigny (1945) para las casas comerciales en Cobija, o como más tardíamente lo registró Russell (1890) en Pisagua, donde los costeros utilizaban sus balsas de cueros de lobo para trasladar sacos de salitre. No obstante estas y otras transformaciones generadas por la minería, hubo un núcleo de conocimientos que se mantuvo, gracias a los descendientes de los grupos indígenas y a individuos que sin pertenecer directamente a esas sociedades, los siguieron utilizando como medios de subsistencia, a pesar del nuevo contexto sociocultural que se expandía por la costa. Conocimientos fundamentalmente ligados a la explotación de recursos marinos, algunos rasgos sobre asentamientos y la *lectura* eficaz del medioambiente.

Las prácticas más destacadas en la documentación existente, son por una parte el uso de la balsa –como escribía incluso en labores de estibación—, lo que involucra conocimientos de navegación propios de ese litoral. Y la otra práctica, es la pesca del congrio[33]. Actividad que debido a su longeva y perdurable importancia económica como medio de intercambio, y luego de comercio, la hizo muy visible. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que a pesar de su relevancia en los registros, es innegable

[33] En Bittmann (1983), entre otros, se presentan las referencias más conocidas de cronistas, viajeros y científicos sobre la pesca del congrio.

considerar que también se estaban capturando otros especies, como mencionaba el religioso Andreu y Guerrero, cuando pedía a los indígenas peces que no fuera congrio, pues tenía una importancia económica, sino que de los que ellos comían (Oviedo *Op. cit*.: 198). Así como también es evidente, que ha sido continua la recolección de mariscos y algas. Pero más allá de lo específico de estas actividades, lo relevante es que ellas se asientan en ese cúmulo de conocimientos que se va reelaborando y heredando a lo largo del tiempo, y que entre otros, se refieren a las conductas de las especies y su medio, saber los momentos y los lugares en que se pueden capturar, reconocer las variaciones de las mareas, las temperaturas del agua, aspectos climáticos, conocer el fondo marino, detectar indicadores como el canto o el comportamiento de algunas aves[34] o las posiciones de la arena y las piedrecillas frente a los escondites y cuevas de algunos animales.

En este sentido, son relevantes las informaciones históricas más tardías anteriores a la segunda mitad del siglo XIX, momento en que la inmigración minera se intensifica, ya que nos permiten concebir el vínculo con las poblaciones actuales. Entre otras, están las referencias de Ambrosio O'Higgins de 1788-89 (O'Higgins 1929) sobre grupos costeros cercanos a Caldera que pescaban congrios, de quienes opina es necesario aprovechar su capacidad productiva, o los párrafos de Gay (Gay Vol. 16: f. 98) respecto a la fundación de Paposo en 1798, que indican que la gente estaba varios meses al año sacando congrio. También para ese lugar y el comienzo de siglo, están las informaciones de las ya citadas misiones religiosas, que confirmar la vigencia del modo de vida costero –igualmente destacando la pesca del congrio—, siendo la más prolongada la de Andreu y Guerrero entre 1796 y 1800 (González P. 1992; Oviedo 1982), a la que le siguen los franciscanos Barrera y Araya (Lazo y Téllez 1984)[35]. En estos años también pasa el viajero francés Mellet (1959), quien refrenda estas descripciones sobre los habitantes de Paposo. Para la segunda década del siglo, se encuentran las observaciones despectivas del militar O'Connor (1928), que sólo ve personas ineptas y perezosas, pero que desde otra perspectiva un par de años después, el inglés Bollaert (1860) destaca que están trocando congrio por coca o harina. En 1830 de paso por Cobija, el ya citado D'Orbigny (1945) también informa que los indígenas están viviendo de la pesca, destacando que los vio por toda la costa en sus balsas de cuero de lobo; al igual que el documento sobre la misión religiosa de Valdivieso en Paposo, que señala que en 1840 los indígenas están vendiendo congrio hacia Copiapó y Perú (Matte 1981).

Esa es la situación que encuentran los inmigrantes de la minería. Entonces, paulatinamente algunos individuos toman contacto con los costeros y sus saberes ancestrales y comienzan a ocupar los espacios que los nuevos contextos sociales han abierto en los grupos originarios, ya sea a través de labores de subsistencia o por formación de familias. Y aunque no hay registros de cómo se sucedió en detalle este fenómeno, la información etnohistórica, histórica y etnográfica, permite deducir que efectivamente ocurre, a pesar de su pérdida en la memoria mestizada que resultó de este proceso. Es lo que se puede interpretar por ejemplo, de las observaciones de Philippi

[34] En Cobija los pescadores dicen que cuando el Pilpilén, que siempre recorre la orilla, vuela alto, es porque habrá mal tiempo.
[35] De esta misión no se conoce la fecha específica, pero se deduce que tiene que haber sido entre 1803 y 1807.

sobre unos indios que conoce en la costa taltalina en 1853. Quienes hablaban castellano, se vestían con ropa de algodón y eran "tan políticos como si hubiesen recibido su educación en la capital" (Philippi 1860: 19).

Así comienza a recomponerse la sociedad costera, con nuevos integrantes, otras valoraciones e ideas, pero siempre basada en las redes de conocimientos heredadas de las generaciones anteriores, que a pesar de su debilitamiento por los abandonos relativos, continuaron presentes como herramientas para subsistir, recreando y adaptando nuevos artefactos y métodos, para generar las innovaciones que permitieron su continuidad. Como indican las reseñadas informaciones del período en que ya ha aumentado la inmigración. Las del científico Manuel de Almagro en 1864 (Larraín 1979) comentando sobre la población de pescadores de Cobija, o las del ingeniero Bresson en 1870 (D'ans 1976) sobre los indios de Paposo, todos pescadores. Y unos años después en 1886, el relato de Donoso (1886), señalando que a pesar de los pocos indios que quedan en Paposo, de todas formas salían a pescar en balsas.

Como ya he expuesto, para los primeros años del siglo XX, está el estudio de Latcham (1910), que indica que todavía hay en ciertos puntos de la costa algunas pocas familias de los antiguos pescadores, pero ya mezcladas, cuestión que interpreta como la pérdida de pureza racial. Situación que también comenta en 1921 Augusto Capdeville, al describir la conversación que tuvo con un viejo chango, quien le dijo que ninguno de los costeros paposinos quería ser chango, sino que eran chilenos venidos del sur. Lo que debe haber sido cierto en algunos casos, pues la información etnográfica que he recogido lo valida, pero que no deja de ser una afirmación parcial, en la medida en que no habla de la mezcla y aprendizajes producidos entre inmigrantes y originarios, sino que más bien parece expresar una reacción a fenómenos discriminatorios, pues seguido a esa afirmación, el viejo describe perfectamente cómo se fabricaba una balsa de cuero de lobos, relatando Capdeville (1921) que salían en ellas incluso a cazar albacoras.

También en relación al proceso de transformación y continuidad, un texto de W. Rudolph sobre el río Loa, señala que a diferencia de lo que se cree, los changos no habían desaparecido en la segunda mitad del siglo XIX, sino que habían sido reemplazados por una raza "que posee mucho de su instinto pescador" (Rudolph 1928: 71), agregando que había encontrado en 1927 a cuatro de ellos viviendo en la desembocadura del Loa, quienes le contaron que iban a Quillagua a cambiar pescados y mariscos por mercaderías. Obviamente, no es correcto hablar de razas cuando se consideran aspectos culturales, pero una lectura crítica, nos permite comprender que se está describiendo el proceso aquí aludido. Una prolongación de aquello, siguen siendo las pesquerías de congrio, otros peces y mariscos, con que las poblaciones de la costa abastecían a las oficinas salitreras. Recuerdos de esa actividad los relata don Tránsito Gutiérrez oriundo de Taltal y Paposo. Él y su familia en las décadas de 1930 y 1940, llevaban en tropas de burros cargas de mariscos sancochados y pescados, a las oficinas salitreras del cantón de Taltal, específicamente a la oficina Santa Luisa, lugar donde vendían sus productos y con el dinero aprovechaban de comprar en la pulpería de la oficina.

Fue en relación a ese tipo de actividades, bastante vinculadas a la pesca y recolección de consumo familiar, que los saberes marinos se conservaron. Sin embargo, aproximadamente entre la década de 1940 y 1950, se genera un tercer hito para estas sociedades y la tradición costera del desierto. Se comienzan a desarrollar lo que hoy

conocemos como pesquerías artesanales. Lo que es revalidado por el texto de Vargas (1957), que reseñaba más arriba, según el cual esto tendría sus antecedentes en las políticas productivas del gobierno de Pedro Aguirre Cerda, que coincide con los años de la información etnográfica. En el trabajo realizado en Cobija, Paposo y Taltal, a través de los pescadores y orilleros más viejos, se recogieron relatos sobre la aparición de estas pesquerías como iniciativa de particulares que invierten en pequeñas flotas y ofrecen trabajarlas a los pescadores de congrios y a quienes comienzan a formarse como pescadores artesanales.

Sobre esto, he podido conocer dos historias acerca de la aparición de las pesquerías artesanales, y que aunque no tengo muchos detalles, grafican el inicio de esta nueva etapa de la tradición costera. Una es referida a la pesquería de Taltal, donde fue un empresario de origen italiano, de apellido Zázzali, quien compró y armó una flota de faluchos (que es un tipo de embarcación), la cual arrendaba a pescadores para que las trabajaran, para después él comerciar los pescados y mariscos. Esta empresa de producción marina es importante, no sólo porque es identificada como la primera, sino porque da pie para que luego, debido a problemas que tiene el empresario con los pescadores, comiencen a aparecer pescadores independientes.

Una historia similar conocí para Paposo, claro que de manera más directa pues me la contó Roberto Espinoza, uno de los hijos del primer empresario pesquero de la caleta. Su padre, Luis Espinoza, había llegado en 1920 a Paposo contratado por la compañía de Correos y Telégrafos para trabajar de guarda hilo. Con el tiempo y tratando de aumentar sus ganancias, se dedicó a empresario minero y más tarde a la pesquería. Esto último incentivado por un empresario de origen italiano, D' Benedetti, que tenía una fábrica de hielo en Antofagasta. Le propuso que hiciera un negocio de pesquería y que él se dedicaría a congelar y a vender el pescado. Entonces su papá compró botes en Antofagasta, cinco en principio y después llegó a tener cuarenta y cinco y ocho faluchos. El italiano congelaba para los bolivianos y el fresco lo vendía a las salitreras. Sólo congrio. Las fechas que me dio no fueron muy precisas, pues me dijo entre los años 1924 o 1925, pero todo indica que se debe haber confundido, pues los demás entrevistados coinciden en que fue en la década de 1940. Especialmente el pescador más viejo que va quedando en Paposo, don Zenón Astudillo, quien me dijo que él empezó a trabajar de pescador artesanal con los botes de Espinoza, en 1946. Así como los hermanos Mondaca, viejos paposinos, quienes me indicaron que los botes (como flota de pesquería artesanal) aparecen en Paposo entre 1940 y 1945.

Hay un aspecto de la formación de las pesquerías artesanales, que es importante evidenciar. Ya que como me enseñaron en Paposo, aunque esto puede ser aplicado a otros lugares, los pescadores que le trabajaban los botes a Espinoza eran de allí, pero habían aprendido el oficio con pescadores de Antofagasta, cuando hacían sus largos circuitos de pesca del congrio, con los que llegaban a Paposo a comienzo de la década de 1940. Lo que indicaría que la tradición costera, en forma de pesquería artesanal, se expandió desde los centros donde primero se fue desarrollando, lo que no implica –y esto es necesario destacarlo—, que los conocimientos de explotación marítima se hubieran perdido en las localidades más pequeñas, sino que se fueron agregando a los conocimientos locales. Pues si bien hay una tendencia a vincular sólo a los pescadores artesanales con la tradición desértico costera, lo cierto es que siempre aparecen en los relatos gente que pesca, pero que no pertenecían a las flotas de pesquerías artesanales, sino que eran simplemente lugareños. Sujetos que por supuesto, también se dedicaban a la extracción de mariscos.

Expongo esto, pues permite concebir que el proceso de la tradición costera que intento describir, es más complejo que sólo pensar en una herencia y continuidad directa y localista, sino que pudo (y puede) adquirir distintas dinámicas que requieren seguir siendo investigadas, y que por lo mismo esta tesis no dará cuenta de todas, pues como he anunciando desde un comienzo, el objetivo es establecer primero la existencia de este proceso y sus hitos principales.

Volviendo a los discursos levantados en terreno, es destacable que las personas entrevistadas distinguen claramente a los pescadores artesanales, de los grupos anteriores a la "profesionalización", como eran los pescadores maneros (sólo técnica de línea y anzuelo, a mano), los orilleros mariscadores y los tradicionales pescadores de congrios. Estos últimos, en definitiva habrían sido los que traspasaron los conocimientos de la pesca en embarcaciones y por tanto, debieran ser considerados los antecesores de los pescadores artesanales. Por ejemplo en Taltal, eran identificados como un grupo específico dentro de la sociedad de comienzos del siglo XX (cfr. Contreras 2010). Uno de los pescadores más viejos, apodado el Tripa e' pollo, me contó que de niño, sin ser de familia de pescadores, se arrancaba para juntarse y ayudar a los congrieros, hasta que terminó convirtiéndose en pescador.

En este sentido, varios fueron los caminos que adquirió la formación de pescadores artesanales, sobre todo en las primeras décadas de su desarrollo, en que no existía mucha gente preparada. Es el caso de Pedro Chirino, paposino y taltalino, que creció en una familia dedicada a la crianza de animales pero que manejaban las técnicas de recolección y pesca tradicionales; de hecho sus hermanos mayores también llevaron en tropa de burros pescados, mariscos, quesos y leche a las oficinas salitreras. Sin embargo, él tuvo diversos trabajos inclusive de minero, hasta que un día debido a una huelga que le hicieron los pescadores de Taltal al dueño de los botes, le ofrecieron dedicarse a la pesca artesanal y aceptó. Teniendo que aprender el trabajo con los pescadores más viejos.

Esta última etapa en el desarrollo de los saberes marinos, que ha reproducido a todas las comunidades costeras actuales, implicó la entrada de otras herramientas, técnicas y tecnologías de explotación, por tanto nuevas adaptaciones y recreaciones sobre lo que existía; pero además, lo que ha sido también un factor importante, involucró un nuevo tipo de inmigración, ya no sólo de la minería sino que una específica de la actividad pesquera. Trabajadores de mar de otras regiones, especialmente del Norte Chico, que son atraídos por la riqueza del litoral desértico, el pequeño desarrollo de sus pesquerías artesanales y el crecimiento del mercado de los productos marinos, especialmente el de las empresas conserveras que al ampliar su demanda, hicieron que la inmigración aumentara. Es lo que muestra el registro etnográfico, cuando se recaba información sobre los orígenes de pescadores y buzos, y que más concretamente pude registrar en una larga conversación con Pedro Codocedo, pescador y buzo de Los Vilos, quien afirma que en la década de 1970 comienza la explotación intensa del Loco y que aproximadamente de 1975 a 1980, hubo constantes expediciones de los trabajadores de mar de Los Vilos hacia la costa norte, abriendo y consolidando espacios de producción marina. Sin embargo, un aspecto clave en la conformación de estas pesquerías artesanales, es que hay un desarrollo específico de conocimientos de este litoral, que como escribía, se expanden desde los grandes centros a las localidades más pequeñas.

Una historia de vida bastante representativa de lo aquí expuesto, es la de Danilo Araya. Nacido en Ovalle en 1950, a los ocho meses llegó a Cobija con su familia, pues su padre había decidido mejorar su situación económica trabajando en las minas de esa zona. Creció en ese lugar donde eran casi los únicos habitantes[36], y aprendió de muy niño junto a sus hermanos a trabajar en la recolección de mariscos, pescar y a bucear sin traje ni protección para los ojos, con viejos costeros que llegaban desde poblados cercanos. De esa forma adquirió los principios básicos para relacionarse con el medio marino. Conocer por ejemplo, los peligros de las mareas, las corrientes, los efectos de las fases lunares, los comportamientos de las especies que capturaba, sus colores y tamaños.

Luego de ese primer aprendizaje, alrededor del año 1963, vio por primera vez un buzo escafandra. Un coquimbano que iba por las temporadas en que las conserveras compraban locos. Y si bien Danilo sólo pudo observar cómo trabajaba, a fines de la década llegaron desde Tocopilla y Mejillones buzos con trajes de goma y compresor de aire, que le enseñaron esa técnica. Buzos que cuando partían a vender sus productos y a visitar sus hogares, dejaban sus trajes en Cobija, momento en que Danilo y sus hermanos aprovechaban para practicar. Pronto lograron comprar un par de trajes y comenzar a trabajar de manera independiente, igual que con la pesca y la caza de la albacora, que aprendieron con pescadores de Tocopilla, adquiriendo nuevos equipos y conocimientos que los convirtieron definitivamente en trabajadores de mar.[37]

Expongo también el caso de estudio de los orilleros de Cobija, para mostrar cómo el traspaso de conocimientos, no sólo se dio en el ámbito de los pescadores, lo que grafica que el modo de vida costero y su tradición de subsistencia es más abarcadora que la conformación de las pesquerías artesanales. Sin embargo, fue difícil recoger y precisar cómo, cuándo y con quién habían aprendido a orillar, mariscar o pulpear. Por un lado se apelaba mucho a lo autodidacta del asunto (en apariencia), así como también a la confrontación de versiones. De manera muy similar, ocurrió con entrevistados de Taltal y Paposo, a quienes les costó bastante reconocer los orígenes de saberes costeros que no estuvieran vinculados a la pesca artesanal. No obstante, en ambos casos pude dar con información valiosa luego de varias conversaciones.

Al releer las entrevistas y escribir sobre esto, pienso que la dificultad se debió principalmente a que ese aprendizaje era tan “natural”, o estaba tan unido al cotidiano de las personas de la costa, fueran de los pueblos-ciudades o de las caletas, que la incorporación era casi automática. No había una persona y momento particular, sino que eran varios instantes de la vida en el cual intervenían no sólo los familiares más cercanos, sino que distintos personajes del entorno. Es quizás por esto que el

---

[36] Como indiqué en un comienzo, Cobija fue el puerto más importante de Bolivia. Sin embargo, por diferentes razones terminó deteriorándose y siendo abandonado hasta transformarse en una caleta. En los momentos en que la familia de Danilo Araya llega a Cobija, sólo había un cuidador de las pocas pertenencias de una empresa.

[37] La aparición de los motores y el buceo con compresor de aire, generó una mayor movilidad y un aumento de los trabajadores de mar, produciendo una sobre explotación del borde costero. Pero es necesario considerar, que la poca conciencia ambiental de los trabajadores de mar, está principalmente inducida por las lógicas de explotación del libre mercado, que incentiva sin criterios el aumento de la ganancia y el consumo.

aprendizaje autodidacta aparecía como la respuesta más inmediata, ya que al no haber un momento y educador precisos, el aprendizaje dependía de los contactos que los individuos realizaban o a los que estaban expuestos. La insistencia y búsqueda de distintas maneras de enfocar las preguntas para obtener una visión completa del proceso, fue un ejercicio complejo pero necesario para lograr evocar y alcanzar esa información, no sólo por la cantidad de tiempo, sino que también por el cansancio que producían las preguntas a mis interlocutores.

De Ricardo Olivares, uno de los dos orilleros de Cobija, fue difícil conocer las formas en que había aprendido las labores marinas. Basándose en su origen gatiqueño[38] y costero, me insistió durante mucho tiempo que él había aprendido a orillar solo, sin la ayuda de nadie. Tuve entonces que buscar otras maneras de preguntarle acerca del tema, muchas de las cuales volvieron a tener las mismas respuestas autoreferentes. Sin embargo, en una de esas respuestas hizo un comentario bastante revelador –y que en cierta medida daba crédito a su autoreferencia—, pues destacaba el valor de la naturaleza en el aprendizaje, lo que validaba la proposición de que gran parte de lo que se transmite de la tradición costera, es el saber habitar el medioambiente.

> *Porque la mar uno va aprendiendo por la misma cuestión de la naturaleza del mar. Porque ya me aclimaté ya en ella. Estoy aclimatado en ella ya, entonces sé la baja, el tumbo grande, puedo estar dando la espalda, pero estoy sintiéndola, estoy escuchándola si viene grande el tumbo. Y cuando viene grande el tumbo hace, quijjjjjjjjj, unas rellenas, hace así quijjjjjjjj, y usted está de espalda, una remensa rellena, usted sale arrancando. Y el tumbo revienta primero, antes de llegar a donde está nosotros el tumbo grande […] No, el que nace en eso, lo sabe de memoria. Si la misma naturaleza le va enseñándole a uno.*
>
> (Entrevista a Ricardo Olivares en Escobar 2007)

Al leer estas ideas expresadas por alguien que las reconoce en su experiencia, la concepción acerca de un saber habitar transmitido se fortalece, pues se reconoce una disposición particular hacia el mar, que si bien es desarrollada en su ejercicio, también devela contener parámetros –que constituyen esa disposición—, que no pueden sino haber sido establecidos a partir de una acumulación de experiencias y conocimientos, que posibilitan lo que Ricardo llama aclimatarse. Lo que finalmente va moldeando las prácticas de las personas y guiándolas en su comprensión del medio para la subsistencia. Es esto lo que considero aviva la idea del aprendizaje autodidacta. No obstante, este conocimiento que es fundamental en el proceso de aprendizaje de los costeños y que pareciera depende sólo de la propia experiencia, no es suficiente para un individuo que además requiere de conocimientos técnicos creados y acumulados durante largos períodos en esa relación, lo que indiscutiblemente también es transmitido.

Siguiendo ese diálogo, le pregunté en un momento por el pulpo más grande que había visto. Uno enorme que había sacado su hermano, me dijo, siete kilos. Y lo asoció a un recuerdo adolescente –principio de los cincuenta—, cuando había salvado a un

[38] Gatico es un lugar cercano a Cobija, también con un pasado minero importante y ahora deshabitado.

mariscador viejo de ahogarse. Un tal Zamudio de unos 56 años, que para él en ese momento era un viejo. Contó que se metía calato a mariscar con un saco y pillaba los pulpos con la mano. Lo agarraba y dejaba que el pulpo se pegara y cuando lo tenía firme lo sacaba de la cueva. En eso lo encontró un día que él iba a pescar. Se saludaron y Zamudio le contó que tenía un pulpo visto debajo de una piedra…

> *Espérate no más. Le metió la mano, y lo pescó el pulpo po. Lo pescó y me dijo, quiubo negro, ya estoy tramado con el pulpo. Claro, yo me fui po, me voy yo. Me hizo con la otra mano no más. Y me fui yo po, a tirar lienza a un caletón, me puse a tirar lienza. Ya llevaba como 8 cabrillas así más o menos ya, ya después no pude pescar ya po iñor. Estaba llenando la mar po iñor. […] Qué me pasa que no puedo pescar, como que me estuviera llamando el Zamudio, que chucha me pasa hueón. ¿No lo tendrá agarrado el pulpo todavía? Chucha, eché todas las hueás pa dentro mierda, las cabrillas, toda la cuestión al bote y tiré la anchoa. Ya era tarde ya, eran como las 6 de la tarde ya. […] Y cuando veo Zamudio estaba, purrr, haciendo globitos pue iñor […] Estoy calao negro, ¡suelta el pulpo! Si lo tengo suelto negrito, me decía, y se metía la mar. Y se veía el ramal pue iñor. Y me dan los monos a mi por la chucha, tiro la cagá por allá, y me saco toda la ropa, calato no más también yo […] Y le puse la mano aquí en el sobaco no más, y le puse las dos patas en la piedra. Ya me dijo. Tenía harta fuerza yo en ese tiempo, y ya estaba. Y yo con las patas yo ahí […] así estirao así, ¡tun! Al agua pato mojado entero, hasta la cabeza yo con él, los dos. […] Y se me desmayó pue iñor. Se desmayó. Se desmayó de cansancio tanto vadear con el animal pue iñor.*
>
> (Ricardo Olivares en Escobar 2007)

Finalmente aparecía alguien que podía encarnar a los agentes del traspaso. Le pregunté entonces si había más mariscadores viejos como el Zamudio. Me dijo que sí, que uno era el Guatón Muralla, que era mariscador de Caleta Buena, una caleta que está al norte de Cobija y me contó un poco más de cómo eran, cómo andaban,

> *Piluchos, cara de palo. Andaban piluchos por todas, hasta por afuera andaban piluchos, por los caminos. Claro, si antes no había mucha gente, había menos gente, si antes había menos gente. Se tapaban con un saco no más, y el poto al aire, y con un chope no más.*
>
> (Ricardo Olivares en Escobar 2007)

A partir de esta información, deduzco lo siguiente. Si esto era a mediados del siglo pasado, entonces es muy probable que estos mariscadores estuvieran extrayendo básicamente para el consumo personal. El sistema productivo y demandante de las conserveras, como me había contado uno de los entrevistados, partió a finales de los sesenta, más bien en los setenta. Así mismo, la explotación industrial del pulpo fue a principios de los años ochentas, ochenta y dos, ochenta y tres. Así que es muy probable que estuvieran sacando el pulpo para consumo doméstico. Otro dato importante, es que de esos dos mariscadores, sólo el Guatón Muralla vivía en la costa, en un pircado que le ponía calaminas arriba, "*tiempos antiguos*". Zamudio en cambio tenía su casa en

Tocopilla, algo muy parecido a lo que el mismo Ricardo hacía hasta hace unos pocos años, cuando murió. Aunque lo más relevante fueron las referencias, aunque pocas, de la forma en que mariscaban esos viejos. Pues nos permiten, por un lado comprobar la existencia de agentes portadores de saberes anteriores a la "profesionalización" de los trabajos de mar, y por otro, asociarlos a una etapa –y generación— anterior de la tradición mariscadora orillera, que las personas de la edad de Ricardo recogieron y siguieron elaborando.

