

**Parte II. Juventudes Rurales:
Reconceptualizaciones y Estrategias
Metodológicas.**

CAPITULO 5.

Identidades emergentes y cuestionadas: de la juventud del "bajo pueblo" a la "juventud rural".

"Mi juventud... ¿Fue juventud la mía?"

Rubén Darío.

Aquí se hace imprescindible retomar la discusión teórica sobre las contribuciones abiertas por las ciencias sociales y la “nueva historia” para “rescatar” aquellos/as actores identitarios invisibles u omitidos por parte de la investigación precedente. Uno de los problemas, señalados por la reflexión académica historiográfica, tiene relación con lo que se podría denominar “juventud del bajo pueblo”, abierta por Goicovic (2000) y marginalmente por Salazar (1999). Por la propia perspectiva y supuestos que entraña la “historia desde abajo”, éstos y otros autores no se han dado a la tarea de reconstruir aquellas identidades juveniles que suponen con “existencia”, pero que por la falta de investigación han quedado igualmente margindas⁸² (tarea que fue emprendida en la primera parte de este trabajo). Pese a ello, Goicovic acierta en su objetivo⁸³: intentar descubrir la presencia juvenil popular en parte de la historia de Chile a principios de la década del 50', con los inicios de la modernización desarrollista.

Esto está en relación con los "generadores de juventud" utilizados por los autores, restringidos a los condicionamientos de clase que obligan a la temprana incorporación al trabajo de los sujetos biológicamente jóvenes, careciendo de moratoria social, la que en Chile aparece masificadamente a partir de las décadas del 50' y 60'. Sin embargo, como se vio, estas

⁸² En este sentido, los autores no se equivocan en sus apreciaciones sobre la invisibilidad -para los cientistas sociales-, de la juventud del bajo pueblo como cuerpo social identitario. Sólo lo hacen por sus omisiones. Es lamentable que, pese a hablar del sujeto histórico "joven popular", no se haga mención alguna -aunque sea contextual- al nacimiento del sujeto a inicios del siglo, más allá de que en su perspectiva teórica dicha versión juvenil "elítica" sea “obvia” de visibilizar. Pero incluso allí, como se vio, hay tareas pendientes. No sólo por cierta presencia y vinculación proletaria de gran parte de la vanguardia estética-estudiantil a principios de siglo, sino por otro movimiento paralelo que se revisó tangencialmente, vinculado a la suboficialidad del ejército chileno, la llamada “juventud militar” primero y las “milicias repúblicas” en un segundo momento.

⁸³ El autor expresa: "Pero nosotros queremos referirnos específicamente a un sector social y no exclusivamente generacional, diametralmente distinto: el joven popular, aquel que, hasta la fecha antes indicada, carece de visibilidad en cuanto a tal respecto de los «otros» (Estado y sociedad). Ello debido a que los jóvenes no existían en cuanto sujetos sociales, a excepción de cuando el tránsito de la infancia a la adultez quedaba jalonado por la ejecución de una conducta transgresora —mendigos, gavilleros, etc.—. Es más, ni siquiera afloran en el plano de la estigmatización —algo tan común hoy día—, ya que ésta recae sobre el conjunto de los sectores populares, sin distinción de edades, de sexo o de grupo étnico" (2000: 112).

condiciones (que por lo demás se expanden a partir de las primeras décadas del siglo XX), estallan en la década de los 60' para generar "culturas juveniles" más allá de las clases privilegiadas (fundamentalmente por medio de la industria cultural), lo que no significó la ausencia de otro tipo de identidades juveniles, como las "generacionales", que fueron posibles antes de la entrada del desarrollismo en la región. Con todo, la expresión de las identidades juveniles con menos autonomía identitaria, como la "juventud del bajo pueblo", las urbano-populares y las rurales, están sujetas a los mismos problemas: por un lado, un precario marco teórico conceptual sobre identidad juvenil que más que ayudar a desentrañar estas condiciones juveniles, las han negado a priori, y por otro