Por su parte don Manuel, el otro orillero de Cobija y hermano menor de Ricardo, también se consideró inicialmente autodidacta, aunque luego de algunas insistencias, fue aliviador escuchar que había aprendido mirando a otros mariscadores.

> [¿A quiénes?] *Gallos que están muertos ya po […]eran varios. Yo aprendí con los mariscadores de Tocopilla, de Tocopilla, también eran gatiqueños. Los Rojas. Le decían el Tino a uno.* [¿Con él aprendió usted?] *No, no aprendí, pero a ellos los miraba cómo trabajaban, estaba cabro yo, perico no más. Se metían, sacaban erizos y cuánta hueá* […]*, mirando cómo trabajaban ellos. Después pesqué el chope yo…es lo mismo si tu vai a una hacienda por ahí, a cuánto se llama esa cuestión de, adónde pasa el arao todo, pa sembrar papas, pa sembrar tomates, pa sembrar qué sé yo. Es lo mismo, mirai tu cómo se hace y aprendis po.*
>
> (Manuel Olivares en Escobar 2007)

Como se puede ver en este relato, si bien está la tendencia a considerar el aprendizaje como autodidacta, de todas maneras les entrega protagonismo a los mariscadores más viejos, aunque negara que hubiese aprendido con ellos y se limitara a decir que había aprendido sólo mirando. Situación que finalmente pude comprender a partir de las dinámicas de aprendizaje de los cazadores recolectores, que comencé a aprender a través de la siguiente idea, "Estas cosas se aprenden por imitación, y generalmente en el contexto en que se utilizan esos conocimientos; las técnicas de caza se aprenden yendo a cazar con compañeros más experimentados" (Service 1973: 81); y que pude comprender más cabalmente con las distinciones que hace Tim Ingold (2001 [1996]).

Para este autor, hay dos cosas que precisar en cómo aprenden los cazadores su oficio. Primero, que no hay un código de procedimientos explícito, que diga los movimientos a ejecutar en distintas circunstancias; y segundo, que no es posible separar en la práctica, la relación del novicio con otras personas, de su relación con el medio ambiente no humano.

> *Mientras se desplaza, es instruido sobre lo que debe buscar y se le llama la atención sobre pistas sutiles que de otro modo posiblemente no notaría: en otras palabras, es guiado en el desarrollo de una conciencia perceptiva sofisticada de las propiedades del ambiente que lo circunda y de las posibilidades de acción que ofrece* (Ingold 2001 [1996]: 54).

Propone que ese *know-how* se obtiene por observación e imitación. Observar es atender activamente las acciones de otros y no incorporar una copia de informaciones específicas; e imitar es alinear esa atención con el movimiento de la propia orientación práctica, hacia el medio ambiente. De esta forma, plantea que el enlace de percepción y acción se comprende mejor como un proceso de enhabilitación que como uno de enculturación, ya que "no se trata de una transmisión de representaciones, como implica el modelo de enculturación, sino de una *educación de la atención*" (Ingold 2001[1996]: 55). Finalmente las instrucciones para el aprendiz, sólo logran ser significantes en su compromiso con el medio ambiente.

Estas concepciones me permiten por lo tanto, argumentar cómo es que esta forma de subsistencia ha perdurado, y la han logrado adquirir, transmitir e incluso reformular, sujetos que no tienen una ascendencia indígena. Pues si tomamos en cuenta la distinción de Ingold, entre enculturación y enhabilitación, podemos interpretar que no es necesario el respaldo de toda una cultura y sus representaciones para transmitir ese grupo de conocimientos técnicos, pues al basarse en la *educación de la atención*, dependen mucho de la relación que el "enhabilitado" tiene con el medio ambiente, y de cómo es capaz de desplegar lo que observó e imitó en un momento dado, más que con la pertenencia a un grupo específico.

Puedo deducir entonces, que los viejos cazadores recolectores de las últimas familias changas, se fueron mezclando con las poblaciones allegadas, y que bastaron sólo unos cuantos aprendices que optaran por la abundancia marina y por su consiguiente autosuficiencia, para lograr que esas nociones persistieran y fueran traspasadas a las siguientes generaciones de orilleros. Mientras las sociedades originales desaparecían, la reutilización de su subsistencia aseguró un tipo de vida paralelo a las necesidades que comenzaron a aparecer, con el nuevo modelo sociocultural que llegaba a la costa.

Otro aspecto relevante que surgió de las entrevistas hechas en Cobija, pues grafica el proceso completo de traspaso y cambio de la tradición desértica costera y que además podemos tomarlo como referente para fenómenos similares y establecer paralelos con otras comunidades costeras del norte, es lo relacionado con la caza del pulpo. Actividad fundamental para los orilleros y buzos actuales, pues es uno de los productos que da más dinero. Sin embargo, la caza del pulpo empezó a ser comercial cuando abrieron las conserveras que lo demandaron, a principios de los años ochenta. "Se sacaba pulpo, claro, pero pa comer, na pa vender, cuatro, cinco pulpos, había re mucho pulpo. Es que no había fábricas de pulpos." (Manuel O., en Escobar 2007). Caza que se practicaba con técnica de sólo un fierro, el Cebador, y que la necesidad de aumentar la producción la haría evolucionar a dos, el Pulpero y el Cebador. "Antes era de otra forma. Así con…un pedazo de cangrejo al Cebador no más y listo" (M. O., en Escobar 2007) y más atrás, como contaba Ricardo, los sacaban incluso con la mano. La de los dos fierros, fue una técnica que aprendieron por medio de buzos u orilleros antofagastinos. Lo que no es muy difícil de aceptar, pues probablemente fue en Antofagasta, principal centro comercial de la región, donde comenzaron a comprar pulpo industrialmente.

> *Yo aprendí a trabajar así, porque yo sabía que en Antofagasta trabajaban igual po. Con dos fierros, los cabros me dijeron a mi po. Allá en*

Antofagasta trabajan con dos, con dos…le ponen un cebador en la punta, un gancho, pero y trabajai con el otro lo clavai. Con dos fierros. […] *No, no aprendí en Antofagasta, en Antofagasta allá trabajaban así. Yo primero trabajaba sin cangrejo po. Con el puro gancho sacaba pulpo, pero fue, a ver…ése día llegó un compadre que es buzo, que es de Coloso*[39]*. Llegó aquí, pescó un fierro ahí de esos, de esos, anilló dos fierros de esos de cuestión de, de, de, pal sol, cuánto se llama…quitasol, unos fierros que son así aceraos, delgaditos. Pescó dos de esos, los anilló, y estaba mi hermano acá po, el Carlos. Fueron pa allá pa la punta. Se llevó, hizo un cebador y llevaba el gancho. Y con eso sacó 9 pulpos, en un dos por tres. Oye hueón tan rápido que sacaste pulpo, le dije. ¡Chei! ¿Cómo lo hiciste? Si yo trabajaba antes así po, si la gente trabajaba así pa allá pue iñor. Y después, y después, de eso yo, después de eso empecé a usarlo.*

(Don Manuel Olivares en Escobar 2007)

Estos datos, la descripción hecha por estos especialistas del proceso en que se transforma una técnica de explotación, fue y es muy significativo para este estudio, pues me permitió aseverar que la comercialización del pulpo y la consecuente necesidad de hacer más efectiva la caza del animal, generó un cambio en las técnicas y equipo de los orilleros. Transformación que fue realizada por la generación de Manuel y Ricardo, que como veíamos es la que había alcanzado a tener contactos y recibir los conocimientos de esos viejos mariscadores anteriores al desarrollo de la pesca artesanal. Por tanto, permite también interpretarlo como un aporte a la milenaria tradición del desierto costero, contribución hecha por una población no indígena, inmigrante, sin parentesco directo con los "autores" de la tradición, pero que la recibió y ha sido capaz de transformarla, lo que según mi criterio los valida aún más como integrantes activos de esa tradición.

Es a través de esta conjunción de informaciones que aquí expongo, que podemos retomar el estudio de los grupos del desierto costero, agregando nuevas dimensiones a un conocimiento insuficiente en ciertos aspectos, abriendo alternativas para reconocer las identidades de los habitantes actuales y en ellos la herencia de la milenaria tradición costera. Sin embargo, esto indiscutiblemente nos obliga a distinguir la no descendencia –por lo menos directa— de los grupos descritos en la colonia y en los inicios de la república[40], y por lo tanto, abordar la interrogante de cómo se puede plantear entonces la existencia de una continuidad. Interrogante que comienzo a despejar, asumiendo que si bien la descripción histórica de los pueblos de este litoral indican un corte drástico en sus rasgos comunitarios a finales del siglo XIX, esto no quiere decir que se haya

[39] Caleta al sur de Antofagasta.

[40] Obviamente no quiero decir que los grupos costeros, anteriores a la segunda mitad del siglo XIX, eran poblaciones "puras" que no tenían contactos ni se mezclaban con otros grupos. Pues una característica social del litoral, es la constante recepción de gente, para lo que hay evidencias desde lo arqueológico hasta lo etnográfico contemporáneo. Por eso lo que pretendo destacar, es que los procesos socioculturales en los que se ven involucrados estos grupos a partir de ese momento, no sólo alteran o producen cambios al interior de sus estructuraciones socioculturales, como había sido en otros períodos, sino que padecen una desetructuración de orden poblacional determinante.

eliminado de raíz la tradición costera que por miles de años se venía desarrollando, sino que como he insistido, es mediante otras formas de traspaso que nuevas generaciones se han hecho cargo de ella, transformándola y dándole continuidad.

En este sentido, creo firmemente que los aspectos raciales, en esos y estos momentos de la historia, no son asimilables directamente a una cultura, sino que son flujos culturales los que van constituyendo a los grupos y las personas, y que para algunos casos como éste, la comunidad regularmente concebida no es siempre la única posibilidad para su transmisión; pues esos flujos culturales, compuestos del cúmulo de conocimientos generados por la experiencia anterior, debido a su consistencia y eficacia, adquieren una independencia que sobrepasa a la comunidad que las creó. Para este caso, ocurrió la transmisión a personas que tuvieron contactos con las últimas comunidades originales, y de allí la retransmitieron a quienes fueron componiendo a las poblaciones costeras. De esta forma, si bien se debe definir una categoría identitaria para las poblaciones que estudiamos en la costa del desierto, hay claridad en que la existencia de la tradición en los modos de vida costeros, desde la época prehispánica hasta el día de hoy, continúan en pie y teniendo una incidencia palpable en los procesos que viven sus habitantes, lo que debe ser incluido en la definición de esa identidad.

No obstante, insisto que la continuidad de la tradición, no debe entenderse necesariamente como un traspaso de rasgos materiales, sino que sobre todo, como el traspaso de una manera de percibir, de habitar, de convivir con el medio costero y marino. Como escribe Merleau-Ponty,

> *Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas […] e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos.*
>
> (Merleau-Ponty 2008 [1948]: 31)

Es por eso que propongo comprender también desde esta perspectiva, la herencia cultural precolombina (lo que teóricamente debiera reconocerse para otros casos similares en Latinoamérica), pues generalmente al hablar de continuidades, se buscan validaciones en "lo concreto", lo que tiende a limitar la comprensión de ciertos fenómenos como el aquí abordado, que surgen de procesos de desestructuración y estructuración de comunidades que comparten una misma historia. Ya que en esos procesos, en ese devenir histórico, lo que se hereda no siempre es evidente sino que puede avanzar ensombrecido por lo inmediato. Sobre todo si se considera que esta es una historia que se disuelve en el recuerdo colectivo y que por el contrario, se mantiene en las prácticas que median la relación con el océano; que en definitiva son las que han permitido el crecimiento de las comunidades de trabajadores de mar, convirtiéndolas en los nuevos agentes que seguirán dando vida a la milenaria tradición del desierto costero.

Caracterización cultural

En este punto, es necesario que establezca una caracterización cultural de lo que considero ha sostenido a la tradición desértico costera a lo largo del tiempo. Ahora bien, es difícil enunciar aspectos muy concretos en la medida en que parte de lo que he

expuesto hasta ahora se basa en las identificaciones de grupos que han desaparecido. Por lo tanto, lo que se puede hacer es establecer algunos rasgos que considero son estructurales justamente porque han logrado trascender los tiempos de las descripciones, incluyendo los etnográficos. En este sentido, se puede delinear una caracterización cultural a partir de los datos entregados por las fuentes arqueológicas, etnohistóricas o etnográficas (Contreras 2010; Escobar 2007, 2008, 2011; Lindberg 1967) y los documentos escritos sobre ellas, pero en general es una tarea compleja, pues las informaciones son fragmentarias.

Sin embargo, un intento de caracterización cultural de los grupos costeros del desierto, es el realizado por Larraín (1978) quien propone la existencia de una identidad particular, afirmada en ciertos indicadores eco-culturales. No obstante, la propuesta es desde mi punto de vista insuficiente, pues es muy determinista respecto a los criterios que enuncia y por lo mismo, muy "gruesas" las conclusiones obtenidas. "He intentado reducir el problema de la identidad cultural de los pescadores-recolectores llamados changos a la presencia, en todas sus comunidades, de tres criterios fundamentales, basados en indicadores eco-culturales: el ecológico, el económico y el cultural" (Larraín *Op. cit.:* 64).

Según los tres criterios, lo ecológico verifica las características climáticas del litoral y destaca la adaptación *notable* de los grupos costeros, tanto a esos aspectos climáticos, como al ecosistema existente. El criterio económico destaca la casi exclusiva dedicación a la pesca y la recolección de mariscos y algas. Especialmente la caza del lobo marino, de donde obtienen muchos productos. También se subraya la imposibilidad de agricultura, así como del ejercicio del intercambio por medio del charqui de pescado. Y por último, el cultural, donde destaca la balsa de cuero de lobo como artefacto representativo y excepcional, y la utilización de cueros de animales (chungungo, lobo marino) para la fabricación de artefactos como lienzas, ropas, cubiertas de techumbres y odres. Como se ve, si bien las propuestas son acertadas en su fondo, pues permiten reconocer las áreas principales donde se generan las características de estos grupos, no tienen un alcance muy preciso. Por ejemplo, el mismo autor propone entender los aspectos culturales desde una mirada funcionalista, asociando directamente la balsa de cuero de lobo a la identidad étnica, lo que puede causar errores importantes, pues sabemos que su uso estaba más extendido, llegando incluso a la zona central de Chile (Frezier 1902 [1716]; Looser 1960; Núñez 1986).

Otro texto que ayuda a establecer una caracterización, es el de Ballester et al. (2010), que desde un análisis arqueológico y etnohistórico, proponen una descripción, fundamentalmente económica, del modo de vida de los costeros del desierto de Atacama. Lo primero que destacan, al igual que la mayoría de los investigadores, es la dependencia exclusiva de los recursos marinos, lo que generó una especialización productiva. Esta especialización tendría además, una correlación en las formas de asentamiento de los grupos. Proponiendo que existían dos tipos de asentamientos, uno base o residencial, que expresaría la materialización de la comunidad, donde se encontraban principalmente las mujeres y niños, donde convivían las familias, y que además estaban asociados a lugares donde se encontraban accesos a aguadas. Y el otro, es un asentamiento estacional donde se realizaban tareas productivas.

También se refieren a las divisiones del trabajo y de género que habrían existido. Afirmando que el hombre se dedicaba a los espacios laborales y las mujeres al espacio doméstico. Refrendándolo con una cita de D'Orbigny (1945 [1847]),

> *Hallé varias indias changas, vestidas de negro, y llevando, con una correa apoyada en la frente, una cesta formada con algunos pedazos de madera divergentes. Algunas iban cargadas con sus hijos y venían a buscar agua de dos leguas de distancia, de una mina de cobre en explotación* (Ballester et al. *Op. cit.*: 22-23)

Aunque según mi parecer no es del todo determinante; primero porque no expresa necesariamente la división laboral o de género supuesta, y porque habla de un hecho y momento particular. En este sentido, es necesario volver a subrayar la precaución que se debe tener con los datos de la información etnohistórica existente para ésta área, pues la mayoría son realizados a partir de visitas ocasionales y muy cortas, por lo que sus descripciones son acotadas a lo que vieron en un instante. No son etnografías, sino comentarios de corte etnográfico. Es por eso que la división de género y trabajo planteada por los autores, no me parece tan fácil de aceptar, pues los datos no son tan precisos y dentro del ámbito de las deducciones, se puede perfectamente considerar que las mujeres trabajaban a la par que los hombres, quizás en otras actividades como el marisqueo, y que no sólo se ubicaban en el espacio doméstico. De hecho, en la primera investigación dirigida por Diego Salazar en Taltal (FONDECYT 1080666), se encontró un esqueleto de mujer con claras marcas en sus articulaciones, que corresponden a la práctica de remar[41], lo que pondría en duda que el uso de las balsas era sólo masculino, como también indican los autores (Ballester et al. *Op. cit.*: 23).

Pero sin lugar a dudas, lo más interesante del escrito para mis objetivos, son las reflexiones respecto a las transformaciones económicas sufridas por estos grupos. Indican los autores, que éstos tendrían dos esferas de producción. "Una destinada a la reproducción simple de la comunidad y la otra a la reproducción ampliada de las relaciones económicas entre comunidades" (Ballester et al. *Op. cit.*: 24). Siendo la primera para la subsistencia y la segunda para generar vínculos con otras comunidades o grupos, donde las técnicas de conservación como el salado o secado, cumplirían un papel fundamental. Esta producción, que permitía la generación de vínculos, se obtenía de lo que llaman plusproducción, que deviene de la producción realizada para la subsistencia y que puede ser almacenada para momentos de escasez o para la redistribución a otras comunidades.

Estas formas de producción se habrían mantenido, hasta que el sistema colonial se adueña de la fuerza de trabajo de los costeros, quienes deben comenzar a generar una producción excedentaria, proceso que se aplicó a los grupos que habitaban en centros coloniales como Arica o Cobija. El proceso habría sido contradictorio, pues por una parte se preserva la reproducción tradicional de la comunidad, incluyendo las tecnologías productivas, pero al mismo tiempo va siendo destruida, ya que no se les

[41] Comunicación personal de Pedro Andrade, arqueólogo responsable del hallazgo y su análisis.

permite continuidad al ser obligados a formar parte del modo de producción capitalista, relegándolos a una nueva forma de vida como mano de obra.

A pesar de que en parte concuerdo con este análisis, hay un aspecto que no logra evidenciar[42], y que es lo que intentan solucionar los autores al caracterizar como contradictorio al proceso. Este es, que si bien el modo de producción capitalista es un ente desestructurador de lo tradicional, lo es principalmente en un aspecto del ámbito económico de estos grupos, lo que obviamente tiene consecuencias en otros aspectos de la estructura social, pero que no destruye los conocimientos acerca del ecosistema marino y de las concepciones tecnológicas asociadas a ellos, pues esos conocimientos se despliegan independientemente del sistema económico que se valga de él. Desde mi punto de vista, la contradicción para los autores se debe a que asimilan la capacidad productiva de los conocimientos tradicionales, con los conocimientos mismos. Dicho de otra forma, el aprovechamiento colonial y la obligación del excedente, no existe sin los conocimientos tradicionales de los pescadores.

Bente Bittmann (1977), también sistematiza aspectos que caracterizan a estas poblaciones costeras, aunque sin variar mucho respecto a lo ya expuesto. Subraya las actividades de subsistencia como la pesca y la recolección, tanto en el medio marino como litoral, elementos tecnológicos, especialmente la balsa de cuero, y algunas deducciones acerca de la vida social y religiosa, a partir de la información etnohistórica. No obstante, lo más relevante para esta argumentación, está en un apartado en el que trata los procesos de cambios y continuidades culturales. Allí indica respecto de los sistemas tecnológicos, que hubo "una tendencia marcada de retención de antiguos elementos" (Bittmann *Op. cit.:* 108), ejemplificando con la utilización de la balsa de cuero de lobos hasta momentos tardíos y de cómo su uso fue reinterpretado según las condiciones funcionales que aparecieron, como las labores de estibación (cfr. Iribarren 1955; Looser 1938, 1960; Niemeyer 1965-66). Junto a esto, también destaca la permanencia de los sistemas de pesca y caza marinas tradicionales hasta el día de hoy –años setentas del siglo pasado, momento en que fue escrito el texto, aseveración que se puede perfectamente extender hasta el presente—, precisando que,

> *Los pescadores y mariscadores antiguos, al parecer, conocían prácticamente todas las especies de moluscos, crustáceos, peces, etc. de su zona; sabían dónde estaban los pesqueros más adecuados y también cómo y cuándo pescar y cómo conservar los pescados, mariscos –y posiblemente carne de lobos— en forma seca* (Bittmann *Op. cit.:* 108)

Por tanto, para la autora hubo un fenómeno de interacción de influencias mutuas de culturas entre la europea y la indígena, transmitiendo los indígenas sus conocimientos sobre los recursos marinos y los europeos entregando herramientas nuevas como anzuelos de hierro o cuchillos, aunque como ha quedado expuesto en la

[42] No quiero con esto desechar de plano los análisis marxistas, pues los considero necesarios para ciertos aspectos, pero creo que para el análisis de este proceso en particular y especialmente para las características socioeconómicas de estas poblaciones, restringe aspectos que son fundamentales de considerar y que no logra abarcar pues escapan a lo meramente económico.

revisión etnohistórica, se sabe que los costeros tenían artefactos de metal (Vivar 1979 [1558]: 15).

Respecto a la economía, obviamente plantea su vínculo a los sistemas de subsistencia, particularmente destacando el trueque, junto a un dato que ya he expuesto, la dificultad que tuvieron los burócratas de la colonia para imponerles pagos de tributos, debido a su gran movilidad. Bittmann (1977), al igual que los autores recién citados, llama la atención sobre la gradual desintegración de la economía de los indígenas, como consecuencia del establecimiento del sistema mercantil, lo que obviamente debió influir en alteraciones de otros aspectos de la estructura social.

Finalmente, la autora propone dentro del proceso de "mestizaje racial", dos etapas de aculturación. La primera ocurrida durante los tres primeros siglos de la colonia, donde se suceden transformaciones esencialmente superficiales; y una segunda etapa, a partir del siglo XIX, donde se encuentran cambios más intensos (*Op. cit.:* 114-15). Y a pesar de que establece que las culturas costeras actuales representan una "cultura mestiza", la cual es muy difícil adscribir a sus orígenes, pues se han alejado mucho de los patrones originales, de todas maneras devela un vínculo,

> *Por otro lado, es de suponer que las "supervivencias" hayan sido relativamente marcadas en las esferas relacionadas con los conocimientos de los recursos marinos y las técnicas y métodos de su explotación; habilidades que habían sido desarrolladas y transmitidas durante milenios, y suficientemente flexibles para haberse podido adaptar a las condiciones nuevas*
> (Bittmann *Op. cit.*: 115).

Ideas que como he escrito, fundan los objetivos de esta tesis y que junto al comentario del texto anterior, acerca de la independencia de los conocimientos marinos, refuerzan la argumentación de que a pesar de la muerte de las comunidades indígenas, es en las "supervivencias" que enuncia la autora, expresadas en los sujetos que las han recibido, donde se reconocen los vínculos propuestos.

Por mi parte, en un manuscrito[43], logré sistematizar algunos aspectos o condiciones, que me parecen estructurales en la relación con el medioambiente desértico costero y que han determinado y determinan a las poblaciones del litoral. Tres aspectos que interrelacionados, considero generan las bases para la racionalización y la acción de los agentes de la tradición desértico costera.

El primer aspecto, al ser factor necesario para habitar ésta o cualquier zona, es quizás el impulso inicial para relacionarse con el medio. Como es sabido, la riqueza de este sector del Pacífico se debe a la Corriente de Humboldt y a las surgencias de aguas profundas, que arrastran gran cantidad de elementos orgánicos que sirven de alimentación para las especies marinas (Llagostera 1982). Esto genera gran abundancia de recursos alimentarios, que además quedan expuestos a un acceso bastante inmediato, pues el mar en esta franja del territorio es –comparativamente— más tranquilo. Esto ha

[43] En revisión, realizado en el marco del proyecto fondecyt 1110196.

permitido la adaptación y sustentabilidad de muchos grupos humanos durante miles de años, lo que adquiere relevancia en la medida en que se considera que ésta ha sido prácticamente la única fuente de alimentación disponible. Esto permite comprender por qué los grupos humanos han permanecido en una zona geográfica, aparentemente desprovista de condiciones adecuadas para la existencia humana.

En lo que respecta a la información etnográfica, esto lo he podido observar y conversar con varios trabajadores de mar, sobre todo con aquellos de mayor edad, que comenzaron a trabajar antes de que aparecieran los recursos técnicos que han propiciado la sobreexplotación indiscriminada. Todos los relatos indican la abundancia de recursos, como el factor principal de atracción de estas costas[44]. Entre otras imágenes se recuerdan bosques de huiros (*Lessonia trabeculata*), pozones llenos de locos (*Concholepas concholeopas*) o de cómo nadaban enormes pejeperros (*Semicossyphus darwin*) o mulatas (*Graus nigra*) en las entradas de las caletas, lo que para las nuevas generaciones es prácticamente inimaginable. Especialmente demostrativo fue un recorrido descriptivo junto a especialistas locales, por diferentes caletas y sectores de la costa de Taltal-Paposo[45]. El ejercicio confirmó que la costa es riquísima en recursos para captura, lo que se expresa no sólo en la abundancia, hoy disminuida, sino que en la presencia de casi todas las especies consumibles en todos los sectores costeros, lo que evidencia la potencialidad alimentaria que ha permitido la sustentabilidad cultural.

Las implicancias de depender de los recursos del mar, lleva al segundo aspecto identificado, que es la adaptación a los movimientos, tiempos y espacios marinos. La movilidad es una condición primaria de este medioambiente, un mundo en constante movimiento sujeto a tiempos específicos, necesarios de conocer para poder subsistir, que influye directamente en las poblaciones que dependen de él. Entre sus expresiones más evidentes, están la oscilación continua, las mareas cíclicas o las corrientes, fenómenos que además están relacionados a los vientos. Esto es observable en una situación tan básica como el acostumbramiento al mareo, que si bien comentan los pescadores y buzos depende de cada individuo (llegando incluso algunos a decirme que nunca se han mareado), el hecho de que ocurra, demuestra la incorporación de la movilidad oceánica en un punto básico de sus percepciones.

Así mismo, existe una *lectura* compartida de las condiciones del mar, aunque no necesariamente genere siempre consensos. Evaluación que posee indicadores obtenidos por transmisión de la experiencia de las antiguas generaciones de costeros, pero que además encuentran validación en las experiencias contemporáneas que siguen expuestas a condiciones muy similares, sino iguales. Es así como por ejemplo, los orilleros de Cobija o los buzos y pescadores de Taltal, reconocen e interpretan a la distancia el "blanqueo" de las rocas, que indica la fuerza con que están reventando las olas, lo que a su vez habla del viento y las mareas, y por tanto de las posibilidades para ir a trabajar. O como sucede con los cazadores de Albacora, que logran identificar distintos colores en el mar, distintas *aguas* que son ambientes particulares donde conviven algunas especies

[44] Lo que motivó varias expediciones de trabajadores de mar de otras regiones al desierto costero, particularmente de la región de Coquimbo, que atraídos por la abundancia y el gran precio del loco o más tardíamente del pulpo y otros recursos, inmigraron quedándose algunos para siempre en la zona.

[45] En informe antropológico Escobar 2009, proyecto FONDECYT 1080666.

de animales y no otras, dependiendo de las temperaturas y de los alimentos que en ella *viajen*, indicando la presencia o ausencia del Pez Espada o Albacora. Así mismo ocurre con la *lectura* de los vientos, que está íntimamente relacionado a las condiciones de las mareas. Pero además están los movimientos de las especies, que pueden estar sujetos a las mareas, como suele ocurrir con los moluscos, algas o pulpos (*Octopus mimus*), así como también a sus propios ciclos vitales, como sucede más a menudo con los peces o los mamíferos marinos, lo que implica tiempos específicos que determinan la disponibilidad y acceso a su captura.

Por su parte, los espacios también definen prácticas, determinando por ejemplo lugares de habitacionalidad o sectores de tareas, como enseña la información etnográfica, respecto a que no todos los sectores son buenos para varar o fondear (anclar) las embarcaciones, o no tienen condiciones apropiadas de resguardo para instalar campamentos. De igual forma, los espacios determinan el acceso a recursos específicos, lo que está íntimamente relacionado a las especializaciones tecnológicas que han sido creadas según las características espaciales y los recursos que se desean capturar. De ahí la conquista económica del mar por etapas, propuesta por Llagostera (1982), que grafica –específicamente para lo arqueológico— cómo la exploración de distintas áreas ha estado mediatizada por instrumentos y prácticas específicas, como pueden ser el desarrollo del anzuelo y las líneas de pesca, para capturas a distancia y profundidad, las embarcaciones para llegar a espacios de alta mar, o en la actualidad el buceo autónomo, que permitió generar conocimientos acerca de un espacio de profundidad antes menos conocido.

Y el tercer aspecto en la relación con el medio desértico costero, son las consecuencias de su condición arreica. Que si bien ya no tiene la misma incidencia que tuvo para las poblaciones más antiguas, fijó ciertos parámetros que siguen operando en la vida de los trabajadores de mar, debido a la escasez de agua dulce. Uno es la imposibilidad de desarrollo de otra actividad de producción de alimentos, que tiene consecuencias determinantes en el ámbito económico y social (en el pasado la imposibilidad de agricultura), ya que los medios para la subsistencia se concentran en la explotación marina, lo que fortaleció la tradición desértico costera, conformando un espacio singular de existencia y disposiciones vitales. Lo otro es el acceso limitado y limitante de las aguadas, pues no son muchas y no contienen grandes cantidades de agua, lo que lleva a la necesidad de conformar grupos relativamente pequeños, como indican las fuentes etnohistóricas y que obligaban a la concentración en torno a las fuentes de agua, que en la actualidad están en los centros poblacionales urbanizados, donde se encuentran las comunidades de trabajadores de mar.

Ahora bien, como planteaba en un principio, la combinación de los tres aspectos descritos, conforman las bases sobre las que se construyen los modos de vida de los grupos de este litoral, obviamente en lo que respecta a su vida como trabajadores de mar[46]. En este sentido, son fundamentales la movilidad y la concepción socioeconómica resultante. Respecto a lo primero, como se ha descrito, las condiciones del ecosistema implican estar moviéndose constantemente en búsqueda de los lugares propicios para habitar y trabajar, en especial por el acceso a las fuentes de agua consumible –aguadas

[46] Aunque al ser un eje central debiera influir en otros ámbitos de sus vidas, pero eso requiere otra investigación.

al principio y servicios de distribución de agua potable luego—, así como también sectores con buenas condiciones de protección de los vientos y mareas. Pero sobre todo esto es reconocible en las actividades de pesca, caza o recolección, ya sea por las condiciones de un lugar determinado o por el deseo de conseguir alguna especie en particular, lo que implica que la movilidad del océano y los animales, sea un factor presente en todas las decisiones tomadas. Es lo que el registro etnográfico muestra por ejemplo, cuando se habla de la rotación de sectores para la explotación de especies, ya sea porque se han agotado o porque los animales se han movido según sus ciclos estacionales o por las mareas (*el pescado se mueve, o el pulpo no entra*). Por lo tanto, vivir junto al mar tiene la gran ventaja de tener un abastecimiento alimenticio constante, que luego se ha transformado en una entrada monetaria, pero al mismo tiempo implica tener menos control del medio y en consecuencia, estar sujeto estrechamente a las condiciones del entorno.

En cuanto a la concepción socioeconómica, una elocuente definición es la señalada por Llagostera respecto a los pueblos prehispánicos, pero que es aplicable también a las actuales comunidades. "El carácter sui generis del mar como medio de producción no consigue generar las condiciones básicas para sustentar una maraña social tan compleja ni un control político tan fuerte como el que potencialmente fomenta la tierra" (Llagostera 1993 [1989]: 79). Es la ligazón a ese principio una condicionante fundamental, pues al ser la explotación de recursos marinos la fuente de subsistencia, obviamente genera un horizonte de acciones vitales. Es lo que se reconoce en la etnografía, al comprender que la idea de poder "cosechar" sin tener que hacer el trabajo que hacen las sociedades agricultoras, trae consigo una disposición frente a la cotidianeidad que va moldeando expectativas y percepciones, y por tanto los modos de vida, en un proceso que se va retroalimentando.

Partiendo de ese punto, podemos comprender por qué estos pueblos costeros han tenido un desarrollo sociopolítico y material más bien sencillo –a diferencia por ejemplo de los costeros del sur peruano (Moseley 1975)—, pues sus disposiciones respecto a la realidad social, tienen que ver más con la movilidad y no con la estandarización de tiempos y aplicaciones de procedimientos, así como con un sentido de inmediatez respecto a la concreción de objetivos y a la acumulación; disposiciones generadas por las características de los procesos productivos ya descritos. Lo que tiene su expresión contemporánea, en las dificultades para establecer organizaciones funcionales al sistema socioeconómico predominante[47], las dificultades que tienen para enfrentar la sobreexplotación o los problemas en la administración de sus economías domésticas, a pesar de que la pesca artesanal pase por momentos de buena rentabilidad.

Pero resumiendo, las características que sustentan esta investigación y los planteamientos realizados, tienen que ver con los continuos y profundos conocimientos sobre el ecosistema. Que operan a través de una especialización productiva desarrollada durante siglos, que ha creado una serie de concepciones tecnológicas[48] que responden a los desafíos que les impone el medio marino, como los comportamientos de los

[47] Actualmente los sindicatos requeridos para acceder al sistema de Áreas de Manejo, que ha impuesto la institucionalidad estatal.

[48] No las técnicas en sí mismas.

animales, las variabilidades climáticas, el reconocimiento de riesgos, entre otros, los que han permitido encontrar nuevas respuestas a los desafíos milenariamente planteados, para subsistir en aquel medio. Siendo en definitiva esas concepciones, las que han logrado la adaptación de la tradición desértico costera, a los profundos cambios sociales, económicos y culturales, acaecidos en la costa atacameña.

Lo que intento establecer –desde una perspectiva más fenomenológica que materialista, por eso la cita a Merleau-Ponty—, es que a pesar de los profundos cambios generados por la implantación del sistema capitalista, en su desarrollo colonial incipiente y luego en su continuo incremento, el conjunto de saberes creados en la relación con el medioambiente marino y litoral, incluidas las estrategias o concepciones tecnológicas, pueden transformarse pero no desaparecer, en la medida que haya cuerpos, individuos, grupos y culturas, valiéndose de ellos. Es por eso que los considero el núcleo fundamental de la milenaria tradición desértico costera.

III. LA PRESENCIA DE LO OMITIDO

He expuesto en el capítulo anterior las informaciones que desde una perspectiva antropológica e histórica, me llevan a plantear la existencia de una continuidad a través de los pueblos de la costa atacameña. Repetiré y comenzaré entonces este capítulo, expresando ese vínculo y sus conexiones con una idea cruda. Visualicemos a los trabajadores de mar antofagastinos[49], como agentes que operan socialmente sobre la base de estructuras simbólicas de un ámbito específico, configuradas en procesos de larga data, en que han participado las poblaciones preeuropeas y mestizadas. Estructuras que por supuesto han sufrido variaciones y cambios producto de la vida de quienes las han recibido y luego transmitido, pero que en base a la genealogía presentada en el capítulo anterior, se pueden establecer sus conexiones.

Ahora bien, como he planteado, la situación de los trabajadores de mar nos obliga a reflexionar sobre la tradición desde un punto de vista alejado de concepciones muy culturalistas o de cualquier otra que no considere la movilidad de los procesos socioculturales. En este sentido, adhiero al enfoque destacado por Boccara (1999), en el que se asume el carácter estructural y dinámico de las culturas, dentro del cual se

> *…deja de percibir la tradición como un monolito que se va trizando con el tiempo, como una esfera autónoma e inmóvil…[*resaltando*]el carácter dinámico de la tradición como una entidad sociológica y política cuyas modalidades de evolución se inscriben en las relaciones de fuerzas que vinculan los distintos agentes sociales* (Boccara *Op. cit.*: 43)

Concepción que al mismo tiempo subraya, que las formaciones socioculturales son construcciones y que por lo tanto, es necesario recurrir a la historia para identificar las dinámicas que las han formado y que las validan.

En este sentido, el trabajo introductorio de Hobsbawm al libro *La invención de la tradición* (Hobsbawm y Ranger 2002 [1983]) es relevante, pues permite dimensionar el carácter constructivo de las tradiciones, lo que nos enseña –aunque no sea ésta la finalidad específica del texto— que más allá de que una tradición sea genuina o inventada, su enunciación va a depender siempre de la lectura histórica que la configure como tal. Lo que para el caso de la invención de tradiciones, indica el autor, se expresa por una parte haciendo referencia a un pasado histórico, aunque la continuidad con éste sea en gran parte ficticia, a diferencia de las tradiciones que el autor llama genuinas, que no necesitan ser revividas o inventadas pues los modos de vida antiguos aún existen (Hobsbawm 2002 [1983]: 14).

No obstante, en este estudio de caso, al estar la continuidad basada en adaptaciones importantes, como el recambio poblacional descrito, las transformaciones técnicas o los cambios en los modos de vida que no se relacionan a las formas de subsistencia, obliga a buscar una manera de interpretarlo y posicionarlo dentro de las concepciones planteadas por Hobsbawm. Afortunadamente, el historiador establece una

[49] De la región de Antofagasta.

distinción intermedia, que sugiere una consideración útil para abordarlo. “Sin embargo, se podría sugerir que donde se han inventado, a menudo no es porque los viejos modos de vida ya hubieran desaparecido o no fueran viables, sino porque se han dejado de utilizar deliberadamente o se han adaptado” (Hobsbawm *Op. cit.*: 14-15).

De la cita se desprende, que es la segunda opción la que representa mejor al estudio de caso, pues más que un desuso deliberado lo que existe es un proceso de adaptación profundo. Sin embargo, esto lleva a plantearse la posibilidad de que la propuesta hecha sobre la vigencia de la tradición desértico costera sea, siguiendo estrictamente los postulados de Hobsbawm, un caso de invención de tradición. Pero desde mi punto de vista, al reconocer que hay un proceso de transformaciones y adaptaciones significativas, no hay una relación ficticia con el pasado como el autor dice que ocurre con las tradiciones inventadas, sino que el planteamiento de la existencia de la continuidad de la tradición desértico costera, se presenta más bien como su reconocimiento y reposición en el discurso del conocimiento antropológico, más allá de que hayan o no reivindicaciones por parte de los actuales grupos costeros; pues a pesar de ser necesaria una articulación discursiva para su argumentación, la revisión histórica muestra que la continuidad en los modos de vida, aunque hayan pasado por fuertes procesos de transformación, no es ficticia y por tanto, es posible aceptar la existencia de una herencia cultural, por específica que esta sea.

En este sentido, creo necesario insistir aunque sea un tanto obvio, que mis planteamientos consideran que las herencias culturales incluyen los procesos generados a partir de la llegada de los españoles a América, entendiendo que si bien lo que devino de la época colonial no siguió siendo lo mismo culturalmente para los indígenas, no significó que dejaran de serlo (Boccara 2002). Como también lo plantea Abercrombie (2006 [1998]) en su libro *Caminos de la memoria y del poder*, especificando que “Tanto las formas sociales andinas como las españolas se encontraban en medio de una rápida transformación cuando entraron en contacto y ambas también se transformaron como efecto de esa confluencia” (Abercrombie 2006 [1998]: 63). Es por eso que adhiero y utilizo la concepción de tradición enunciada (Boccara 1999), pues permite reflexionar con mayor complejidad la condición de lo indígena, destacando la capacidad de asimilación, cambio y transformación, que lejos de hacer desaparecer culturalmente a los pueblos originarios, les ha permitido adquirir las formas necesarias para continuar existiendo. Procesos que, y esto es central para lo que propongo, también han influenciado a las culturas mestizadas, como son los actuales costeros de la región de Antofagasta.

Ahora bien, siguiendo la dirección de estas reflexiones acerca de la tradición y sus consecuencias para este análisis, se desprenden dos aspectos que me parecen relevantes. El primero, es que gracias a la identificación de una praxis común, incluidas sus transformaciones, es que pueden surgir las bases para un discurso respecto a las herencias culturales. Cuestión que en cierta medida se desprende del análisis de Hobsbawm (2002 [1983]) que estoy utilizando, específicamente cuando indica que la continuidad de tradiciones se puede basar en viejos modos de vida que se han adaptado. Y el otro aspecto, es que lo que intento representar con este análisis, que concibe de manera más densa las tradiciones, las culturas y los procesos de continuidades y transformaciones (Boccara 2002), permite develar –y robustecer la crítica sobre— las construcciones discursivas con que los sistemas de estados nacionales, han tendido a desvincularse del pasado indígena, negándolo a través de procesos y momentos

históricos identificables (Boccara 2002; Martínez et al. 2002), lo que ha incentivado la invisibilización de las herencias y continuidades culturales, generando concepciones "incompletas" de lo que hoy se identifican como culturas nacionales y las particularidades que en ellas se reconozcan.

Es necesario entonces tomar distancia y observar el devenir histórico en el que se inserta una tradición, primero para definir fenómenos gruesos –o generales— que nos puedan llevar a otros más finos, que nos permitan exponerla en sus dimensiones más complejas[50]. Lo que para la tradición costera está representado por los movimientos y recambios poblacionales, que develan a pesar de sus irrupciones, la existencia de una praxis común que está fuertemente vinculada a la habitación de un espacio y a la construcción cultural generada en esa relación. En este sentido, es valioso recurrir al concepto de *Larga Duración* del historiador Fernand Braudel, para comprender este tipo de fenómenos socioculturales, pues es necesario tomar en cuenta los largos procesos históricos que han ido constituyendo las realidades que observamos. "Cada <<actualidad>> reúne movimientos de origen y de ritmo diferente: el tiempo de hoy data a la vez de ayer, de anteayer, de antaño" (Braudel 1970: 76). Lo que además es destacable, en función de la acertada crítica que hace a las ciencias sociales que se quedan en análisis circunstanciados, no considerando quiebres y transformaciones a través de procesos históricos extensos, que evidentemente tienen consecuencias en lo que intentamos comprender. Cuestión que para el caso de los fenómenos aquí tratados, repito, es fundamental.

Siendo más específico respecto al caso de estudio, se podría comenzar evocando las imágenes arquetípicas de los habitantes de la costa. Admirar la belleza de las colecciones arqueológicas de artefactos y reconocer la profundidad temporal de su funcionalidad en su versión metálico-industrial, o quizás observar las maneras en que se busca el pulpo entre las rocas o el trabajo grupal de los pescadores, y homologar imaginariamente técnicas y procedimientos en el tiempo, situándose de manera romántica frente a la evidencia e idealizándola hasta emocionarse, al punto de ceder a la tentación de emparentar a las distintas generaciones de trabajadores de mar, a partir de elementos que no son más que un reflejo inmediato y formal.

Por el contrario, la enunciación de ese vínculo requiere de una explicación más elaborada que la simple comparación y asociación basada en lo material y evidente. Y no porque los elementos materiales no aporten en esa dirección, sino porque lo hacen desde su condición de resultados de los procesos prácticos, que son lo realmente vinculante entre las diferentes poblaciones. Es lo que he corroborado en el trabajo etnográfico, donde la materialidad es uno de los factores que me ayudaron a plantear la continuidad de la tradición desértico costera, pero debido justamente a la posibilidad que abre para conocer y comprender la forma en que se desenvuelven los habitantes con su medio, ámbito de despliegue de los saberes y procesos que permiten formular las continuidades.

[50] Como escribe Geertz citando a Lévi-Strauss, "la explicación científica no consiste, como tendemos a imaginar, en la reducción de lo complejo a lo simple. Antes bien consiste, dice el autor, en sustituir por una complejidad más inteligible una complejidad que lo es menos" (Geertz 2003 [1973]: 43)

Es en ese contexto en que las materialidades adquieren relevancia analítica (la tentación del comienzo tampoco es gratuita), ya que la superposición temporal que producen los artefactos, más los relatos arqueológicos y etnohistóricos, despiertan "al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas" (Geertz 2003 [1973]: 29), o específicamente para este caso, para ponernos en contacto con las relaciones *invisibles* entre gentes aparentemente sin vínculo cultural. Pues a pesar del relato histórico que evidencia los quiebres, la lectura antropológica indica que la ruptura fue significativa pero no total, de ahí que todavía sea posible reconocer modos de hacer comunes.

Desde esa perspectiva, como plantee desde un principio, los ámbitos de lo práctico en los que se pueden identificar los rasgos, que comparativamente muestran las disposiciones y acciones que avalan el traspaso y la continuidad propuestas, no operan en la dimensión antropológica más corriente (normas de parentesco, reproducción de rituales o el reconocimiento de costumbres), sino que en los modos de vida, en los trabajos para la subsistencia, en la lectura del medioambiente que hacían los costeros y hacen los trabajadores de mar y en las disposiciones que aquello implica. Todas prácticas sin "belleza etnológica", sin peculiaridades, ni ceremoniosas, sino que simples y precisas como el entorno.

Pero una visión como esta necesita de un apoyo teórico que la valide como medio de comprensión del fenómeno. Es por eso que para generar la propuesta interpretativa que quiero entregar, me baso fundamentalmente en dos ideas complementarias. Una vinculada a la construcción social del espacio (Criado 1991) y la otra al sentido práctico (Bourdieu 2007 [1980]). Como digo, ambas complementarias para este análisis, pues el sentido práctico se va formando a lo largo de la historia, incluyendo las relaciones con el espacio, que va siendo construido socialmente según las disposiciones incorporadas por los agentes sociales. Disposiciones que a su vez pueden ser alteradas, producto de la relación con ese espacio.

El desierto costero y las estructuras que lo vienen construyendo

Hasta el momento, considero que la teoría de la práctica, es la manera más indicada de abordar este caso de estudio, pues manifiesta cómo las acciones de hoy están inevitablemente conectadas a lo que han hecho las generaciones anteriores, a lo que devino de los procesos que les tocó sobrellevar. Es decir, nos permite concebir a las experiencias pasadas como una fuerza que predispone –por eso también el llamado a Braudel—, y más pertinente aún, lo hace demostrando cómo esa fuerza se expresa en las prácticas, que para este trabajo son las que constituyen la tradición.

Como indica inicialmente su autor,

> *La teoría de la práctica en cuanto práctica recuerda, contra el materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son construidos y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituyen en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas.* (Bourdieu 2007 [1980]: 85)

Definición, que al establecer que en la práctica se constituye un sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes, principio de la construcción de conocimiento, permite asumir que bajo ciertas condiciones contextuales algunos sistemas de disposiciones podrían alcanzar cierta autonomía para reproducirse, a pesar de las transformaciones del grupo que las sostiene, ya que es en su ejercicio donde se construye el conocimiento generador de prácticas. Lo que para el caso de estudio, reafirma la posibilidad de que la continuidad de la tradición costera, no tenga que corresponder al registro de todos o muchos de los aspectos de las sociedades costeras pasadas, sino que podamos reconocerla, como ya he planteado, en algunos modos de hacer, específicamente en la subsistencia y en la relación con el espacio habitado. Ámbitos donde se encuentran prácticas formadas históricamente por los grupos precedentes, indígenas o mestizados, y que al estar orientadas hacia funciones prácticas específicas, son identificables.

Ahora bien, Bourdieu nos indica que esos sistemas de disposiciones constituidas en las prácticas –duraderas y transferibles—, conforman habitus, los que son producidos por los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia. De ahí la necesidad de recurrir a los modos de vida de los costeros, sus formas de subsistencia y la construcción social del espacio, pues allí encontramos condiciones de existencia y condicionamientos persistentes, que al ser analizados (a partir de la información arqueológica, etnohistórica y antropológica), se puede deducir la existencia de disposiciones –estructuras generadoras y organizadoras— que impulsan y han impulsado las prácticas descritas en el trabajo de campo, en la revisión bibliográfica y en el cruce de ambos.

Pero veamos la definición en palabras del propio Bourdieu, para comparar esta apreciación,

> *Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta* (Bourdieu 2007 [1980]: 86)

De ella vuelvo a extraer algo muy pertinente para las ideas aquí expresadas. A saber, que al definir que el ejercicio de una práctica no obedece a la existencia de regularidades externas como reglas a seguir, sino que es el habitus el que contiene sus principios detonantes, subraya el rasgo de autonomía que posee la práctica. Lo que es reforzado por el autor al revelarnos el carácter inconsciente del habitus, y que más adelante precisa en su argumentación, al escribir que "el habitus es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas

su independencia relativa con referencia a lo inmediato". (Bourdieu 2007 [1980]: 92). Sentencia que me obliga a acotar mi opinión y precisar, que más que autonomía, lo que existe es una independencia relativa.

Especialmente enfatizo esta característica de independencia relativa, pues me ayuda a sostener mi interpretación, básicamente porque muestra la distancia establecida, respecto de los rasgos de un grupo determinado, que puede ser considerado como lo inmediato, lo que validaría la propuesta de continuidad y traspaso de la tradición, a pesar de las alteraciones sufridas por el conjunto social, pues lo que realmente persistiría es el habitus, los sistemas de disposiciones generadores, de prácticas, de percepciones y representaciones, que bajo ciertas condiciones pueden sobrevivir al grupo.

Además, el autor señala que los estímulos para la práctica no existen, sino a condición de encontrar agentes condicionados a reconocerlos, lo que se sostendría en la constitución de un mundo práctico en relación al habitus. Un mundo de fines realizados, de procedimientos por seguir y de objetos ya condicionados, que tienden a aparecer como necesarios o naturales, pues están ubicados en los esquemas de percepción y apreciación (Bourdieu 2007 [1980]: 87). Mundo práctico que para esta investigación adquiere forma en la tradición desértico costera. Concretamente en los modos de subsistencia, incluidas concepciones espaciales.

Hasta acá he tomado la teoría de Bourdieu, para comprender los procesos por los cuales se generan las prácticas, y específicamente las que constituyen la tradición aquí tratada. Al hacerlo, se podría buscar en esos procesos e identificar algunas de las prácticas o representaciones que están generadas por estructuras de larga data. Llegando a ese punto, es necesario volver a recurrir a la visión histórica para completar la idea. *Ubicarse* a una distancia apropiada, desde donde se pueda observar cómo los sujetos se introducen y/o son absorbidos por un habitus –que concibo como un flujo—, que se va reproduciendo junto a las personas en la historia. Relación vinculante central y que Bourdieu precisa de esta manera,

> *Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo.* (Bourdieu 2007 [1980]: 88)

Como se ve, esta visión del habitus y la historia, nos enseña que si bien producto de ella el habitus origina prácticas, éste a su vez mediante las prácticas va originando historia, lo que da cuenta de la reciprocidad en la generación de esta relación, o más precisamente, da cuenta de que todos pertenecen a un solo movimiento, que se aíslan para el análisis. Asimismo, nos permite identificar el vínculo entre los agentes sociales y la historia, lo que demuestra la capacidad de influencia que tienen las acciones de los agentes en ella, y que para el caso de estudio fortalece el argumento de la incorporación histórica y activa de los trabajadores de mar a la milenaria tradición costera, toda vez que reconocemos la continuidad a través de prácticas similares o nuevas. Además, se

refuerza lo ya examinado acerca de la mayor eficacia del habitus, respecto de cualquier regla que pretenda transmitir el conocimiento acumulado.

Junto a estas ideas, una nota al pie (Bourdieu 2007 [1980]:89, la número 4), me permiten completar la descripción que deseo hacer apoyado en este trabajo de Bourdieu. La nota dice que las formaciones sociales donde no están aseguradas por mecanismos objetivos, la reproducción de las relaciones de dominación y del capital económico o cultural, logran mantener las relaciones de dependencia personal gracias a la constancia de los habitus. Ahora bien, es cierto que las actuales comunidades de trabajadores de mar, están insertas en y vinculadas a formaciones sociales mayores, situadas en ciudades, pueblos o localidades, que su vez se encuentran incorporadas al sistema nacional, por lo tanto, no se podría hablar de formaciones sociales sin mecanismos que aseguren la reproducción de dominación y de los capitales económicos o culturales. Pero sí bajo ciertas precisiones analíticas –indicadas en el párrafo siguiente—, esta idea me sirve para argumentar la propuesta de incorporación a la tradición del desierto costero, de los actuales trabajadores de mar.

Como digo, las comunidades e incluso quienes viven y trabajan en la costa de manera más aislada, pertenecen también a formaciones sociales mayores, lo que les permite acceder a las condiciones sociales contemporáneas como cualquier ciudadano, aunque con las particularidades que implica su modo de subsistencia (horarios, temporadas, movimientos, ganancias, consumos, entre otros). Sin embargo, me atrevo a utilizar el planteamiento de Bourdieu con las siguientes precisiones analíticas. Al hablar de estos grupos en términos de formación social, me permito concebirlos únicamente en su dimensión costera, es decir, "aislándolos" de sus relaciones con la sociedad nacional contemporánea. Esto permite concentrarse en su calidad de sociedad costera y homologar la desaparición de los *grupos originarios* y sus culturas, a la falta de mecanismos objetivos de reproducción de relaciones de dominación y de capital económico o cultural, que habían construido esos grupos[51]. Por lo tanto, puestos en esa situación –insisto analítica—, como nos dice Bourdieu la dependencia personal y el orden social, en el fondo la generación de una red de significados que sea capaz de cohesionar una formación social, se encuentra fundamentalmente en el orden que reina en los cerebros y el habitus, que según el autor funciona como materialización de la memoria colectiva, reproduciendo lo conseguido por los antecesores en los sucesores.

He aquí el principio teórico que valida la propuesta de continuidad, pues como vemos a pesar de la no permanencia de mecanismos objetivos de reproducción, reclamo insistente del culturalismo y materialismo simplistas, que busca los indicadores "concretos" de una continuidad, podemos demostrar mediante el estudio de las prácticas y el reconocimiento de los habitus que disponen a los agentes sociales, que las conexiones no son necesariamente evidentes. Pues como nos dice el autor respecto de las estrategias del habitus, "es capaz de inventar, en presencia de situaciones nuevas, medios nuevos de cumplir las antiguas funciones." (Bourdieu 2007 [1980]: 89).

---

[51] Es lo que enunciaba de manera más sencilla en un comienzo, cuando indicaba que este trabajo no haría referencia a aspectos "típicamente culturales", en un sentido antropológico clásico, pues lo que planteo no es el devenir de un grupo indígena, sino que el de un fenómeno sociocultural que logra trascender caracterizaciones culturales específicas –aunque es necesario pasar por ellas para concebirlo—, dando luces acerca de nuestra ascendencia y composición cultural.

La construcción del espacio

El trabajo de reconocer estas conexiones que permitan establecer la incorporación y continuidad de los habitantes actuales de la costa antofagastina, a la milenaria tradición allí desarrollada, partió para este estudio con la intención básica o primaria –incluso hasta medio instintiva—, de querer recuperar las imágenes y conocimientos sobre los antiguos costeros, para buscar en los registros etnográficos aspectos que fueran semejantes. Pero una vez hecha la revisión de los aportes de la teoría de la práctica, comprendí que hay además una justificación teórica necesaria para generar estas conexiones diacrónicas, que también dan más fuerza a la idea de la Larga Duración (Braudel 1970), pues como nos dice Bourdieu las prácticas no se dejan estudiar directamente en base a las condiciones presentes por las que opera, ni en las que suponemos se ha producido el habitus, sino que

> *No se las puede explicar, pues, sino a condición de vincular las condiciones sociales en las que se ha constituido el habitus que las ha engendrado con las condiciones sociales en las que éste opera, es decir, a condición de realizar mediante el trabajo científico la puesta en relación de esos dos estados del mundo social que el habitus efectúa, ocultándolo, en y por la práctica* (Bourdieu 2007 [1980]: 91)

Tomando en cuenta esto y lo que he establecido en lo precedente, buscar esos vínculos no es un ejercicio tan "directo" como parece, pues el dinamismo en el devenir histórico de los pueblos marinos –las tradiciones no son estáticas—, evidentemente debiera corresponder a la transformación de algunas de las estructuras que forman el sistema del habitus costero. Sin embargo, considero que de todas maneras éste conserva un núcleo que a pesar de las transformaciones, agregados y desagregados estructurales, debido a la variación de las condiciones de existencia, ha logrado sostenerse en el tiempo, pues como indica Bourdieu, origina historia. Es por eso tan vital para la interpretación que propongo, considerar la construcción social del espacio, pues es un factor bastante invariable y por tanto determinante para los modos de vida costeros aquí analizados, a pesar de las transformaciones e incorporaciones técnicas y de operaciones. Lo que necesariamente implicaría la existencia de una continuidad.

En este sentido, es en la producción arqueológica donde he encontrado los argumentos para comprender la relevancia que puede tener la construcción social del espacio, para develar aspectos culturales de una población. Más aún cuando Bourdieu describe a los habitus como "cuasi naturalezas" (Bourdieu 2007 [1980]: 91), pues nos da mayor propiedad para considerar que en las prácticas que operan con mayor precisión en el medio ambiente, se pueden vislumbrar estructuras simbólicas que parecieran ser parte del territorio.

Esta concepción del espacio es utilizada también por la noción de *Paisajes Culturales*, creada para la valorización patrimonial de paisajes con diferentes grados de intervención humana (UNESCO) y que para el caso de las Tierras Altas de la región de Antofagasta, ha sido desarrollado por Castro (2002) en un trabajo sobre las localidades de Ayquina y Toconce. Sin embargo, es el texto *Construcción Social del espacio y*

reconstrucción arqueológica del paisaje de Felipe Criado (1991), en el que encontré las herramientas más pertinentes.

A partir de algunos planteamientos de Foucault, sobre la relación entre poder y construcción del espacio (panóptico y el espacio doméstico), Criado extrae algunas implicancias interesantes para el análisis. En primer lugar, que las reflexiones foucoultianas evidencian la íntima relación existente entre espacio, pensamiento y sociedad, pero además –y esto es fundamental para el análisis que propongo—,

> *…se percibe que la construcción del espacio aparece como una parte esencial del proceso social de construcción de la realidad realizada por un determinado sistema de saber y que es, asimismo, compatible con la organización socio-económica y con la definición de individuo vigente en este contexto; lo que significa, en definitiva, que el espacio es ante todo un sistema histórico y político.* (Criado 1991: 7)

En segundo lugar, afirma que independientemente que Foucault haya estudiado esta relación en sociedades europeas posteriores al siglo XVII, es posible encontrarla en cualquier sociedad estudiada, pues implica que el espacio "en vez de ser una entidad física 'ya dada', estática y mera ecología, es también una construcción social, imaginaria, en movimiento continuo y enraizada con la cultura" (Criado 1991: 7). Sin embargo, en un tercer punto, el autor advierte que el concepto de espacio que utiliza, al ser generado por su propio sistema de saber-poder (europeo), no puede ser usado directamente sobre culturas distintas a la que engendró ese concepto, pues podría interferir el estudio. Es por eso que propone, para no afectar el análisis, observar y tener presente dos aspectos del concepto de espacio. Una primera observación relacionada a la situación del concepto dentro del sistema de saber. Y una segunda, acerca de la relación del concepto de espacio con una particular dinámica socio-económica.

A partir de aquello, Criado indica que la primera observación debe ser abordada, considerando que el concepto de espacio ha sido elaborado por el pensamiento clásico de la modernidad, bajo la dualidad espacio/tiempo. En ella el espacio se presenta en desmedro del tiempo, llegando a concebirlo como lo muerto y lo inmóvil, a diferencia del tiempo presentado como progresivo. Esto se debe entender, dice el autor, como parte del proceso de nacimiento y fundamentación del concepto de sujeto, que separó el cuerpo del espíritu. Proceso que generó, lo que Criado (*Op. cit.*: 7) llama miseria espacial, pues hizo que el debate sobre el espacio fuese siempre desplazado por el tiempo.

Para cambiar esta situación, y poder valorar cada contexto social específico, el autor dice que se debe volver a entender espacialmente el espacio, propiciando la recompatibilización entre naturaleza y cultura. Esta revalorización cultural del espacio, debe ir en contra de la aplicación del concepto espacial de la modernidad, que se basa en una noción de cultura como mecanismo de enfrentamiento con la naturaleza, lo que es sólo un postulado ideológico. Además da un par de indicaciones referidas al ejercicio arqueológico, no del todo útiles para esta tesis, aunque necesarias para completar la postura teórica de Criado. Resumidamente, considerar la variable espacial por sobre la temporal, y reconocer las circunstancias específicas (condiciones ambientales, práctica

arqueológica y experiencia histórica y social) en que fueron inferidos estos planteamientos.

La segunda observación –que relaciona el concepto de espacio con una particular dinámica socio-económica—, es necesario tenerla presente, pues como indica el arqueólogo, el concepto ha surgido desde la racionalidad que considera al espacio como naturaleza-para-explotar, reduciéndolo a la dimensión de territorio, o también como si la naturaleza fuera enemiga de la cultura. En definitiva, Criado dice que la racionalidad burguesa construye un espacio finito, medible y real, que permite sea enajenado. Frente a esto, propone que en vez de utilizar en el análisis categorías generadas a partir de la racionalidad burguesa maximizadora del medio, se utilicen categorías y criterios próximos a los que habrían poseído aquellos individuos. Posibilidad que el autor precisa de la siguiente forma. "Esta alternativa metodológica es particularmente rentable en aquellos casos en los que todavía existe un sistema agrario 'tradicional' que ofrece una analogía de un orden totalmente distinto para desarrollar el análisis". (Criado 1991: 10). Analogía valiosa, pues a pesar de su distancia de la racionalidad subjetiva del grupo estudiado, también se mantiene lejos del modelo de subjetividad "burguesa", lo que según el arqueólogo, evita su reificación inconsciente.

Esta última idea, si bien está referida a sistemas agrarios tradicionales, describe y confirma la posibilidad de realizar el tipo de análisis que propongo para el caso de los trabajadores de mar y la tradición del desierto costero, ya que valida –desde la construcción social del espacio— la creación de analogías, pues también se hace referencia a un sistema productivo "tradicional", que a pesar de las diferencias con los grupos costeros anteriores (referenciales), aún se mantiene lejos del modelo de subjetividad "burguesa". Claro que a diferencia del análisis arqueológico, las analogías en mi análisis operan en el presente. De esta forma, el aporte más significativo del texto se puede resumir en la siguiente frase, "existe una correspondencia estructural entre el concepto de espacio y estrategias socio-culturales" (Criado 1991: 15).

Habitus costero: los flujos invisibles de la continuidad

Asumidos estos planteamientos y sintetizando propuestas e intenciones, se desprende que para reconocer vías de continuidad se deben identificar (y en lo posible describir), estructuras, disposiciones, cualidades del habitus conformado históricamente en el desierto costero. Para lograrlo, es necesario acceder a él mediante las prácticas y representaciones que ha generado y genera, las que se presentan en modos de vida, formas de subsistencia, concepciones espaciales, entre otros, y que en ocasiones como en este caso de estudio, se pueden aglutinar en una tradición.

En este sentido, analíticamente considero que las tradiciones –así como las prácticas o las representaciones—, son "aparatos" por medio de los cuales se expresa el habitus y por lo tanto transmiten estructuras de significación o disposiciones. Esto podría ocasionar cierta inquietud en quienes manejan una concepción estática y limitante de la tradición, pues no sería coherente con la característica no reglamentaria del habitus, pero como he escrito la tradición aquí se considera dinámica y permeable, por lo tanto articulada a la ausencia de reglas del habitus.

Por tanto, se deduce que a través del relato que construyen las vías de continuidad de las tradiciones, prácticas o representaciones, podemos evaluar la

presencia de una herencia cultural, que es el fenómeno que engloba lo que estoy trabajando. De esta forma, como he expuesto en los resultados de la investigación histórico antropológica inicial, si bien hay momentos en la historia más reciente (segunda mitad del siglo XIX y primera del XX), en que se producen transferencias entre descendientes más directos de los pueblos originales (que poseían los conocimientos y los rastros de los modos de vida obtenidos a lo largo de la historia de la costa desértica), y los nuevos sujetos que han llegado producto de las migraciones, su incidencia abarca sólo una parte de sus modos de vida –aunque relevante pues en general se trata de sus formas de subsistencia—, pues tienen además otras influencias que traían consigo o que reciben mediante otros procesos, especialmente por los medios de comunicación. Surge entonces el cuestionamiento, de por qué podríamos decir que la herencia cultural de los pueblos precolombinos podría tener algún peso, si los nuevos costeros reciben sólo una parte de una tradición y además se constituyen como tales a partir de otras referencias.

Recurro entonces a la idea de que la constitución de una herencia cultural, no implica necesariamente el dato duro acerca de la transmisión de elementos "concretos", que generalmente se apoyan en aspectos materiales, incluyendo lo genético, sino que sobre todo en un sistema de disposiciones, generadoras de prácticas o representaciones, que se transmiten y establecen no solamente en lo discursivo, sino que sobre todo para este caso, en una memoria que se ha grabado en los cuerpos, permitiendo a los agentes llegar a ser tanto individualmente –he aquí los sectores más inconscientes de su condición—, así como sujetos colectivos que forman parte del devenir histórico, social y cultural de la costa atacameña.

Esto nos conmina a recordar y validar la concepción semiótica de la cultura (Geertz 2003 [1973]), como una red de significados que se lee, y considerar que una herencia cultural no es necesariamente la transmisión de toda esa red, sino que pueden ser fragmentos de ella. De hecho, es ése el movimiento que genera transformaciones culturales, y que para las culturas mestizas como las latinoamericanas, son además los procesos que conectan, evidencian y recuerdan el peso de las fuentes de su constitución cultural y la disputa entre ellas, proceso que genera una disposición específica de las culturas mestizas, o más precisamente de la condición mestiza de esas culturas. Toda vez que una condición es posible cambiarla o disminuir su intensidad.

En esta búsqueda de las vías de continuidad del habitus costero, y según la lectura hecha de lo expuesto teóricamente, queda establecido que el espacio es parte de las condiciones de existencia de un grupo, ya que sus condicionamientos participan de la producción de un habitus, aportando con las disposiciones que surgen de ese condicionamiento. Ahora bien, esto nos presenta una situación particular, pues la construcción social del espacio se presenta entonces como esas estructuras y disposiciones que conforman al habitus costero, pero además pasado cierto momento, la construcción social del espacio, sus estructuras, se transforman en condiciones de existencia, puesto que se deduce que el espacio debe haber sido sólo *espacio a construir* cuando recién comenzaron a establecerse las comunidades allí, o parcialmente cuando se han expandido las fronteras del conocimiento del medioambiente marino.

Si lo vemos desde esa posición, se entiende que las concepciones de habitus y de construcción social del espacio, se encuentran en una relación de dependencia. El habitus requiere del espacio y sus condicionamientos para su conformación, pero al

mismo tiempo genera prácticas que van permitiendo a los agentes vincularse más y aprehender mejor y con mayor profundidad –literalmente para lo marino— el medio, expandiendo la construcción del espacio, que se transforma en condición de existencia pues desde esa base aparecen las nuevas disposiciones y estructuras de percepción del habitus costero.

En definitiva, esto da cuenta de que en realidad todas las condiciones existenciales, pasado cierto momento son construidas y por lo tanto mantenidas por el habitus (disposiciones, estructuras, esquemas, principios generadores) mediante las prácticas y representaciones que genera. Sin embargo, para el habitus costero, la noción espacial tiene la particularidad de ser fundamental para su existencia, pues si uno observa la historia de la costa desértica, otra condición existencial como la situación socioeconómica ha variado, produciendo transformaciones al habitus y la tradición costera, a diferencia de la concepción espacial que si bien ha sufrido cambios, éstos en general han propendido a aumentar el conocimiento del medio. Es decir, es una condición existencial que varía, pero que lo hace complejizando el conocimiento de una entidad que es permanente. Por lo tanto, lo que en el fondo está en juego en el habitus costero, es el saber habitar un espacio mediante la generación de prácticas que le permitan vivir de él.

Esto no sólo reafirma lo que en un comienzo enuncié como opción para abordar el problema de estudio, sino que hace aún más evidente la relevancia del medioambiente en la producción del habitus, que es el vinculante entre los diferentes agentes de la tradición de la costa desértica. Situación que parece evidente, pero que nos habla de algo tan específico como grupos culturales que han construido modos para desenvolverse en un medio que no es el propio (marino), lo que demuestra la presencia de un habitus específico.

Por lo tanto, este habitus que se ha conformado a partir del saber habitar el mar, (conocer sus ritmos, peligros, ciclos, conocer el comportamiento de las especies que en él viven, entre otros), está asociado al progresivo aumento del conocimiento del medio y por tanto a las diferentes etapas de acceso al océano –y aquí recurro nuevamente al conocimiento arqueológico—, que Llagostera (1982) identifica como la conquista de las dimensiones longitudinal, batitudinal y latitudinal. Aunque esta sea una concepción insuficiente para un análisis antropológico, ya que los intermedios entre una y otra dimensión, tienen que haber estado llenos de intentos y de acontecimientos previos a la “conquista” definitiva de una dimensión.

Es en ese milenario proceso de conocimiento y aprendizaje de los distintos espacios marinos, donde se encuentra la conformación del habitus costero, la generación de prácticas pertinentes y su reformulación, y por ende la constitución de la tradición costera. Adquiriendo en un primer momento un conocimiento acabado del contexto orillero (o longitudinal), para desde ahí seguir conformando esquemas perceptivos específicos en la relación con el mundo marino, logrando una lectura de rastros imposibles para el no instruido. Seguramente, fue desde esa posición *orillera* que se observó e imaginó miles de veces, cómo capturar los peces de los sectores más profundos. Y una vez alcanzado ese objetivo, es probable que la mirada se dirigiera hacia la extensa superficie que los podría llevar a esos sectores lejanos de las profundidades ya alcanzadas, que el conocimiento acumulado les hacía intuir que estarían llenos de potenciales capturas. Entonces aparece la navegación, que engrosa el

habitus costero, pues se conforma una nueva dimensión en los esquemas perceptivos y en las disposiciones de los agentes, que pueden entrar y enfrentar a ese mundo ajeno desde una posición distinta.

Por lo tanto, es significativo insistir en que la especialización pesquera si bien se produce en un momento determinado, ha requerido de la experiencia acumulada previamente y que por lo tanto es una más de las prácticas –con distintas tradiciones según la versión arqueológica— generadas por el habitus costero, que en su calidad de durable y transferible, pero no inmutable, sigue especializándose y transformándose al estar enfrentado a nuevas experiencias. De ahí se entiende entonces la aparición y desarrollo del buceo, por ejemplo, o de las pescas con redes o espineles. Prácticas que han sido generadas por ese habitus que permite buscar alternativas a problemas largamente planteados. De esa forma, específicamente el desarrollo del buceo, así como la pesca con anzuelo y la navegación, marcan momentos de transformación de las percepciones y disposiciones respecto al mar, claro que en un sentido acumulativo.

Es por eso que considero a la tradición desértico costera como un devenir completo, que no sólo incluye a las culturas con anzuelo (que por lo demás no es la única forma de pescar ni de ser pescador), sino a lo que hubo antes y lo que sucede luego, pues son instancias de un mismo proceso. Donde la tradición que portan los agentes y que les permite habitar ese territorio y maritorio, es esparcida a lo largo de la costa y del tiempo. Evidentemente, conformando distintos grupos culturales en diferentes períodos históricos y pasando por momentos de cambio y debilitamiento –especialmente cuando las culturas indígenas son afectadas—, pero logrando ser siempre transferida como necesidad a todos los habitantes del litoral.

Es así, como a pesar de haber desaparecido las culturas prehispánicas y sus descendientes más directos y quedando sólo sus rastros enterrados o representados en la escritura colonial, les sobrevivieron estos saberes que lograron transferirse a su descendencia mestiza y de ahí a los nuevos grupos que repoblaron la zona, quienes según sus propios contextos, han vuelto a establecer culturas asentadas en esa tradición. Sintetizando, esta proposición se sostiene en lo siguiente: La conformación milenaria de un habitus costero que genera prácticas y representaciones, que la persistencia convierte en tradición, sobre la que diferentes grupos han ido constituyendo sus culturas.

Lo que en definitiva propongo, es que si bien la cultura es una red de significados que va adquiriendo especializaciones, que se corresponden a las diferentes identidades de los grupos costeros, existe un sustrato común a todas ellas reconocible, pero no evidente. Es por eso que el análisis debe ser abordado a través de aspectos más abstractos, incluso si se parte de la referencia a rasgos objetivos comparables, como son algunos artefactos o técnicas de captura. No obstante, es necesario subrayar que ese sustrato común, si bien es una noción cultural en la medida en que se articula a otras estructuras de significación, no está circunscrito a una cultura determinada, aunque sí a un territorio con grupos asociados a él. Es por eso que entre otras cosas, acá nunca se ha dicho que los trabajadores de mar sean descendientes de los llamados changos, sino que he insistido en que a pesar de esa no descendencia –directa—, se les puede incorporar a la milenaria tradición costera, pues al formar parte de los procesos socioculturales acaecidos en la zona, han heredado las nociones que los convierte en agentes de ella.

Ahora bien, como he planteado, uno de los objetivos de este trabajo es hacer una reflexión más amplia respecto al fenómeno de las herencias culturales, que permita indagar específicamente la condición mestiza de lo latinoamericano; pues como escribía, a pesar de la separación o distancia que se intenta positivamente instalar, pienso que lo preeuropeo y lo que devino de ello, influye más de lo que se cree. Por tanto, a continuación revisaré la forma en que se ha concebido lo mestizo y los procesos socioculturales asociados a la constitución cultural latinoamericana, ya que entrega una manera de entender lo que ha sucedido con la recepción y transferencia de la herencia cultural precolombina.

IV. LA CONDICIÓN MESTIZA

Como establecí en el capítulo anterior, la ventaja del caso de estudio de los trabajadores de mar, es que nos permite reflexionar sobre las herencias culturales a partir de un caso concreto, donde los componentes de la situación pueden ser observados más directamente. Asimismo, he planteado que el abordaje de la potencialidad de las herencias culturales aquí tratadas, debe ser hecho y asociado al condicionamiento mestizo de las culturas, pues es la única manera de visualizar y entender los vínculos que plantea la idea de herencia. Ya que al no polarizar la identificación cultural de los agentes –asociándolos a "lo occidental", "indígena" o "neoindígena"—, se pueden desestimar las apelaciones a condiciones materiales homogeneizadoras, que proponen siempre una comprensión cultural simplista.

Hasta el momento, cada vez que he revisado información en búsqueda de herramientas para teorizar esta temática, encuentro que las propuestas están dirigidas específicamente a comprender los procesos que han vivido y viven los pueblos indígenas de Latinoamérica (Abercrombie 2006 [1998]); Aguirre Beltrán 1957; Boccara 1999, 2002; Gruzinski 2000 [1999]; Wachtel 1976 [1971]; 1985 [1974]). Los conceptos de mestizaje o de los intercambios culturales en sus distintas dimensiones y nominaciones, se aplican siempre a lo que han vivido esas sociedades respecto de la influencia española en un comienzo, y de lo occidental después –aunque según mi parecer considerarlo occidental sea desproporcionado—[52]. Qué pasa entonces con los que somos hijos de ese proceso. Los que hemos descendido de la conjugación de esos dos "polos" culturales y que ahora conformamos gran parte de la población de este territorio[53], particularmente en sociedades como la nuestra o en espacios sociales similares dentro de Latinoamérica, donde los vínculos con los pueblos indígenas parecieran menos evidentes, a diferencia de países como Perú o Bolivia. Sociedades que han perdido los referentes más inmediatos de esa ascendencia, ya sea por consecuencia de un proceso de mestizaje temprano y/o las posiciones adoptadas luego, bajo los parámetros del *blanqueamiento* (Montecino 1997). Problemática que se mantiene suspendida o ignorada, pero que cada cierto tiempo aflora, y lo observamos, lo reconocemos tibiamente y lo volvemos a suspender.

A partir de allí, considero que se establece el discurso que dice que somos casi occidentales, o que lo indígena es algo demasiado lejano como para tener incidencia. Sin embargo, el hecho de pensar que miles de años de creación y recreación cultural, no hayan dejado rasgo alguno en nosotros –como si la oleada peninsular además hubiese controlado los factores de la mezcla—, me parece inverosímil. Incluso si aceptáramos la tesis de que muchos rasgos característicos de las culturas indígenas, provienen de la

---

[52] No por copiar o adquirir ciertas prácticas creadas en "occidente", nos convertiremos en occidentales. Son otras las condiciones que pueden determinar aquello, principalmente los habitus que constituyen las estructuras de significación, que como escribí en el capítulo anterior determinan las percepciones y formas en que se actúa, a pesar de que sea a través de los elementos copiados, adquiridos o impuestos, de o por, las sociedades occidentales. Tema que sólo enuncio en este escrito, pues requiere de un estudio más profundo, que me desviaría demasiado de la argumentación.

[53] Según García Canclini (2007), actualmente menos del 10% de la población de América Latina es indígena.

península ibérica y no del pasado precolombino (Gruzinski 2000 [1999]). Argumento que pareciera centrase más en observaciones respecto a lo material y sus funciones, que en la interpretación de las relaciones que se despliegan a través de esos elementos culturales importados, que considero es lo determinante.

Tampoco propongo la existencia de una continuidad evidente, lo que sería absurdo incluso para los descendientes directos de las culturas indígenas. Lo que está en juego en este estudio, es cómo la relación con el pasado prehispánico y lo que devino de él, no es meramente una situación figurativa, sino que nos constituye, a través de componentes rearticulados, pero que dan cuenta de las herencias recibidas. Es por eso que es preciso reflexionar acerca de los procesos de mezclas culturales, conocer lo que surgió de la relación de los europeos con los indios americanos, más los procesos que vinieron luego y que encontraron un espacio en la configuración de los estados nación (Anderson 2007 [1983]) y en las estrategias de entrada y salida de la modernidad, como propone García Canclini (2007).

Por lo tanto, propongo que el análisis debe ser realizado a partir de una revisión de los conceptos que den cuenta de la temática del mestizaje, y de los procesos que de ahí se desprenden como son la aculturación y la hibridación cultural. Revisaré entonces las propuestas de autores que se han dedicado al tema, para establecer luego el marco de ideas que considero sirven para argumentar la propuesta que deseo hacer.

Ahora bien, como he escrito, las reflexiones y definiciones acerca del proceso del mestizaje y de los intercambios culturales que se han ido sucediendo, por lo general se refiere fundamentalmente a los pueblos indígenas y sus descendientes directos. Esto genera cierta dificultad, ya que me obliga a trabajar los conceptos respecto a quienes no cumplen con esa descendencia directa. Sin embargo, creo que no distorsiona la cualidad de los conceptos, sino que les permite una mayor operacionalidad en este intento por producir la lectura de los fenómenos que estoy analizando. Después de todo, y es otro punto en el que quisiera aportar, la idea es encontrar los marcos adecuados para revisar y comprender los procesos de transformación y cambio en este espacio referido a parte de lo latinoamericano.

Revisión de conceptos

Deseo comenzar entonces, por revisar el concepto de mestizaje, a partir de las obras y autores que me han parecido más pertinentes para la perspectiva que estoy dando al tema de estudio, pues creo que es el fenómeno del cual surge todo lo que aquí intento desarrollar. Es el punto de partida. Como bien dice su nombre, el libro El Pensamiento Mestizo del francés Serge Gruzinski (2000 [1999]), se ocupa de este fenómeno, aunque en relación a los efectos que el mestizaje ha tenido sobre los descendientes directos de los indígenas (principalmente mesoamericanos) y de cómo durante la colonia reelaboraron sus parámetros culturales, mediante la introducción de elementos foráneos. Sin embargo, de todas maneras hace planteamientos que me sirven para operacionalizar la discusión, que como he escrito debe incluir una descripción de aquellos primeros momentos.

Uno de los puntos básicos con los que el autor parte su trabajo, tiene que ver con las preguntas acerca de cómo, cuándo y de qué manera, se mezclan las culturas. Suponiendo que las culturas son miscibles, nos dice. Expone dos posiciones. La de los

antropólogos A. L. Kroeber, estadounidense y la del francés Claude Lévi-Strauss. El primero plantea que las culturas podrían mezclarse sin límite, en cambio Lévi-Strauss (1981) escribe en las conclusiones de su seminario sobre identidad, indica Gruzinski, que entre dos culturas hay siempre una distancia diferencial que no se puede vencer.

Ahora bien, lo que Gruzinski nos ayuda a comprender y destacar desde un comienzo, más allá de la relevancia de estos autores y sus planteamientos, es un par de cuestiones básicas pero fundamentales. Ya que si aceptamos que las culturas son entidades que pueden mezclarse, lo primero es que al referirse y asumir una situación de mestizaje, estamos planteando la existencia de a lo menos un par de entidades, por tanto, la distancia diferencial de Lévi-Strauss no sólo existiría, sino que es necesaria para la generación del fenómeno, pues sino habría únicamente un proceso de reemplazo. Y lo segundo, es que el fenómeno no es homogéneo, no tiene los mismos alcances ni desarrollos en todos los casos y momentos. Y con esto no me refiero sólo a lo evidente –mezcolanzas más o mezcolanzas menos—, sino que a las formas que establece el proceso y que pueden generar distintos efectos según las realidades en que se produzcan. Lo que obviamente estará relacionado a la condición en que se presenta la distancia diferencial y lo que aquello implique. Además, creo importante tener en cuenta, la disposición que genera la variabilidad del fenómeno en el observador, ya que si no se presta atención a la particularidad de cada caso, puede inducir a opiniones en términos de desintegración o integridad, que en general resultan erróneas y condicionantes. Es por eso que la existencia de estos dos "extremos" presentados, más que plantear una inquietud que apremie, nos permite comprender la variabilidad de influencia que puede tener el fenómeno del mestizaje.

Es en ese sentido, que para la elaboración que intento desde el estudio de caso y lo que puede representar para lo latinoamericano, estas posturas no son excluyentes sino que complementarias, pues tomo la idea del antropólogo francés como un llamado de atención, sobre un espacio particular y limitado de "no mezcla", por lo menos durante un período reconocible. Me refiero a que por una parte estaría la mixtura sin límites de Kroeber, representada en la constante incorporación y adecuación de características culturales foráneas, lo que al mismo tiempo coexistiría con el peso de la distancia diferencial de Lévi-Strauss. Condición que sirve para determinar mejor el problema de estudio, pues considero que esa distancia diferencial sería generada por un espacio en el que se encuentran factores importantes, con los que las culturas procesan la introducción de nuevas características, y que además expresarían su identidad. Es decir, existiría un conjunto de componentes culturales propios, que determinarían entre otros, los procesos de incorporación de elementos nuevos, cómo se incorporan y cómo se utilizan. Es eso lo que produciría la distancia diferencial y lo que me permite por ejemplo negar, como escribía más arriba, la idea de que seamos occidentales.

Esto es similar a lo que Martín Lienhard (1996) propone entender como la cristalización, producida por una política de marginación y discriminación de las mayorías, de una especie de matriz donde se gestaron durante siglos los macroprocesos culturales del continente, lo que en estos momentos (posmodernos, dice él), aún mantendrían cierta vigencia en numerosas áreas. Como lo es para mi caso de estudio, el modo de vida de los trabajadores de mar de la región de Antofagasta.

Pasado ese primer cuestionamiento, Gruzinski (*Op. cit.*) agrega al problema otro factor relevante. A saber, que en la historia de las sociedades el mestizaje ha tenido un

rol fundamental y que se ha ido incrementado producto de los canales de comunicación globales. Esto hace que la discusión se complejize, especialmente en lo relacionado al cuestionamiento de los conceptos de cultura e identidad, en particular cuando son concebidos como formas estables y homogéneas. Pues esa postura dificulta el reconocimiento de los procesos de mezcla que constituyen una cultura, ya que al determinar límites "demasiado claros", lo que no entra en ellos queda fuera y por ende se parte de la idea que la mezcla cultural es una excepción, desestimando entonces que las culturas están en movimiento continuo, argumento que comparto plenamente. Ejemplo perfecto dice el autor, de cómo una noción occidental puede bloquear ciertas realidades. Nos advierte sobre esa forma de usar la categoría de cultura,

> *Su utilización rutinaria minimiza la parte de <<contaminaciones>> extranjeras, de influencias y préstamos procedentes de otros horizontes que estas realidades conllevan inevitable e irreversiblemente. Invita a tomar los mestizajes por procesos que se propagarían en los confines de entidades estables, denominadas culturas o civilizaciones, o por una especie de desórdenes que alterarían de repente conjuntos impecablemente estructurados y con una reputación de auténticos* (Gruzinski *Op. cit.*: 52)

Considero entonces a partir de Gruzinski, que el mestizaje es inherente a los procesos de constitución cultural, y que además esos procesos no son alteraciones que se mantienen lejanos en los límites de esas entidades, sino que afectan al conjunto. Esto permite comprender y aseverar con mayor entereza lo que había enunciado en el capítulo anterior, respecto a que las culturas están sujetas a distintos grados de condición mestiza, o de mestizaje. Y que por lo tanto, una cultura puede pasar por momentos de mayor o menor exposición a esos procesos, lo que desencadenará transformaciones de distinta índole y sus consecuencias. Asimismo, se desprende que hablar de culturas mestizas no es lo más adecuado, pues supondría un conjunto estable en la mezcla, lo que es un contrasentido. De la misma forma, por su parte el autor opina que la noción de identidad también tiende a establecerse como una condición homogénea, cuando en realidad los seres humanos estamos dotados de una serie de identidades, que se definen a partir de múltiples relaciones e interacciones. Lo que también nos hace pensar en la centralidad del proceso de mezcla.

Es así como la advertencia del autor, es acerca del peligro de que las nociones de cultura e identidad terminen fetichizando, cosificando, naturalizando y elevando a categoría absoluta, lo que pretenden representar (Gruzinski *Op. cit.*: 53). Pues en ese caso, la capacidad de transformación cultural y social, quedaría reducida a situaciones excepcionales, no como componente activo de esas categorías. En definitiva, creo que lo que desea Gruzinski, es colocar sobre aviso el continuo error en el que han caído algunos investigadores, con la intención de no repetirlo, pues desde esa posición no es posible generar una reflexión capaz de abordar cabalmente el fenómeno del mestizaje cultural.

Por otra parte, su discurso desea hacerse cargo de lo que llama ceguera etnocentrista occidental. Denominación que calza perfectamente con las concepciones estrechas de identidad y cultura que él critica. Ceguera que ha dejado de lado los procesos de mezcla, en pos de levantar identidades nacionales que justifiquen el sistema

social occidental más pueril, planteando una estructura que se puede desvirtuar cuando cambia.

Tratados estos aspectos, el autor se pregunta qué diferenciaría o cómo podríamos singularizar el mestizaje latinoamericano, si volvemos a recordar que es un fenómeno cultural extensivo, que no pertenece a una cultura determinada sino que hay que reconocerlo y describirlo contextualmente. Paradójicamente y a pesar de sus propios planteamientos, Gruzinski propone un marco de referencia adecuado específicamente a su investigación, que recurre a límites posibles de establecer en la práctica, ya que desarrolla sus ideas a partir de *Los mestizajes de la imagen*. Sin embargo, establece límites que si bien son claros para comprender su trabajo, considero que reducen demasiado el fenómeno, especialmente para la propuesta que deseo expresar.

> *Utilizaremos la palabra mestizaje para designar las mezclas acaecidas en el siglo XVI en suelo americano entre seres, imaginarios y formas de vida surgidas de cuatro continentes: América, Europa, África y Asia.* (Gruzinski 2000: 62)

Definición según mi parecer demasiado "historizada", ya que si bien, y en eso estoy de acuerdo, el mestizaje tiene un inicio que puede ubicarse en un tiempo, espacio y con seres y formas de vida determinados, concebido sólo así obviaría lo que el resultado de esas mezclas fue configurando en la población, lo que devino de esas mixturas iniciales y particulares de los grupos en contacto y que generaron estructuraciones de significados nuevos, que han tenido su propio devenir. Es por eso, que como especificaré más adelante, creo que lo mestizo sirve mejor para designar una condición de las culturas –más o menos condicionadas por el mestizaje—, que reproducen ciertas disposiciones que generan los procesos de mestizaje, como el acaecido en esa primera y determinante fusión.

Por su parte, García Canclini (2007) considera al mestizaje como una de las tipologías de hibridaciones tradicionales, donde se encontrarían además el sincretismo y la creolización. Esta inclusión en las tipologías del concepto de hibridación, se debería a que si bien los tres designan contactos interculturales, su eficacia estaría acotada a ciertos ámbitos, lo que no les permitiría dar cuenta de las formas más modernas de interculturalidad, dice el autor. El sincretismo abocado a la combinación de prácticas religiosas tradicionales, el mestizaje a los hábitos, creencias y formas de pensamiento indígenas y europeas, y la creolización a la lengua y cultura creadas a partir de la influencia del tráfico de esclavos negros.

Es por eso que prefiere el concepto de hibridación, pues lograría abarcar todos los contactos interculturales, incluyendo las mezclas entre lo artesanal y lo industrial, lo culto y lo popular, lo escrito y lo visual en lo mediático. Para él, la hibridación "aparece más dúctil para nombrar no sólo las mezclas de elementos étnicos o religiosos, sino con productos de las tecnologías avanzadas y procesos sociales modernos o posmodernos." (García Canclini 2007: 22). Agrega además, que durante mucho tiempo, bajo el concepto de mestizaje se estudiaron más los aspectos fisionómicos y cromáticos, lo que ha permitido que siga operando en las construcciones discriminatorias de la subordinación, especialmente para los indios, negros o las mujeres. No obstante, destaca

que para las ciencias sociales y el pensamiento político democrático, el concepto de mestizaje es utilizado en su dimensión cultural, lo que en términos políticos sirve para la creación de formas de convivencia multicultural moderna.

El ya citado Martín Lienhard, aborda el tema reconociendo que durante el "siglo XX se desarrollaron tres grandes paradigmas para dilucidar el funcionamiento y evaluar los resultados de los macroprocesos de interacción cultural en América Latina" (Lienhard 1996: 65), estos serían los de mestizaje, aculturación y del pluralismo cultural. En ese sentido, para él la concepción de mestizaje, el paradigma del mestizaje, representa claramente una idea decimonónica, momento en que la predominancia del positivismo sociológico de la segunda mitad del siglo, hacía de la raza y la cultura una misma cosa.

Se pregunta entonces, qué valor puede tener ese paradigma para comprender los procesos de interacción cultural, en los que se expresan prácticas semióticas, si su inspiración proviene de la biología, y por tanto, aunque se lo emplee únicamente como metáfora, no permite definir los factores básicos que intervienen en esos procesos, como son "el marco socio-político, la historia, la actuación de los diferentes sectores socio-culturales y sus miembros" (Lienhard 1996: 66). Tampoco sirve como metodología para estudiar procesos de comunicación, ni analizar sus "textos", remata el autor.

En cierta medida considero acertada esta crítica, aunque demasiado preocupada de la "inspiración biológica" del término, cuando es casi una obviedad que el uso analítico hace buen tiempo ya ha asumido esa discusión, lo que desvía la atención del hecho central, que es adjudicar y destacar la capacidad precisa del concepto, o paradigma si se quiere. Es por eso, como veremos más adelante, la forma en que utilizo el concepto de mestizaje entiende que lo descrito es más bien una disposición, una condición, que puede generar y ser representada en prácticas, pero que no pretende ni puede explicar todos los procesos de allí surgidos.

Lienhard (1996) llega aún más lejos con su preocupación por la ceguera biologicista del término, y aferrándose a ella, la hace calzar perfectamente con los discursos producidos por una concepción estrecha y voluntarista, de lo que puede representar el mestizaje. Nos advierte entonces, que no pasa de ser un discurso ideológico destinado a justificar la hegemonía de los criollos nacionales y su clase dirigente. En el fondo como aparato para anular la diversidad en pos de construir una nación, considerándolo incluso, más que un paradigma científico, un tópico literario. Como he escrito, recojo parte de estas críticas pero sigo creyendo que son un tanto estrechas, pues restringen las potencialidades del concepto.

De los textos que he leído para este trabajo, el de los franceses Laplantine y Nouss (2007), es el que contiene las ideas que más se acomodan a mi manera de entender el fenómeno del mestizaje. Desde un comienzo, –lo que me genera gran empatía—, descolocan al sentido común afirmando que,

> C*asi siempre el mestizaje es sistemáticamente confundido con las nociones no sólo insuficientes sino inadecuadas de miscelánea, mezcla, hibridez e incluso sincretismo, que se ubican en el lado opuesto del fenómeno que nos*

proponemos encarar aquí para tratar de reflexionar sobre él. (Laplantine y Nouss 2007: 23)

Aseveración que se fundamenta en la crítica a las posiciones que conciben al mestizaje como la disolución de elementos en una totalidad unificada. Como si representara el fin de las contradicciones en una supuesta homogeneidad, lo que es bastante similar a las posturas que he revisado más arriba, que aunque críticamente también, posicionan al mestizaje como una noción que refiere a un conjunto "estable" de la realidad.

Pero por el contrario, los autores conciben al mestizaje como un pensamiento y ante todo una experiencia de la desapropiación. De lo que puede surgir de un encuentro y que por lo general se relaciona a la ausencia y la incertidumbre. Por eso creen que habitualmente la condición mestiza es dolorosa, pues da cuenta del alejamiento, del abandono de lo que uno era o tenía. En ese sentido, se opone a la idea de posesión de una identidad en términos de completitud, que haga creer en representaciones claras y definitivas, pues contrariamente, el mestizaje refiere a experiencias del desgarramiento y el conflicto, a la inestabilidad y el desequilibrio. También el sicoanalista peruano Max Hernández, en su estudio sobre el Inca Gracilaso, plantea que distintas problemáticas "hacen que sintamos el mestizaje como un desgarro, y que reconozcamos como lo más nuestro el desarraigo" (Hernández 1993: 190).

Ideas con las que concuerdo, pues me ayudan a sostener la propuesta para el caso de estudio y su conexión con ciertos aspectos del genérico latinoamericano. Pero no en el sentido puramente desgarrado del planteamiento, que podría llegar a serlo, sino más bien en el sentido de ausencia y desapropiación. Pues al no existir reconocimiento de los vínculos con las culturas originarias –mediatizados obviamente por lo que devino de ellas—, se genera un vacío en las referencias identitarias, construyendo una realidad cultural desprovista de memoria, en este caso, la que da cuenta de los vínculos de pertenencia a un devenir mucho más amplio, que la impuesta por la construcción sociocultural hegemónica.

De todas formas, esto no necesariamente significa, se desmarcan Laplantine y Nouss (*Op. cit.*), que el mestizaje tenga que ser atormentado, ni tampoco cumplir con la ficción opuesta de la experiencia abigarrada, exaltada y colorida (que comúnmente representan el Caribe o el Brasil). Sino que es una experiencia más enigmática que transparente, más elíptica que enfática, que no se afirma en las certezas de la reconciliación de contrarios en una totalidad estabilizada, sino que representa una condición que "se inventa en un juego de deslizamientos, de pliegues, repliegues y metáforas que requiere una aproximación más lateral que frontal" (Laplantine y Nouss 2007: 24). Ideas que me permiten delinear aún más las mías, al incorporar una necesidad de movimiento o estado de tránsito, que puede aparecer en distintos ámbitos de una entidad cultural.

Ahora bien, esta necesidad de movimiento o estado de tránsito, debiera concebirse más como una latencia que puede desencadenar acciones, pero que no contiene en sí mismo las guías de ese accionar. Es lo que los autores reconocen, al advertir que no hay nada más ajeno para el mestizaje que la idea de plan o programa, ya

que enfatiza la índole involuntaria e inesperada de los encuentros, lo que evidencia que su existencia y permanencia son problemáticas.

Otro aporte que presenta el texto, y que ayuda a comprender por oposición la idea de mestizaje que se propone, es declarar, primero que todo, que el mestizaje es la excepción en la vida de los individuos, de las sociedades, ya que lo que constituye la tendencia principal es el antimestizaje, que

> … *sigue siendo el pensamiento dominante que se autoacredita estar basado en los principios de identidad, estabilidad, anterioridad, que privilegia la pureza, el orden y el origen. Presupone un "fundamento": una naturaleza humana esencializada o, la mayoría de las veces, una cultura particular ya constituida, un mundo en el cual los lugares y las funciones, el orden y los valores están dados desde toda la eternidad y existirán para siempre. […] es la exacerbación de las fronteras, del sentido de los límites (o de la limitación del sentido), distribuye lugares y emplazamientos y no permite que uno se desplace sin transgresión. […] es una actitud decididamente identitaria, incapaz de considerar que pueda existir una alteridad en cada uno de nosotros.* (Laplantine y Nouss 2007: 97-98)

Por tanto, la noción de mestizaje no designa todo y cualquier cosa cruzada o mezclada –de ahí el reconocimiento de que es una excepción en la vida social e individual—, y que por lo tanto se necesitan criterios que permitan comprender lo que es, o más precisamente lo que se vuelve mestizo. En este sentido, escriben que el mestizaje se reconoce por un movimiento de tensión que se expresa a través de formas transitorias, que se reorganizan de otro modo. Es lo que arranca de la repetición de lo mismo, elaborándose en el desfasaje y la alternancia, y por lo tanto, cuestiona a lo que separa en forma radical, así como lo que mezcla hasta generar lo uniforme e indistinto. De ahí que los autores lo definan como una tercera vía entre lo homogéneo y lo heterogéneo, la fusión y la fragmentación, la totalización y la diferenciación. Nociones que me son útiles, sobre todo porque subrayan la necesidad de comprender al mestizaje como una condición, que se reconoce más allá de sus posibles resultados (las mezclas, las fusiones, el cruce), pues lo mestizo no es lo material, no son los elementos que participan de él, sino que una disposición que conduce un movimiento oscilante y de vibración como dicen los autores, que se manifiesta en formas que se organizan de otro modo.

A raíz de aquello, los autores aclaran que no existe el mestizaje en cuanto campo constituido, sino que lo que hay son infinitos modos de mestizaje que se rebelan a toda categorización. Una sucesión de relaciones históricas de movimientos que no dejan de transformarse. Por lo tanto, se cuestionan por la factibilidad de elaborar un pensamiento mestizo; lo que comentan es muy complejo, ya que existe una ausencia de tipologías, que es la razón por la que a veces, por necesidades de aproximación metodológica, deben tomar prestados términos como miscelánea o hibridez. Siguiendo esta idea, plantean que de existir un pensamiento mestizo, una epistemología mestiza, ésta no podría ser sino "más que una epistemología de la desapropiación, un modo de conocimiento que abandone el pensamiento exclusivamente clasificatorio" (Laplantine y Nouss 2007: 27).

Ahora bien, considero que este aspecto de la teoría de los franceses tiende demasiado a la abstracción y en este sentido concuerdo en parte con la crítica que les hace Gruzinski (2000), acerca de lo extremadamente difícil que es establecerlo en la práctica. Aunque mi punto de vista no aspira a demasiada concreción, como si necesita Gruzinski para desarrollar sus ideas (recordemos su necesidad de enmarcar temporalmente al mestizaje), sino que mi desacuerdo tiene que ver con que al concebir el mestizaje de esa forma, obliga necesariamente a tomar prestado términos –como indican les sucede con la hibridez o la miscelánea—, pues no logra dar cuenta de procesos que en realidad el mestizaje no tendría por qué hacerse cargo, pues según mi modo ver las cosas, esos son procesos que ocurren a raíz de la condición mestiza de una entidad cultural determinada, pero que no son el mestizaje, sino derivados de él.

Por su parte, Laplantine y Nouss están tan convencidos y encantados con sus ideas, que se atreven a plantear que el mestizaje "aparece no sólo como una condición o un *ethos*, sino que plenamente como una cultura, la *cultura del mestizaje* –que no debe confundirse con una cultura mestiza—, con sus fenómenos, sus tradiciones y su lenguaje" (Laplantine y Nouss 2007: 29), que además cuentan con un léxico y sintaxis determinadas. Concepción con lo cual no estoy de acuerdo, pues baste decir que en principio, una cultura conlleva la lógica del poseer y la generación de tipologías que son las que permiten vincularse con el medio, cuestiones que ellos a través de todo el texto, se encargan de recalcar que son opuestas al mestizaje. En sus propias palabras, una cultura estaría asociada más al antimestizaje.

Es por eso que considero acertado hablar de la condición mestiza de una cultura determinada, pues daría cuenta de los espacios que el antimestizaje no logra abarcar. Condición que puede permitir la continuidad cultural, pues como indica Boccara para el caso Mapuche, "la verdadera continuidad de las cosas radica en la metamorfosis. La máquina social indígena no sólo permite sino que necesita la mezcla, vale decir, el mestizaje […] necesita del Otro para elaborar su Ser" (Boccara 1999: 28). Proceso basado en una lógica social, que identifica como lógica mestiza, donde se incorpora la alteridad ubicando al Otro en el centro del dispositivo sociocultural. Esto le lleva a afirmar que en este caso lo mestizo es lo indígena, afirmación que sin embargo bajo mi perspectiva no sería correcta, pues como bien dice, esta lógica social es un dispositivo que permite (re) elaborar su Ser, es decir, lleva a cabo un proceso que considero es propiciado por la condición mestiza en que se encuentra la cultura Reche, después Mapuche. Lo que no hace que lo indígena sea mestizo, ya que una de las consecuencias de la aplicación de este dispositivo, sería la permanencia de estructuras simbólicas de fondo, como dice Boccara, es decir fortalecen a la cultura indígena en cuestión.

A partir de la condición mestiza

Cuando planteé el diseño de este estudio, concebía al mestizaje de tal forma, que intenté dejar en claro que tomado ligera y aisladamente, se podría pensar que lo suponía estático, instaurado en cierta forma y momento sin que hubiera cambiado. Y si bien era sincera mi aclaración, pues realmente quería escapar a una visión estática, lo que sucedía era que centraba mi análisis en la perspectiva de los resultados y no en lo que los propiciaba. Es por eso que proponía, que a pesar de que el mestizaje podía ubicarse como plantea Gruzinski (2000) en un tiempo, espacio y con seres y formas de vida determinados, lo que había generado no eran sólo las realidades de ese momento, sino

que también una estructuración estructurante de la población, que lógicamente se ha ido transformando, pero que se vinculan a esos desarrollos primarios.

Eso obviamente instauraba la existencia de algo que permanecía, lo que estaba bien encaminado respecto a lo que ahora creo, pero estaba demasiado sujeto a ciertas condiciones históricas y grupos y elementos culturales. Por eso, pasado el tiempo, las lecturas y las reflexiones, di con la versión que aquí trato de proponer. Que lo mestizo hay que comprenderlo a través de su condicionamiento, que no es privativo de una cultura determinada, ni de circunstancias históricas específicas, como plantea entre otros Salinas (2003) para Chile, sino que es prácticamente consustancial a toda cultura, más aún cuando los medios de comunicación (en un amplio sentido) han ido facilitando los contactos, haciéndolos más comunes. Por lo tanto, lo que está en juego es la intensidad de esa condición, la cantidad de espacios de mestizaje que genera; lo que no es equivalente a decir que todo es mestizaje, o que una cultura es mestiza, sino que toda cultura está expuesta a mezclarse (con los procesos que aquello implica), pero de diferentes maneras. Es lo que José Luis Martínez establece al escribir: "Todas las culturas cambian, pero eso no las transforma en mestizas" (Martínez 2003: 578).

Es en espacios producidos por el mestizaje, donde se desarrollan procesos que pueden implicar diferentes resultados. Procesos que a menudo son utilizados como equivalentes u opuestos al concepto de mestizaje, que es una de las aristas de esta temática de la que tomo distancia y prefiero plantear de otro modo. Me refiero puntualmente a los conceptos de aculturación (y sus distintos tipos), y el de hibridación, aunque también cabrían allí la transculturación, o concepciones "menores" como misceláneo o fusión. El asunto, tal como he escrito, se basa en que el mestizaje pensado como fenómeno, como condición, lo que hace es generar una instancia en la cual se producen estos procesos. Esto quiere decir, que el mestizaje por sí mismo no es responsable de la producción de una dinámica de mezcla, transformación o cambio –de allí mi insistencia en plantearlo como condición—, sino que abre un campo en el que se requiere de procesos que lo lleven a cabo.

En este sentido, parte de la idea de mestizaje aquí planteada, tiene bastante que ver con la idea de frontera cultural enunciada por Renato Rosaldo en su libro *Cultura y Verdad*,

> *Aunque la visión clásica de patrones culturales únicos ha demostrado su mérito, también posee limitaciones serias. Enfatiza los patrones compartidos a expensas de procesos de cambio e inconsistencias internas, conflictos y contradicciones. Si se define a la cultura, como un grupo de significados compartidos, las normas clásicas de análisis dificultan el estudio dentro de zonas de diferencias y entre culturas [...] Las fronteras emergen no sólo en los límites de las unidades culturales reconocidas internacionalmente, sino también en intersecciones menos formales como las de género, edad, estatus y experiencias únicas.* (Rosaldo 1991 [1989]: 37-38)

Establecido entonces, que el mestizaje genera un ámbito donde se desarrollan los procesos de transformación, aquello que Rosaldo (*Op. cit*.) lee como frontera cultural, es por tanto necesario revisar lo que se ha escrito respecto a los conceptos que designan

esos procesos, para posteriormente exponer ideas que me sirvan para operar dentro del marco establecido. Tal como plantea Gruzinski (2000), para el concepto de aculturación y los procesos asociados a él, el trabajo del mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, es el que ha hecho uno de los aportes más importantes para el caso latinoamericano, específicamente para el caso mesoamericano-mexicano.

Aguirre Beltrán (1957), parte su libro con una aclaración etimológica del término, pues el traslado del inglés al castellano, ha llevado a confusiones que interfieren en la comprensión del proceso. Cuestión que no es muy interesante de exponer, más allá de subrayar la idea de que aculturación no tiene nada que ver con la idea de *sin* cultura. Baste decir que sigo la propuesta del autor y acepto las razones que hacen de aculturación, la palabra correcta para definir y estudiar los contactos entre culturas y los fenómenos que de ahí surgen. Voy por tanto, directamente a la definición,

> *Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiestan, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción* (Aguirre Beltrán 1957: 49)

Como bien dice a continuación el autor, este fenómeno tiene como principio fundamental el conflicto entre elementos opuestos de las culturas en juego. Y agrega que el conflicto es incesante y que continúa mientras las culturas en contacto subsisten como entidades diferenciadas. Lo que le sirve para indicar que en el caso latinoamericano, (también sucede que este texto se fija en los indígenas y sus descendientes directos), a pesar de que la cultura indígena precortesiana es sin dudas distinta a la cultura indígena actual, y que la cultura ladina también es diferente a la del siglo XVI, se mantuvieron como entidades distintas entre sí y por lo tanto, en conflicto continuado.

Es a partir de aquello, que utilizaré estas concepciones para operacionalizar mí estudio, considerando la idea de conflicto continuado como parte constitutiva de la condición mestiza latinoamericana. Es decir, el conflicto continuado en mi trabajo, aparece no entre dos entidades opuestas, sino que en una sola entidad que no ha logrado resolver un conflicto interno, que se pueden comprender a raíz de los procesos de aculturación y que ha impedido alcanzar lo que el autor llama la total identificación, que se produce una vez resueltas o superadas las contradicciones. La condición mestiza latinoamericana se caracteriza por aquello, pues considero que la particularidad de sus procesos socioculturales y su devenir histórico, han mantenido una situación que no ha podido resolverse y que es lo que genera realidades como las del estudio de caso. En este sentido, Sonia Montecino propone algo similar al explicarse la variedad de concepciones de lo mestizo, que se debería a

> *…que el proceso de fusión (amoroso o violento) en América Latina aún no termina (y tal vez eso sea una de las características más prístinas de nuestro continente) y que por ello, asir en un solo concepto el laberíntico movimiento*

> *que supone, no es fácil, sobre todo para quienes estamos involucrados en alguno de sus polos* (Montecino 1997: 118-19)

Según Aguirre Beltrán (1957), las investigaciones sobre el fenómeno de aculturación, tal como lo determinaban los antropólogos estadounidenses, Redfield, Linton y Herkovits (1936), se enfocaban en el estudio de las condiciones del proceso, que fueron acotadas en tres términos: "la aceptación, la reacción y la adaptación de los elementos de una cultura extraña por la cultura investigada" (Aguirre Beltrán *Op. cit.*: 51). Sin embargo, para el autor este enfoque metodológico considera al proceso como un fenómeno acabado o finito, cuando en realidad son fuerzas opuestas que están en interacción. Ya que la aceptación o la reacción, frente a elementos de la cultura opuesta, no son términos o resultantes del proceso, sino que indicadores del lugar que ocupan elementos opuestos en un momento determinado, elementos que están en un desarrollo incesante, variando en el tiempo y el espacio. Es por eso que postula que la observación (objetiva, dice él), de los niveles variados que alcanzan las fuerzas en contradicción, debe centrarse en su interacción y no en cada una por separado. Es decir, se debe poner atención al proceso de adaptación, pues es allí donde se manifiesta la interpenetración de los elementos culturales estudiados y sus implicancias.

Hay que decir que para Aguirre Beltrán, el problema del contacto cultural se define en un proceso que va paralelo al de aculturación, al que llama integración y define de la siguiente manera,

> *Integración es el proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición.* (Aguirre Beltrán 1957: 53)

Proceso que como escribí, para América Latina estaría parcialmente desarrollado, fundamentalmente porque no hemos sido capaces de integrar la variedad conflictiva de nuestros orígenes, generando culturas no resueltas en ese aspecto (y que tiendo a pensar afecta otros ámbitos). Es por eso que la revisión de los intercambios culturales (aceptaciones, reacciones, adaptaciones o hibridaciones), creo nos pueden revelar las formas en que se mantienen los conflictos a partir de las estructuras simbólicas que las sostienen, así como los procesos de cambio que puedan estar en desarrollo. Debido a eso es que el caso de estudio de los trabajadores de mar adquiere relevancia, pues representa lo aquí descrito, ayudándome a elaborar la idea de la "no resolución" y sus consecuencias, que nos caracteriza a partir de nuestra condición mestiza.

Otra versión sobre la aculturación es la que plantea Nathan Wachtel, especialmente basado en el estudio de las sociedades andinas, tanto en su reconocido libro "Los Vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)" (1976 [1971]), como en su artículo "La Aculturación" para el libro de Jacques Le Goff y Pierre Nora "Hacer la Historia Vol. 1" (1985 [1974]), donde desarrolla más

específicamente sus ideas acerca del término. En ambos trabajos, Wachtel hace hincapié en la variabilidad de la aculturación, preguntándose, si es que el término designa todos los fenómenos de interacción que resultan del contacto de dos culturas, cuáles serían esas culturas, qué fenómenos, qué contactos.

Considera que uno de los aspectos que generan ese tipo de dudas, es que el término nació para los estudios de la situación colonial y por lo tanto, se basaba en la idea de supremacía de la cultura europea. Pero más allá de esto, que según el autor ya se encuentra superado, el problema es que de allí se ha desprendido otra complejidad, que es creer que la aculturación se reduce a un simple paso de la cultura indígena a la cultura occidental, (independiente de las valoraciones asignadas a cada cultura), lo que no es correcto pues existe también un proceso inverso, en el que la cultura indígena integra los elementos europeos sin perder sus características de origen. Esta doble polaridad, nos dice el autor, "confirma que la aculturación no puede reducirse a la difusión, en el espacio y en el tiempo, de unos rasgos culturales arbitrariamente aislados: se trata de un fenómeno global, que compromete a toda la sociedad" (Wachtel 1985 [1974]: 136).

Wachtel asume que aún no es posible salir del dominio en el que el término ha nacido, es decir la situación colonial, y por lo tanto hay que esperar estudios concretos para generalizarlo, desde donde se deriven los elementos para una teoría. No obstante, incluso para la limitación al campo de la situación colonial, el autor admite una extrema complejidad de los procesos y resultados, llegando incluso a declarar que son tantos los ejemplos concretos como aculturaciones pueden haber (Wachtel *Op. cit.*: 137). Lo que considero un poco exagerado, y me parece se debe a su preocupación por los resultados del proceso de aculturación (habla de la utilización de la coca, el caballo, la llama, la alimentación, las ideas), lo que desdibuja el desarrollo del proceso, lo que es muy similar a la crítica que hacía Aguirre Beltrán a los investigadores estadounidenses.

Es así como Wachtel utiliza algunas categorías o distinciones para los procesos de aculturación que el trabaja. Parte distinguiendo, dentro de su campo de dominación/dominados (situación colonial), una aculturación impuesta y otra espontánea. La primera referida al control directo de una sociedad sobre otra, ya sea por la violencia u otras sanciones, y la segunda, la sociedad dominada, libre de control directo (o débilmente controlada), adopta espontáneamente algunos elementos de la sociedad dominante. Asimismo, designa para la aculturación en sus procesos y resultados, dos polos. La integración y la asimilación. Entre los cuales también habría otros procesos intermedios, como la disyunción o el sincretismo. Aunque insiste que "la elaboración de una tipología no basta para reducir los fenómenos de aculturación" (Wachtel 1985 [1974]:145).

Por su parte, Lienhard (1996) critica al concepto de aculturación, pues su punto de partida sería la existencia de un antagonismo fundamental entre culturas tradicionales y las llamadas modernas. Lo que implicaría tomarlas como entidades ontológicas, como objetos escribe, y no como conjuntos de prácticas, realizadas por sujetos que participan de un contexto socio-político determinado. Esto reduciría los procesos culturales concretos, a dinámicas de avance de la cultura modernizadora y retroceso de las tradicionales. Lo que para Lienhard es una concepción anticuada, casi "romántica", que produce que

> *…los "aculturadores" no captan, en efecto, el protagonismo –las estrategias y capacidades de resistencia, de readaptación y de renovación cultural— de los sectores subalternos. Ellos ignoran también, por los mismos motivos, las nuevas prácticas culturales –ni "tradicionales" ni "modernas"— que se van desarrollando en los barrios periféricos de las ciudades modernas.* (Lienhard 1996: 67)

En el fondo, lo que desea destacar el autor, es que la concepción de aculturación no logra evidenciar cabalmente los procesos de interacción cultural, sino que termina siendo un discurso de la asimilación de los grupos "tradicionales" a la cultura "moderna". Cuestión que comparto hasta cierto punto, en la medida en que consideremos o dejemos estático al término, respecto de su lugar de nacimiento –el estudio de la situación colonial—, tal como indica Wachtel (1985 [1974]). Lo que es trabajado por Aguirre Beltrán (1957), pensando en la dualidad cultura-indígena/cultura-española. Es más, mientras se siga utilizando sólo como herramienta para la comprensión de los procesos vividos por las culturas prehispánicas, se sostendrá la situación que genera la incapacidad del concepto para dar cuenta de otros procesos, como el del estudio de caso tratado en esta tesis.

Es por eso que si bien creo necesario mantener el concepto de aculturación, pues refiere a una situación determinada e inicial de todo proceso de intercambio cultural, fenómeno esencial para comprender los procesos socioculturales latinoamericanos, es necesario traspasar esos parámetros operacionales e intentar aplicarlo a situaciones contemporáneas como la de los trabajadores de mar antofagastinos, pero ya no en términos de si son o no son descendientes de *lo indígena*, sino que reconociendo que su identidad no puede ser comprendida sin referirse a lo que las culturas costeras vivieron en términos del proceso aculturativo y de las consecuencias que aquello ha tenido para las generaciones posteriores de costeros, independientemente de las transformaciones que esas culturas sufrieron.

Es por tanto aquí necesario incorporar el concepto de hibridación (García Canclini 2007), como parte del análisis de los mecanismos de intercambio cultural, ya que permite leer esas estrategias o desarrollos (no sólo de los grupos subalternos como plantea Lienhard (1996) pues mantendría el sesgo que él detesta), que cargan con las complejidades propias del contexto histórico-cultural actual. Lo que entre otras cosas, nos deja tomar distancia y también complejizar –no abandonar— la condición actual de las culturas originarias.

La apertura y relevancia que implica agregar este concepto, o más bien posición de observación de los procesos culturales latinoamericanos, es lo que Lienhard (1996) considera un nuevo paradigma, que superaría a los anteriores del mestizaje y de la aculturación. Paradigma que habría nacido al alero de las teorías posmodernas, proponiendo la pluralidad y la apertura.

> *El denominador común de sus diferentes formulaciones es el reconocimiento de la heterogeneidad –o el hibridismo— de las culturas nacionales, sectoriales o individuales, el abandono de las concepciones*

"monolíticas" de la cultura y la prioridad otorgada al nivel de las prácticas culturales concretas. (Lienhard 1996: 68-69)

Sin embargo, más allá de la importancia que le entrega este autor, lo relevante para lo que aquí estoy tratando de estructurar, es la posibilidad de percibir aspectos que ni el mestizaje ni la aculturación logran hacer. Aunque quisiera insistir, que creo no lo logran, básicamente porque no está dentro de sus posibilidades, porque se les exige una capacidad que no tienen. Por lo tanto, dentro de mis reflexiones más que reemplazos de conceptos, lo que finalmente existe es una complementariedad, que el posicionamiento de las nuevas concepciones, habitualmente no considera.

García Canclini, puntal del concepto de hibridación, lo define de esta forma,

Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas. […] *A su vez, cabe aclarar que las estructuras llamadas discretas fueron resultado de hibridaciones, por lo cual no pueden ser consideradas fuentes propias.* (García Canclini 2007: 14)[54]

Como se ve, esta definición es más abarcadora pues hace referencia a todo proceso de mezcla cultural. Aquí es clara la actitud de reemplazo de conceptos, pues tal como decía una cita anterior, García Canclini considera que los otros términos, mestizaje, creolización y sincretismo (no se refiere a la aculturación), son formas particulares de hibridación, cuestión que me parece es aplicable pero no para el mestizaje. Desde mi perspectiva, como he tratado de explicar, la hibridación a pesar de que sea posible en distintos momentos históricos, creo que es más que nada útil para designar mezclas culturales que son más complejas (Linehard 1996). Pero complejas no necesariamente en cuanto proceso, sino que en relación a la variedad de aspectos que conforman la hibridación. Por eso es una concepción adecuada y necesaria para los procesos de mezcla contemporáneos, donde los contactos culturales y las mezclas son mucho más variadas y sobre todo posibles, debido principalmente al aumento incesante de los flujos de información, que cargan con una cantidad de elementos que hacen mucho más complejos los procesos de mezcla. Que para el caso de estudio, permite dar cuenta de la variedad de elementos contemporáneos que entran en juego, a través de los agentes incorporados a la tradición, que la van transformando a medida que le dan continuidad.

Por su parte, Gruzinski (2000) decide utilizar el concepto de hibridación en complemento con el de mestizaje,

En cuanto al término hibridación, lo aplicaremos a las mezclas que se desarrollan en el seno de una misma civilización o de un mismo conjunto

[54] Esto es parte del texto "Las culturas híbridas en tiempos globalizados", que se presenta como introducción a la nueva edición de "Culturas Híbridas".

> *histórico –la Europa cristiana, Mesoamérica- y entre tradiciones que a menudo coexisten desde hace siglos.* (Gruzinski 2000: 62-63)

Aunque como argumenta en su texto, lo hace pues delimita el concepto de mestizaje a un marco histórico y geográfico preciso, las mezclas en suelo americano en el siglo XVI, y por lo tanto, el término hibridación pasaría a ocupar el lugar del mestizaje en los siglos posteriores (o anteriores). Como se ve, una complementariedad conceptual más bien cercana al reemplazo.

En el mismo texto García Canclini, de manera similar a como lo hace Aguirre Beltrán (1957) respecto del proceso de adaptación, plantea que "el objeto de estudio no es la hibridez, sino los procesos de hibridación" (García Canclini 2007: 17). Lo que reafirma la condición móvil de los procesos referidos, y la necesidad de analizar las formas en que se van constituyendo los procesos de hibridación y en términos más generales, los de adaptación. Pero también deja entrever, la similitud conceptual de fondo que hay entre Aguirre Beltrán y García Canclini, ya que están pensando un mismo proceso, pero en diferentes momentos y contextos, lo que me hace insistir, en que más que reemplazo debería existir complemento[55] de conceptos.

Relacionado a esto último, hay una idea importante respecto a la forma en que concibo la hibridación, y es que si bien concuerdo que en términos analíticos el trabajo hay que hacerlo sobre el proceso de hibridación más que en la hibridez misma, considero que ésta es uno de los resultados posibles de la mezcla cultural, así como lo es la creolización o el sincretismo. Es la presencia híbrida lo que da cuenta del proceso de hibridación. Dicho de otro modo, todo proceso de hibridación es tal, porque se dirige hacia la hibridez, ya que el proceso que está en juego es el de la mezcla cultural, y más específicamente para esta propuesta, el de aculturación. (Vuelvo a recordar la omisión de Aguirre Beltrán en el texto de García Canclini). Es por eso que creo necesario complementar éste y los otros conceptos aquí revisados, para lograr un análisis más completo de los fenómenos que implican una interrelación cultural, ya sean mezclas, traspasos o herencias, incluido los que representa el estudio de caso que guía esta tesis.

Lineamientos para una articulación de los conceptos tratados

En vista de que cada término tiene sus limitaciones –subrayadas especialmente por quien desea posicionar el suyo—, pero que de todas maneras hacen un aporte que según mi pensamiento no es logrado por los otros conceptos, a pesar de que algunos sean pretendidos como definitivamente abarcadores de todos los fenómenos y procesos involucrados, como sucede con lo híbrido o el paradigma de la heterogeneidad (que por cierto corren con la ventaja de tener la última palabra), lo que he venido a proponer es una complementariedad conceptual, basada en la idea que articuladas estas nociones, ofrecen una alternativa que permitiría leer en términos amplios la conformación y reproducción de las culturas latinoamericanas y sus procesos, a lo menos en los rasgos que aquí trabajo, incluyendo las dinámicas contemporáneas y el sustento simbólico que poseen de manera más precisa.

---

[55] Curioso es que García Canclini ni siquiera nombre a Aguirre Beltrán en su texto.

Establezco entonces los lineamientos de la articulación. Obviamente al inicio, el concepto que da la partida es el de mestizaje, el fenómeno del mestizaje. Que como expuse más arriba a través de los autores, creo que lo más adecuado es considerarlo en una dimensión más abstracta, relacionada más a una disposición que a la idea simplemente de la mezcla en sí, pues eso lo restringe y lo exige en un campo que requiere de otros conceptos, y fundamentalmente no permite considerar los efectos que tiene tanto en los individuos como en los grupos.

Otro punto importante para lograr concebir al mestizaje más vinculado a una disposición, que se pueda aplicar ampliamente, es dejar de anclarlo a un momento determinado como se hace con la situación colonial, específicamente con el siglo XVI, a pesar de que específicamente para Latinoamérica sea posible establecer ese momento como el inicio de un devenir mestizo que se ha transformado en caracterizador. Esto implica aceptar que se puede dar en distintos momentos, pues una cultura estará siempre expuesta a ser afectada por fenómenos de mestizaje.

De este modo, el fenómeno del mestizaje da cuenta de un espacio que se abre y donde ocurre el enfrentamiento e interrelación de culturas y sus portadores, expresada a través de procesos que pueden ser más o menos traumáticos, lo que finalmente determinará la condición mestiza de la entidad involucrada y sus integrantes. Condición que genera disposiciones, que es lo más relevante del fenómeno de mestizaje aquí planteado, que es la razón por la que he insistido en ella, ya que condiciones y disposiciones, determinan en gran medida los procesos socioculturales de una sociedad. Por tanto, si somos capaces de identificarlas y analizarlas, nos permitirán hacer una lectura antropológica o cultural más precisa.

Pero continúo con los lineamientos. Una vez establecido el fenómeno del mestizaje como el comienzo de todo proceso de este tipo de intercambio cultural y la condición mestiza como factor detonante, corresponde ahora expresar la manera en que se incorporan los otros conceptos en el desarrollo de los procesos.

Es así, que una vez condicionada una cultura por el fenómeno de mestizaje, lo que ocurriría es el despliegue del proceso de aculturación, por el cual el mestizaje se comienza a resolver. Entendiendo por resolución no la espera de un resultado positivo, sino que el decantamiento de la mezcla. Específicamente, es el concepto que nos permitirá, tal como plantean Aguirre Beltrán (1957) y García Canclini (2007) cada uno para “su” concepto, observar y comprender el proceso expresado en el intercambio cultural, pudiendo acceder a las formas en que se produce la mezcla, dando cuenta de los caminos que va adquiriendo (los movimientos, reposicionamientos, reemplazos, transformaciones, combinaciones), hasta conformar un conjunto con ciertas características.

En este sentido, como ya he enunciado, respecto a Latinoamérica mi parecer es que el proceso de aculturación, tan profundamente involucrado en su estructura, es un proceso que aún no se ha resuelto, y que caracteriza y obviamente tiene implicaciones en su existencia[56]. Por lo tanto, es también la situación del proceso de aculturación, un indicador de la condición mestiza.

[56] Que para un país como Chile, es particularmente significativo.

Ahora bien, la aculturación como proceso tiene diferentes resultados, que como indican quienes trabajan el concepto, puede decantar en la asimilación de una cultura por otra, la integración, el sincretismo respecto a lo religioso o la creolización para el devenir cultural de los esclavos negros en América. Pero también según esta propuesta, y aquí incorporo el último concepto, la hibridación sería un resultado del proceso de aculturación. Pues a pesar de que García Canclini (2007) subraye la necesidad de fijar la atención en el proceso de hibridación, como escribía más arriba ese proceso es tal, sólo en la medida en que se produzca una hibridación. Es por eso que considero mejor el concepto de aculturación, pues se refiere directamente a los procesos de mezcla, intercambio o interrelación cultural, que han surgido del mestizaje.

Sin embargo, son necesarias unas precisiones acerca de cómo es concebido el concepto de hibridación en esta propuesta. Primero, que puede llegar a ser un proceso independiente de la aculturación, pues puede desarrollarse sin la necesidad de un fenómeno de mestizaje. Es decir, tal como plantea Gruzinski (2000), la hibridación puede darse en el seno de una misma sociedad, sin la presencia de una otredad cultural externa. Por tanto hay que tenerlo presente, pues esta doble capacidad puede llevar a equivocaciones. Lo otro, es que la hibridación si bien conforma conjuntos nuevos, éstos son concebibles como híbridos en la medida en que son evidentes las referencias a las fuentes de sus elementos. Esto es relevante, pues nos indica que la hibridación es un momento en el devenir cultural –cuestión que García Canclini expone tangencialmente—, que históricamente lleva a conformar conjuntos discretos, como dice el argentino-mexicano, pero que pueden nuevamente volver a hibridarse. Finalmente, y relacionado a esto último, la hibridación es un resultado que puede abarcar, especialmente en los contextos mediáticos actuales, a los otros resultados de la aculturación que podrían ser calificados como tipos particulares de hibridación, como por ejemplo el sincretismo religioso. De ahí que se destaque su ductilidad, para el análisis de diferentes realidades de transformación sociocultural.

Sintetizando, la idea de esta proposición es por una parte volver a destacar el fenómeno del mestizaje como fundamental en la constitución cultural latinoamericana, y entregar opciones para analizar desde ahí las realidades culturales que se estudien. De esta forma, en momentos en que pareciera que todo debe ser leído en términos globales, ya sea desde lo “moderno” o “posmoderno”, lo que propongo es no abandonar las especificidades latinoamericanas y creer que se puede generar un análisis más comprensivo, que incluya la situación general vinculada a las condiciones históricas, y las particularidades de los procesos involucrados, sin caer en burdos esencialismos.

No obstante, para finalizar, quisiera dejar en claro que este trabajo quiere ofrecer un modo de observar y pensar a Latinoamérica y sus pobladores, pero que obviamente no agota las discusiones ni explicaciones de lo que América Latina ha sido, está siendo o será, sino que es la interpretación de ciertos aspectos que considero fundamentales, y que el caso de los trabajadores de mar atacameños representan de manera precisa.

V. CIERRE

Las ideas acerca de las herencias culturales (¡y más encima precolombinas!), de lo mestizo latinoamericano, lo preeuropeo de la condición mestiza y todo eso que suena a posible engaño, lo es, mientras no estemos abiertos y seamos capaces de pensarnos culturalmente en una dimensión más abarcadora, que considere la existencia y el influjo de estructuras simbólicas que aún operan en el cotidiano —construidas y transformadas a través de largos procesos históricos—, de las que somos depositarios y recreadores.

En este sentido, las argumentaciones que abordan los vínculos con nuestro pasado prehispánico y su devenir, habitualmente se presentan más como intentos voluntariosos, ya sea en un sentido positivo o negativo, que no permiten avanzar en comprendernos integralmente, pues se levantan sobre concepciones culturales estáticas que han pretendido homogeneizar lo precolombino y sumergirlo hacia el lugar de las "raíces", que permanecen bien cubiertas por la Nación, como indican Martínez et al. (2002). En su uso común, estas ideas sobre el espacio sociocultural remiten a un mapa de límites claros, donde la influencia de lo simbólico –el flujo que conecta a través del tiempo— es una posibilidad incierta, difusa o limitada, pues regularmente prima la apariencia de lo material y el discurso modernizador para designar identidades.

En el trabajo académico, entre otras cosas, esto se manifiesta en la escasa presencia de estudios que conecten antropológicamente el devenir histórico de las poblaciones latinoamericanas –que es la línea de investigación que este trabajo intenta seguir—, pues en general se sitúan en momentos históricos determinados, que al confrontarlos con otros, también recortados de la historia, la perspectivas diacrónicas de las culturas se opacan. En este sentido, este tipo de análisis antropológicos debiera ofrecer una opción para comprender el vínculo entre personas, grupos o comunidades y procesos culturales de larga duración, que describa el peso que tienen en la reproducción de la vida, en las relaciones y en la forma en que se reinterpretan las condiciones socioculturales heredadas.

Al demostrar Braudel (1970) la relevancia de los procesos de larga duración para el análisis histórico y social, desnuda aún más la poca elaboración de las ideas sobre la incidencia de lo prehispánico en los discursos constituyentes (donde el vínculo con lo indígena pareciera perdido), lo que se convierte en un llamado de atención para incorporarlos, sobre todo cuando todavía es posible reconocer una tendencia a dejar en claro nuestra "no indianidad", a través de la elaboración de un Otro que si estuvo en el origen, afortunadamente está lo suficientemente lejano. Lo que por ejemplo ocurre en el discurso oficial chileno, que habla de *nuestros pueblos originarios*, aunque en realidad no pase de ser más que una declaración nominal[57], pues no se asumen influencias ni menos se declaran las conexiones con ese origen, sino que se les reconoce como entes aparte, como invitados a participar de una sociedad que a veces se cree constituida principalmente desde lo occidental.

[57] Dice en la constitución: "El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores" (principios generales de la Ley 19.253), sin muestras de la relación existente entre la cultura y sociedad chilena, sino que se entiende que ellos simplemente estaban antes aquí.

Esto sin lugar a dudas es en gran parte responsabilidad de los investigadores y la intelectualidad en general –aunque particularmente de los antropólogos/as—, que hemos generado pocos espacios de conocimientos acerca del peso que tienen la herencias culturales prehispánicas en nuestra constitución cultural, por lo menos en el ámbito público, sino que al contrario, en cierta medida se ha agrandado la brecha produciendo estudios específicos sobre las comunidades indígenas, sin atender suficientemente a los vínculos que tienen con la sociedad nacional. En este sentido, hay que recordar y subrayar la crítica de Braudel (1970) a las ciencias sociales y su tendencia a prescindir de la explicación histórica.

Sin embargo, como he insistido, más allá de los pueblos originarios en sí, lo que deseo es llamar la atención sobre la debilidad en asumir que culturalmente las naciones latinoamericanas –en diferentes grados, dependiendo de las particularidades de cada una y de la diversidad dentro de ellas—, surgen de los procesos vividos por las culturas originarias y de lo que de allí devino, y como tales, su relación es más cercana de lo que se declara. Por eso desde esta perspectiva, la idea de que los "no indios latinoamericanos" (¿sujetos nacionales?) no tenemos vínculos culturales con lo indígena que operen en nuestra existencia, es casi absurda si ponemos atención a los procesos socioculturales por los que se ha llegado a lo nacional y luego tratamos de ubicar allí la categoría de lo "no indio latinoamericano", como si hubiera brotado pura de una fuente que no existe.

De esta forma, considero que las naciones si bien se han construido por doctrinas y programas políticos de la elite dirigencial, principalmente copiados de la modernidad europea, el sustrato cultural que han tenido que atravesar esas ideas y acciones para su realización, responden a la experiencia de poblaciones que han vivido largos procesos de reproducción y transformación cultural[58], ciertamente a partir de más de una influencia, pero donde ha primado siempre la carga cultural prehispánica y lo que devino de ella. No obstante, preciso que esto no es necesariamente igual a pensar en herencias culturales indígenas determinadas, sino que se refiere a las disposiciones heredadas de lo que las culturas indígenas –en plural— tuvieron que enfrentar, incorporar, rechazar y reformular.

No hay que olvidar que por sobre todo, en estos procesos la cultura más expuesta a la mezcla es la europea. Pues por mucho que estableciera mecanismos de dominación, su presencia cultural no era tan abundante como para revertir el influjo de las presencias milenarias. Además que los sistemas políticos no implican necesariamente dominio cultural. Ése es otro espacio, en el que otras fuerzas entran en juego y donde los resultados no son unidireccionales. Una representación de aquello se puede pensar, cuando aprendemos que,

> *El término <<indiano>> con el cual se categorizaba en España a todos aquellos que habían vivido en <<Indias>> y retornado posteriormente a la península, tenía también un significado diferenciador, puesto que denotaba también un cierto sentido de <<contaminación>>, de haber sido <<cambiado>>.*

[58] Incluso considero que también es así para las clases dirigentes, que siempre han tenido vínculos con las ideas y modos de vida realmente occidentales.

(Martínez et al. 2002: 29)

Sobre este mismo tema, se encuentra el trabajo de Solange Alberro *Del Gachupín al criollo* (1997), que plantea que los indígenas no fueron los únicos que sufrieron las consecuencias de la conquista y la colonización, sino que también los españoles. La autora, basada en el estudio de la realidad colonial mexicana, demuestra la reversión del proceso aculturativo, mostrando cómo los españoles incorporaron aspectos de las culturas originarias, llegando incluso a integrarse al mundo indígena. Es lo que la Corona tempranamente a mediados del siglo XVI "temió e intentó prevenir la adaptación al medio americano de sus servidores –o sea, los funcionarios—, por los inconvenientes que juzgaba inevitables. Ésta es la razón por la que emitió una serie de normas cada vez más restrictivas" (Alberro 1997: 36). Aunque más adelante especifique la autora, que aquellas precauciones resultaron inútiles debido a las contingencias locales, que fueron validadas por la complicidad o la indiferencia de quienes tenían la autoridad para aplicarlas. Muestra de lo que escribí más arriba, acerca de que los sistemas políticos no implican necesariamente dominio cultural, sino que son otros factores lo que determinan habitualmente esas situaciones.

Asimismo, tampoco habría que equiparar los sistemas de poder y dominación de los pueblos originarios, con el sustrato cultural heredado que intento representar. Los sistemas políticos precolombinos, tampoco homogeneizaban culturalmente a todas las poblaciones. Al contrario, existía gran heterogeneidad y las hegemonías tenían opositores que incluso en algunos casos se coludieron con los españoles para derrotarlas, como sucedió con el imperio Mexica. Es decir, la destrucción de los sistemas políticos por parte de los europeos, no produjo una aniquilación cultural, sino que generó transformaciones que por una parte se mantuvieron en el ámbito del mundo indígena, y por otra dieron curso a nuevas vertientes culturales que comenzaron a reproducirse fuera de ese mundo, pero que tenían evidentemente vínculos con él. Lo que fue reconocible en la aculturación de los europeos, pero más significativo aún, en los nuevos grupos que comenzaron a aparecer. Es lo que se puede aprender en algunos textos como el de Gruzinski y Bernard (1996), Gruzinski (2000 [1999]), en Wachtel (1976 [1971], 1985 [1974]), Abercrombie (2006 [1998]) o en Boccara (1999, 2002, 2005).

En este sentido, Alberro establece una buena forma de comprender todo este proceso,

> *Más aún, cada una de las culturas sigue evolucionando en tierra americana, elaborando respuestas ante los desafíos que surgen del nuevo contexto. Esto significa que el proceso aculturador tanto del lado indígena como español se ve obligado a integrar paulatinamente elementos que ya no son totalmente indígenas ni tampoco europeos sino el producto de un sincretismo anterior* (Alberro 1997: 64-65)

Aunque me gustaría disentir en un punto, y es que hablar de "elementos no totalmente indígenas", se apoya en una concepción un tanto esencialista, que podría dar pie para estimar que lo indígena es cuando conserva sus representaciones de antaño. Lo

que además avalaría la capacidad de los procesos de transformación, para desentenderse de los orígenes, que justamente es la crítica que aspiro desarrollar. No obstante, si se asume que la autora no pretende llegar tan lejos, lo relevante de su cita es que evidencia la irrupción de nuevas formas culturales, que surgidas de las experiencias de las poblaciones americanas, no pueden sino ser herederas de ellas.

No obstante, por supuesto que no estoy proclamando la existencia de naciones indígenas, ni algo parecido, sino que la necesidad –en vista de la característica latinoamericana de no resolución a la que me refería en el capítulo anterior—, de clarificar y asumir las cargas culturales que nos constituyen, para generar un discurso acorde con y desde la experiencia latinoamericana y no del acomodo inmediato de las experiencias y discursos generados en otros pueblos y culturas. (Subrayo inmediato, para evadir cualquier asociación a discriminaciones chovinistas).

De ahí el valor de las investigaciones sobre los procesos de construcción y desvinculación de lo indígena, pues al revelar sus mecanismos, podemos empezar a comprender de dónde surge la debilidad o poca consistencia en el reconocimiento de herencias culturales de larga data. En esa línea investigativa, están las que reflexionan sobre la elaboración discursiva acerca de "lo indígena". Una de ellas es la ya citada *Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX*, de Martínez, Gallardo y Martínez (2002), donde se muestra cómo las clases dirigentes coloniales y republicanas, han construido a lo largo del tiempo distintos discursos sobre las sociedades indígenas, en general tendientes a homogeneizar o asimilar y por tanto a excluirlas[59].

Ideas que como nos indican los autores, parten de la hipótesis de que,

> … *una mirada diacrónica muestra la existencia de esos distintos momentos históricos concretos en los que se han estructurado –algunas veces desde el poder y otras como reacción al mismo—, nuevos discursos sobre las sociedades indígenas, cada uno de ellos con sus respectivas estructuras y categorías, sus relaciones y campos de significación, así como sus dispositivos y prácticas sociales en función.* (Martínez et al. 2002: 30)

Añadiendo que una de las dimensiones menos estudiadas de esos discursos y de su presencia en las prácticas y dispositivos implementados, es lo que he tratado de destacar en este cierre, "que desde las sociedades dominantes se ha utilizado a las sociedades autóctonas como contraste o negación para la construcción, desde el poder, tanto de identidades de clase como después, ya en las repúblicas, de identidades nacionales" (Martínez et al. *Op. cit.*: 30), olvidando de paso, desde mi punto de vista, los factores culturales de su propia conformación. Es necesario considerar además, que si bien esos discursos por lo general son elaborados desde el poder, se expanden a través de la sociedad, que comienza a reproducirlos muchas veces con mayores prejuicios y menos cuestionamientos.

---

[59] Los autores presentan en su texto una bibliografía representativa acerca de ese tema, página 31.

Este y otros fenómenos y sus diferentes expresiones, se ha conceptualizado bajo el término de etnificación. Concepto que "sirve para caracterizar los dispositivos coloniales (de estado y capitalista) que producen efectos de normalización y especialización y participan de la creación de lo étnico a través de la reificación de las prácticas y representaciones de las sociedades indígenas" (Boccara 2005: 44). Por tanto, la etnificación es uno de los procesos fundamentales por los que se genera la desvinculación con las herencias precolombinas. Ya que la acción de sus dispositivos no sólo afecta la concepción sobre los grupos indígenas, sino que al hacerlo, invisibiliza los vínculos culturales especialmente a través de aspectos que la etnificación no considera, como son las estructuras simbólicas menos evidentes. Será posible entonces reconocer esos vínculos, en la medida en que se develen las limitaciones impuestas a lo indígena.

Por eso mismo son importantes esas investigaciones, pues al ser críticas con las bases que conciben lo indígena, aportan mayor complejidad y precisión, observando su presencia no respecto a lo que discursivamente se reconoce como indígena, sino que percibiéndola y pensándola en su capacidad de reproducción y transformación, lo que destraba los análisis que insisten en reconocer dos bloques, culturas indígenas por un lado y lo colonial-criollo-republicano por el otro, lo que debiera abrir el camino para repensar a partir de sus análisis, nuevas dimensiones en los estudios sobre las poblaciones latinoamericanas actuales.

Como indica Boccara,

> *Según esta nueva corriente etnohistoriográfica, los préstamos y las creaciones, las reformulaciones culturales e identitarias o las reinterpretaciones de las tradiciones no deben ser tratadas como contaminaciones que conducen a la inevitable desaparición del ser social indígena, o de una supuesta pureza cultural original. Pues los mestizajes o las mezclas pueden, en cierto contexto y en función del estado de las relaciones de fuerza, de la naturaleza del contacto y del sentido que los agentes dan sus prácticas, tener formas indígenas.* (Boccara 2005: 28-29)

Planteados de esta forma los análisis, permiten desechar la suposición que para reconocer conexiones culturales con lo indígena, te debes de alguna manera ver como indígena, profesar sus ritos, o por lo menos tener un apellido indígena en alguna parte, aunque hagas la misma vida que cualquier vecino del barrio. Pues cuando no es así, cada vez que se propone algún tipo de herencia cultural como las aquí trabajadas, los argumentos se buscan en demostraciones concretas y visibles, que irónicamente, también se les exige a los integrantes contemporáneos de los pueblos indígenas, para *ser* ellos mismos.

A raíz de lo escrito, es evidente que la búsqueda aquí iniciada no puede ser entendida de ese modo, que por lo demás muchas veces se acerca a determinaciones racistas, sino que a partir de una concepción cultural que dimensione específicamente lo simbólico. En este sentido, asumo la concepción geertziana de cultura, a su vez inspirada en las ideas de Weber, de que "el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, […] una ciencia interpretativa en busca de

significaciones." (Geertz 2003 [1973]: 20). De ahí la valoración de lo simbólico como determinante, pues si la cultura es esa red elaborada por los animales hombres, tejida en la historia, los rastros de las herencias culturales deben ser buscados allí, en relación a estructuras de significación que deben ser rastreadas, pero asumiendo sus transformaciones. Estructuras que a su vez estructuran otras, que se van constituyendo mediante nuevas incorporaciones. Incluso si partimos de expresiones materiales, la necesidad será siempre acceder a través de ellas a la *urdimbre* de significados de la que son subsidiarias, pues es la única manera de encontrar el sentido cultural que cargan. Lo material no puede ser directamente considerado diagnóstico de rasgos culturales específicos –menos aún en los contextos actuales—, pues el tejido no se encuentra en ellos, sino que son su resultado. Por eso los análisis y diagnósticos inducidos por consideraciones materiales, terminan corrientemente desubicados.

He aquí también la relevancia de la etnografía como herramienta indispensable, para abordar este tipo de investigación. Ya que para acceder a esas significaciones, es necesario presenciar y tomar contacto con las formas en que los agentes se comportan e interactúan, para tratar de interpretar las motivaciones de ese accionar. Espacialmente para este tema, en que los fenómenos de estudio se desarrollan en espacios o zonas particulares de la realidad social.

Como escribí en el capítulo anterior, la condición mestiza conlleva la experiencia de la desapropiación (Laplantine y Nouss 2007 [2001]). Experiencia que abre esas zonas particulares que son de mezcla y por tanto de transformación pero también de continuidades, donde los sujetos y las distintas entidades sociales quedan expuestos a una sensación semejante al vacío –no necesariamente consciente—, que incita la búsqueda por reconocerse en algo o alguien. Y no sólo por necesidades identitarias, sino que principalmente por necesidades de sobrevivencia. Es en esa instancia, en donde "nada se tiene", que confluyen distintos elementos culturales, que pueden venir de la socialización más inmediata, pero también de conocimientos, tradiciones, disposiciones o prácticas que tienen una profundidad temporal mayor, que como plantea Boccara (2005) para las comunidades indígenas contemporáneas, pueden adquirir formas indígenas, y que según mi punto de vista, para los sujetos nacionales, pueden adquirir un sentido propio que es el que se debe identificar y analizar.

Es desde esta perspectiva, que el caso de estudio presentado aparece como una representación ejemplar y peculiar de este vínculo, pues no sólo encarna el desarraigo y la ruptura cultural, en su caso debido a procesos socioeconómicos de nivel nacional como son las migraciones mineras, sino que además puestos en ese espacio de la desapropiación, han podido recibir prácticas y tradiciones (habitus desértico costero) que persistieron en los territorios que llegaron a habitar, incorporándolas y reproduciéndolas desde sus propias condiciones. Y resulta aún más peculiar, ya que el pueblo original del que vienen las herencias culturales ha desaparecido, no como ocurre en otros sectores de Latinoamérica o Chile, donde la existencia de los descendientes directos de esos pueblos, hacen menos evidente el fenómeno, pues concentran la capacidad simbólica del devenir cultural en cuestión.

De ahí la ventaja de los trabajadores de mar, particularmente para definir la línea de investigación que pretendo dejar iniciada para el trabajo futuro, pues podemos observar con nitidez el fenómeno de la herencia cultural precolombina operando más allá de sus creadores. Sin embargo, dejar planteado este interés investigativo

obviamente implicará desafíos más complejos, donde la búsqueda sea más dificultosa y requiera otro tipo de observación y estudio, en sectores menos evidentes como pueden ser las tradiciones políticas, de parentesco o sexuales, entre otros.

Es así, como lo que he deseado establecer, es una plataforma para buscar –o seguir buscando— y estudiar casos en que aún podamos reconocer que operan rasgos culturales de larga data, y que nos ayuden a restablecer los devaluados y omitidos vínculos con nuestro pasado indígena, intentando componer, a pesar de las transformaciones de la experiencia, una especie de genealogía de las estructuras simbólicas que nos constituyen y emparentan.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas

2006 [1998] *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e Historia en una comunidad andina.* IFEA, IEB y Asdi. Edición Boliviana. La Paz.

Aceves, Jorge

1999 Un enfoque metodológico de las Historias de Vida. *Proposiciones* 29: 45-51. SUR, Santiago.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1957 *El Proceso de Aculturación*. Ciudad de México, México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Alberro, Solange

1997 [1992] *Del Gachupín al Criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. México D. F.

Alcedo, Antonio

1786 *Diccionario geográfico histórico de las indias occidentales. O América.* Tomo I. Con licencia en la imprenta de Benito Cano, en Madrid.

Aldunate, C., Victoria Castro y Varinia Varela

2008 San Bartolo y Cobija: testimonios de un modo de vida minero en las tierras altas y la costa de Atacama. En *Estudios Atacameños* n° 35, pp. 98-118. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile.

Anderson, Benedict

2007 [1983] *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

Arce, Isaac

1930 *Narraciones Históricas de Antofagasta*. Antofagasta, 1930.

Ballester, B., Alex San Francisco y Francisco Gallardo

2010 Modo de vida y economía doméstica de las comunidades cazadoras recolectoras costeras del desierto de Atacama en tiempos coloniales y republicanos. En *Taltalia* nº 3: 21-32. Taltal.

Barth, Fredrik

1976 [1969] Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. F. Barth, ed. Pp. 9-49. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Bermúdez, Oscar

1960 Los Exploradores del desierto de Atacama. En *Revista En viaje* n° 323:45-48.

1963 *Historia del Salitre. Desde sus Orígenes hasta la Guerra del Pacífico*. Santiago, Chile. Ediciones de la Universidad de Chile.

1968 Empleo de la balsa de lobo marino en el embarque del salitre, en *Revista de la Universidad del Norte*, vol. II (1), Antofagasta, Chile.

Bertonio, Ludovico

1612 *Vocabvlario dela lengva aymara*. Impreffo enla cafa de la Compañia de Iefus de Iuli Pueblo enla prouincia de Chucuito. Por Francifco del Canto.

Bird, Junius

1946 The Historic Inhabitants of the North Chilean Coast. En *Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution*. Pp. 595-97, Vol. II. Boroau of American Ethnology. Washington DC, USA.

Bittmann, Bente

1977 Notas sobre poblaciones de la costa del norte grande chileno. Separata de *Aproximación a la etnohistoria del norte de Chile*. J. M. Casassas, ed. Universidad del Norte, Antofagasta.

1979 Cobija y sus alrededores en la época colonial (1600-1750). En *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile 1977*. Pp. 327-64, Vol. II. Kultrún Santiago, Chile.

1983 Cobija: panorama etnohistórico en relación a los informes del Dr. José Agustín de Arze. En *Chungara* n° 10: 147-153, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

1984a Programa Cobija: Investigaciones Antropológico – multidisciplinarias en la Costa Centro Sur Andina: Notas Etnohistóricas. En *Contribuciones a los Estudios de los Andes Centrales* S. Masuda, ed. Pp. 101-49. Universidad de Tokio.

1986 Los Pescadores, cazadores y recolectores de la costa árida chilena: Un modelo arqueológico. *Chungará* n° 16-17, octubre, p. 59-65. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

Boccara, Guillaume

1999 Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En *Lógica Mestiza en América*. Guillaume Boccara y Silvia Galindo G. Eds. Instituto de Estudios Indígenas. Temuco, Chile. Pp. 11-59.

2002 Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. En *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas. Siglos XVI XX*. Guillaume Boccara (editor). IFEA (Lima-Perú). Ediciones Abya-Yala (Quitor-Ecuador). Pp. 47-82.

2005 Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel. En *Memoria Americana* 13, año 2005. Pp. 21-52

Bollaert, William
1860 *Antiquarian, Ethnological and other Research in New Granada, Ecuador, Peru and Chile, with Observations of the Pre-Incarial, Incarial and other Monuments of Peruvian Nations*. Trubner and Co., London.

Boman, Éric
1908 *Antiquités de la region andine de la République Argentine et du désert d'Atacama*. Tome Premier. Imprimerie Nationale, Paris.

Bourdieu, Pierre
2007 [1980] *El Sentido Práctico*. Siglo XXI Editores, 2007. Buenos Aires, Argentina.

Bouysse-Cassagne, Therese
1975 Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI. En *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. D.N. Cook, ed. Pp. 312-28. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Bowman, Isaiah
1942 [1924] *Los senderos del desierto de Atacama*. Imprenta Universitaria. Sociedad Chilena de Historia y Geografía. Santiago, Chile.

Braudel, Fernand
1970 *La Historia y las Ciencias Sociales*. Alianza Editorial, 1970. Madrid, España.

Bravo, Pedro
1983 *Los Enganchados en la era del salitre*. LAR, Ediciones Literatura Americana Reunida, Madrid, España.

Bresson, André
1886 *Bolivia sept années d'explorations, de voyages et de séjours dans L'Amérique Australe*. Challamel Ainé, Editeur. Paris.

Bueno, Cosme
1763 *Descripción de las Provincias pertenecientes al Reyno del Perú, Chile y el Río de la Plata*. *Según el orden con que las dio al público*. Lima.

Cajías, Fernando
1975 *La Provincia de Atacama. 1825-1842*. Instituto Boliviano de Cultura. Empresa Editora Universo. La Paz—Bolivia.

Cañete y Domínguez, Pedro V.
1791 *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. Cap. XIV.

Capdeville, Augusto
1921 Cuaderno de Campo. Arqueología 1921. Inédito.

1925 Pueblos prehistóricos de la zona marítima de Taltal. *Actas de la Societe Scientifique du Chili*, vols. XXXII - XXXV (233 - 235), Santiago.

Carvallo y Goyeneche, Vicente

1876 [1796] Descripción histórico-jeográfica del reino de Chile. Segunda Parte. En *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional. Tomo X*.

Casassas, José María

1974 *La Región Atacameña en el siglo XVII*. Datos históricos socioeconómicos sobre una comarca de América meridional. Universidad del Norte, Antofagasta, Chile.

Castelleti, José

2004 *Patrón de asentamiento y uso de recursos a través de la secuencia ocupacional prehispana en la costa de Taltal*. Memoria para optar al grado de magíster en antropología con mención en arqueología. Universidad Católica del Norte- Universidad de Tarapacá.

Castro, Victoria

1997 *Huacca Muchay Evangelización y Religión Andina en Charcas de Atacama la Baja*. Tesis para optar al grado de magíster en etnohistoria. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile.

2002 Ayquina y Toconce: paisajes culturales del norte árido de Chile. En *Paisajes Culturales en los Andes*, editado por E. Mujica, pp. 209-222, UNESCO, Lima.

2009 *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Fondo de publicaciones americanistas, Universidad de Chile. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, Chile.

Castro, V.; Carlos Aldunate, Varinia Varela y Patricio Núñez.

2005 El desierto costero y sus vinculaciones con las tierras altas. De Cobija a Calama. Formulación Proyecto Fondecyt 1050991, Ms.

Cieza de León, Pedro

1553 *Crónica del Perú*. Primera parte. (Edición digitalizada).

Collao, Juan

2009 [2008] *Historia de Tocopilla*. Corporación Cultural de Tocopilla Juan Collao Cerda. C y C impresores, Santiago, Chile.

Contreras, Rodolfo

2010 Recolección y pesca: pasado y presente en la costa de Taltal. En *Taltalia* n° 3: 57-86. Andros Impresores, Santiago, Chile.

Créqui-Montfort, G., Paul Rivet

1927 La langue uru ou pukina. En *Journal de la Société des Américanistes*. Tome XIX, pp. 57-116.

Criado, Felipe

1991 Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Boletín de Antropología Americana* 24:5-30.

Cúneo Vidal, Rómulo

1913 Puntos fundamentales para el estudio de la historia y la geografía de Arica. En *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Tomo XXIX. Pp. 171-174.

1915 De algunas etimologías del bajo Collasuyo (Urin Collasuyo) de los incas. En *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Tomo XIII, primer trimestre, n° 17. Imprenta Bandera.

192? *Historia de la Civilización peruana*. *Contemplada en sus tres etapas clásicas de Thuanaco, Hattun Colla y el Cuzco*. Casa editorial Maucci. Barcelona.

D'Ans, André

1976 Chilueno o Arauco, idioma de los changos del norte de Chile, dialecto Mapuche septentrional. En *Estudios Atacameños* n° 4: 113-118, San Pedro de Atacama, Chile.

D'Orbigny, A.

1945 *Viaje a la América Meridional : Brasil, República del Uruguay, República Argentina, La Patagonia, República de Chile, República de Bolivia, República del Perú*: *realizado de 1826 a 1833*. Editorial Futuro, Buenos Aires, Argentina.

Donoso, Francisco

1886 *Una rápida escursión por el desierto de Taltal*. Imprenta de La Patria, Valparaíso, Chile.

Escobar, Manuel

2007 *Orillero en Cobija, cazador recolector contemporáneo*. Memoria para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

2008 Adaptación y Cambio de la Tradición, en Catálogo (bilingüe) de la Exposición *Los Changos y sus Ancestros*: 87-89. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile.

2011 Informe Etnográfico Final, FONDECYT 1080666: *Aproximaciones a la historia de la actividad minero-metalúrgica indígena en la costa desértica de la región de Antofagasta: localidades de Taltal y Paposo.*

Espinosa, Oscar

1980 [1979] *Latorre y la vocación marítima de Chile*. Impresiones EIRE, Santiago.

Fernández, Manuel

1987 Formación del Proletariado en el Norte Chileno, en *Camanchaca* n° 4, p. 15-22, charla pronunciada en UTA, Julio de 1987.

Feuillée, Louis

1714 *Journal des observations physiques, mathematiques et botaniques*. Tome Second. A Paris, Rue S. Jacques

Fifer, J. Valerie

1976 *Bolivia*. Editorial Francisco de Aguirre, S. A. Buenos Aires, Argentina.

Frezier, M

1902 [1716] *Relación del Viaje por el mar del sur a las costas de Chile i el Perú. Durante los años 1712, 1713 i 1714.* Traducido por Nicolás Peña. Imprenta Mejía, Santiago, Chile.

Gay, Claudio

s/f Archivo Claudio Gay. Documentos de Claudio Gay, 1540-1868, 70 vols. En Archivo Nacional Histórico, Biblioteca Nacional de Chile.

García Canclini, Néstor

2007 [1990] *Culturas Híbridas*. Buenos Aires, Argentina. Paidós.

Geertz, Clifford

2003 [1973] *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa. Barcelona. España.

Gimeno, Humberto

2008 *Taltal a 150 años del sueño de José Antonio Moreno*. Editado, auspiciado y distribuido por la Ilustre Municipalidad de Talta. Impreso en PRINTTEC, Talca.

González, Sergio

2002 *Hombres y Mujeres de la Pampa*. Segunda edición, LOM ediciones, Santiago de Chile.

González, José Antonio

1992 Rafael Andreu y Guerrero. 1760-1804-1819. En *Episcopologio Chileno 1561-1815* tomo III. Carlos Oviedo C. ed. Universidad Católica de Chile.

1996 Elementos de discusión para definir la identidad cultural del Norte Grande. En *Revista Norte* año 1, n° 1: 47-61. Universidad Católica del Norte.

2008 La Conquista de una frontera. Mentalidades y tecnologías en las vías de comunicación en el desierto de Atacama, en *Revista de Geografía Norte Grande* n° 40: 23-46.

Grez, Sergio

2007 *Los anarquistas y el movimiento obrero: la alborada de "la Idea" en Chile, 1803-1915*. LOM ediciones, Santiago.

Gruzinski, Serge
2000 [1999] *El Pensamiento Mestizo*. Paidós. Barcelona, España.

Gruzinski, Serge y Carmen Bernard
1996 *Historia del Nuevo Mundo*. V. 2. Fondo de Cultura Económica 1996, México.

Hakluyt, Richard
18-- *The Principal navigations, voyages, traffiques & discoveries of the English Nation.* By Richard Hakluyt. Vol. 8. London J. M. Dent & Co.

Hawkins, Richard
1847 *The observations of Richard Hawkins in his voyage into the south sea in the year 1593*. Printed for the Hakluyt Society, London.

Hernández, Max
1993 *Memoria del Bien Perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. IEP. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.

Hidalgo, Jorge
1972 Culturas protohistóricas del Norte de Chile. En *Cuadernos de Historia* n° 1, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Historia. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

1981 Culturas y etnias protohistóricas: área andina meridional. En *Chungara* 8: 209-253. Departamento de Antropología, Universidad del Norte, Arica.

Hidalgo, J., José Luis Martínez (eds.)
1992a [1557] "Padrón y Revisita de Atacama del Corregidor Alonso de Espejo, ordenada por el virrey Duque de la Plata". 1683. Transcripción de Jorge Hidalgo, Nancy Hume, María Marsilli y Rebeca Correa. *Estudios Atacameños* Nº 10, pp. 79-124. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama.

1992b [1557] "Información sobre el estado de la parroquia de Cobija, por don Juan de La Peña Salazar". 2 fs. Transcripción de J. Martínez. *Estudios Atacameños* Nº 10: 125. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama.

Hobsbawm, Eric
2002 [1983] Introducción: La invención de la tradición. En *La Invención de la Tradición*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds), 2002 [1983]. Editorial Crítica, Barcelona.

Ingold, Tim
2001 [1996] El Forrajero Óptimo y el Hombre Económico. En *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*. P.D.y.G. Pálsson, ed. Pp. 37-59. Siglo veintiuno. Ciudad de México.

Iribarren, Jorge

1955 Los últimos constructores de balsas de cueros de lobos. *Notas del Museo* n° 1: 1-4. Museo Arqueológico de la Serena.

Juan, Jorge y Antonio de Ulloa

1826 *Noticias secretas de América*. Parte I. Londres, en la imprenta de R. Tylor.

Laplantine, Francois y Alexis Nouss

2007 [2001] *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.

Larraín, Horacio

1974 Demografía y asentamientos de los pescadores costeros del sur peruano y norte chileno, según informes del cronista Antonio Vásquez de Espinoza (1617-1618). En *Revista de Geografía Norte Grande* n° 1: 55-80. Universidad Católica de Chile, Santiago.

1975 La población indígena de Tarapacá (Norte de Chile) entre 1538 y 1581. *Norte Grande* Vol. I n°s 3-4: 269-300. Universidad Católica de Chile, Santiago.

1978 *Análisis demográfico de las comunidades de pescadores changos del Norte de Chile en el siglo XVI*. Tesis para optar al grado de Master of Arts in Department of Anthropology, State University of New York.

1978-79 Identidad cultural e indicadores eco-culturales del grupo étnico chango. En *Norte Grande* n° 6: 63-76. Instituto de geografía, Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

1979 Cobija y el interior de Antofagasta en 1864, relato de un viaje. En *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile 1977*. Pp. 327-64, Vol. II. Santiago, Chile: Kultrún.

Latcham, Ricardo

1909 *El Comercio Precolombino en Chile i otros Países de América*. Anales de la Universidad de Chile 125: 241-284 .

1910 *Los Changos de las costas de Chile*. Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.

1938 *Arqueología de la región atacameña*. Prensas de la Universidad de Chile, Santiago.

Lazo, Leonel y Eduardo Téllez

1984 Los Changos del distrito del Paposo a fines de la colonia: matrícula inédita de habitantes de una población costeña. En *Revista Futuro* n° 7: 12-50, Taltal.

Lehnert, Roberto

1978 Acerca de la lengua de los changos del Norte de Chile perspectiva bibliográfica. En *Cuadernos de Filología* n° 8: 35-52. Universidad de Chile, Departamento de idiomas. Instituto de Literatura Nortina, Antofagasta.

Lévi-Strauss, Claude

1981 *La Identidad. Seminario interdisciplinario* dirigido por Claude Lévi-Strauss. Ediciones Petrel. Barcelona, enero 1981.

Lienhard, Martín

1996 De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras. En *Asedios a la heterogeneidad cultural* José Antonio Mazzotti & U. Juan Zevallos Aguilar (eds.). Asociación Internacional de Peruanistas. Philadelphia. Pp. 57-80.

Lindberg, Ingeborg

1967 Algunas notas sobre Changos actuales en la costa de Antofagasta. *Museo Regional*. Vol. I n° 3: 3-17. Universidad del Norte. Iquique, Chile.

Lins Ribeiro, Gustavo

2004 [1989] Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En *Constructores de Otredad*. M. Boivin y A. Rosato. Buenos Aires: Antropofagia.

Lizárraga, Reginaldo

1999 *Descripción Breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires, Argentina.

Llagostera, Agustín

1977 Ocupación humana en la costa norte de Chile asociada a peces local-extintos y a litos-geométricos: 9680 $\pm$ 160 a. p. En *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*. Pp. 93-113, Vol. I. Kultrún. Santiago, Chile

1979 Ocupación humana en la costa norte de Chile asociada a peces local-extintos y a litos-geométricos: 9680 + 160 a. p. En *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*. Pp. 93-113, Vol. I. Kultrún. Santiago, Chile.

1982 Tres dimensiones en la conquista prehistórica del mar, un aporte para el estudio de las formaciones pescadoras de la costa sur andina. En *Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena*. Pp. 217-245. Kultrún. Santiago, Chile.

1990 La navegación prehispánica en el norte de chile: bioindicadores e inferencias teóricas. *Chungara* n° 24-25, enero-diciembre, Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

1993 [1989] Caza y pesca marítima (9.000 a 1.000 a. C.). En *Prehistoria.* Jorge Hidalgo L., Hans Niemeyer F., Carlos Aldunate del S., Iván Solimano R., ed. Pp. 57-79. Andrés Bello. Santiago, Chile.

2005 Culturas costeras precolombinas en el Norte chileno: secuencia y subsistencia de las poblaciones arcaicas. En *Biodiversidad Marina: Valoración,*

Usos y Perspectivas ¿Hacia dónde va Chile? E. Figueroa, ed. Pp. 107-48. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Looser, Gualterio

1938 Las balsas de cuero de lobos de la costa de Chile. *Revista Chilena de Historia Natural*. N° 42: 232-266. Santiago.

1960 Las balsas de cueros de lobo inflados de la costa de Chile. En *Revista Universitaria* XLIV y XLV. Pp. 247-281. Santiago.

Lozano de M., Juan

1885 [1581] Carta del Factor de Potosí Juan Lozano Machuca al Virrey del Perú, en donde describe la Provincia de los Lipes de Diciembre de 1581. En *Relaciones Geográficas de Indias*, Tomo II, Apéndice III: xxxi-xxviii. Madrid.

Martínez, José Luis

1985 Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el Corregidor de Atacama, don Juan de Segura (19 de julio de 1591). En *Cuadernos de Historia* 5, pp. 161-171. Departamento de Ciencias históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades y Educación, Universidad de Chile.

1990 Asentamientos y acceso a recursos en Atacama (s. XVII). En *Serie Nuevo Mundo: Cinco siglos*. Pp. 13-62. Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile. Santiago, Chile.

1995 Entre plumas y colores aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la puna salada. En *Memoria Americana* n° 4: 33-56. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Argentina.

1998 *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII.* Santiago, Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

2003 Abrir las historias: a propósito de la historia nacional y de nuestras identidades. En *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias.* Sonia Montecino compiladora. Publicaciones del Bicentenario. Santiago de Chile.

2004 Discursos de Alteridad y conjuntos significantes andinos. *Chungara* Vol. 36 n° 2: 505-514. Revista de Antropología Chilena.

Martínez, J. L., Viviana Gallardo y Nelson Martínez

2002 Construyendo identidades desde el poder: Los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX. En *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas. Siglos XVI XX*. Guillaume Boccara (editor). IFEA (Lima-Perú). Ediciones Abya-Yala (Quito-Ecuador) 2002.

Matte, Joaquín

1981 Misión en el Paposo. En *Teología y Vida* vol. XXII, Facultad de teología Universidad Católica, Santiago, Chile.

Mearlu-Ponty
2008 [1948] *El Mundo de la Percepción. Siete Conferencias*. Fondo de Cultura Económica 2008, Buenos Aires.

Mellet, Julián
1959 [1824] *Viajes por el interior de la América Meridional 1808-1820*. Editorial del Pacífico, Santiago, Chile.

Millán, Augusto
2004 *La minería metálica en Chile en el siglo XIX*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

2006 *La minería metálica en Chile en el siglo XX*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Montecino, Sonia
1997 *Palabra dicha: escritos sobre género, identidades, mestizajes*. Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales. Libros electrónicos.

Moragas, Cora
1995 Desarrollo de las comunidades prehispánicas del litoral Iquique-desembocadura río Loa. En *Hombre y Desierto* 9 (I): 65-80.

Moseley, Michael
1975 Food, laws, tools, and people. En *The Maritime Foundations of Andean Civilization*. Cummings Publishing Company, Menlo Park, California.

Mostny, Grete
1952 Una tumba de Chiuchiu. En *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*. Tomo XXVI n°1:1-55, Santiago.

Murra, John
1964 Una apreciación etnológica de la Visita. En *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel el año 1567*. Pp. 421-42. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú. Lima.

Niemeyer, Hans
1965-66 Una balsa de cuero de lobo de la caleta de Chañaral de Aceitunas (Prov. de Atacama, Chile). *Revista Universitaria* años L-LI, fas. II, Universidad Católica, Santiago.

Núñez, Lautaro
1971 Secuencia y cambio en los asentamientos humanos de la desembocadura del río Loa, en el norte de Chile. En *Boletín de la Universidad de Chile* 112. Santiago.

1975 Caleta Huelén-42: una aldea temprana en el norte de Chile (Nota preliminar), Universidad de Panamá, Panamá.

1984 Tráfico de Complementariedad de Recursos entre las Tierras Altas y el Pacífico en el área Centro Sur Andina. Vol. I y II. Tesis presentada a la U. de Tokio Departamento de Antropología Cultural para obtener el grado de doctor.

1986 Balsas prehistóricas del litoral chileno: grupos, funciones y secuencias. En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. Pp. 11-35. Santiago, Chile.

1987 Tráfico de metales en el área centro-sur andina: factos y expectativas. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología 12: 73-105. Buenos Aires, Argentina.

Núñez, L. y Cora Moragas

1977-78 Ocupación arcaica temprana, en Tiliviche, norte de Chile (I Región). En *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 16. La Serena, Chile: Museo Arqueológico de La Serena.

Núñez, L., Vjera Zlatar y Patricio Núñez

1975 Caleta Huelén 42, una aldea temprana en el norte de Chile (Nota Preliminar), en *Hombre y Cultura*, Universidad de Panamá, Panamá.

O'Connor, Francisco

1928 Reconocimiento del litoral de Atacama en 1826. En *Revista Chilena de Historia y Geografía* n° 62, p. 267-285, Santiago, Chile.

O'Higgins, Ambrosio

1929 [1789] La visita a las provincias del norte. En *Revista Chilena de Historia y Geografía* n° 67, oct-dic, p. 118-135, Santiago, Chile.

Oviedo, Carlos

1982 Andreu Guerrero, sacerdote misionero. En *Revista Anales*, Facultad de Teología vol. XXXIII: 189-205. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Panadés, J., Ottorino Ovalle y Pedro Rojas

1995 *Mejillones, un pueblo con historia*. Mejillones, Chile.

Pernoud, Regine

1990 [1942] *América del Sur en el siglo XVIII. Misceláneas anecdóticas y bibliográficas*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Philippi, Rudolph

1860 *Viage al desierto de Atacama*. Hecho de orden del Gobierno de Chile. En el verano 1853-54, Halle en Sajonia, Librería de Eduardo Antón.

Redfield, Linton y Herkovits

1936 Memorandum for the Study of Acculturation. En *American Anthropologist*, New Series, Vol. 38, No. 1 (Jan. - Mar., 1936), pp. 149-152.

Rosaldo, Renato

1991 [1989] *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo. México D. F., México

Rostworowski, María
1986 La región del Colesuyu. *Chungara* 16-17: 127-135. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

Rudolph, William
1928 El Loa. En *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Vol. 59, n° 63, p. 68-89. Santiago, Chile.

Russell, Howard
1890 *A visit to Chile and the nitrate fields of Tarapacá*. London J. S. Virtue & Co., Limited, 26, Ivy Lane Paternoster Row.

Sabella, Andrés
1959 *Norte Grande*. Editorial Orbe, Santiago de Chile.

Sahlins, Marshall
1983 [1974] *Economía de la Edad de Piedra*. Akal. Madrid, España.

Salazar, Diego
2008 Aproximaciones a la historia minero-metalúrgica indígena en la costa desértica del norte de chile: localidades de Taltal y Paposo, Formulación Proyecto Fondecyt 1080666, Ms.

Salazar, D., Victoria Castro, Jaie Michelow, Hernán Salinas, Valentina Figueroa y Benoit Mille
2010 Minería y metalurgia en la costa arreica de la región de Antofagasta, Norte de Chile. En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 15, n° 1, pp. 9-23. Santiago, Chile.

Salinas, Maximiliano
2003 Historia e identidades desde el mestizaje. En *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias.* Sonia Montecino compiladora. Publicaciones del Bicentenario. Santiago de Chile.

San Román, Francisco
1890 La Lengua Cunza de los naturales de Atacama. En *Revista de la Dirección de Obras Públicas*. 5ta entrega. Imprenta Gutenberg, Santiago de Chile.

Santa Cruz, Joaquín
1913 *Los Indígenas del Norte de Chile, antes de la conquista española*. Publicado en la Revista Chilena de Historia y Geografía. Tomo VII. Imprenta Universitaria.

Santacruz Pachacuti, Joan
1879 *Tres Relaciones de antigüedades peruanas*. Ministerio de Fomento, Madrid.

Sayago, Carlos
1973 [1874] *Historia de Copiapó*. Editorial Francisco de Aguirre S.A. Buenos Aires- Santiago de Chile.

Schiappacasse, V., Victoria Castro y Hans Niemeyer
1993 [1989] Los desarrollos regionales en el norte grande. En *Culturas de Chile. Prehistoria desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Pp. 181-220. Editores J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano. Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.

Schuller, Rodolfo
1908 *Vocabularios y nuevos materiales para el estudio de la lengua de los indios Lican—Antai (atacameños)—Calchaquí*. F. Becerra editor. Santiago.

Service, Elman
1973 *Los cazadores*. M.J. Buxó, trad. Barcelona, España: Editorial Labor.

Uhle, Max
1913 Indios atacameños. En *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Pp. 104-111.

1922 *Fundamentos étnicos y arqueología de Arica y Tacna*. Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos. Imprenta de la Universidad Central. Quito, Ecuador.

Vaïsse, Emilio
1896 *Glosario de la lengua atacameña*. Imprenta Cervantes. Santiago.

Vargas, Ernesto
1957 Realidad pesquera y sus problemas en la provincia de Antofagasta. En *Seminario de Problemas Regionales de Antofagasta, organizado por la Universidad de Chile*. Ediciones del departamento de extensión cultural de la Universidad de Chile.

Vásquez de E., Antonio
1948 [1630] *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*. Smithsonian Institution, Washington.

Vaux, W.
1854 The World encompassed by Sir Francis Drake: being his next voyage to that to Nombre de Dios; collated with an unpublished manuscript of Francis Fletcher, chaplain to the expedition. Publication 16. Printed for The Hakluyt Society, London.

Vicuña M., Benjamín
1883 *El libro del Cobre i del Carbón Piedra en Chile*, Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.

Villalobos, Sergio

1979 *La Economía de un desierto: Tarapacá durante la colonia*. Editorial Nueva Universidad, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

Vilte, Julio
2004 *Kunza*. Impresión Ograma S. A. Codelco Chile.

Vivar, G. de
1979 [1558] *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Edición de L. Sáez-Godoy. Biblioteca Iberoamericana. Berlín.

Wachtel, Nathan
1976 [1971] *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial, Madrid 1976.

1985 [1974] La aculturación. En *Hacer la Historia*, Jacques Le Goff y Pierre Nora. Editorial Laia.

2001 [1990] *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. L. Ciezar, trad. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.

Zlatar, Vjera
1983 Replanteamiento sobre el problema Caleta Huelén 42. *Chungará* 10: 21-28. Universidad de Tarapacá.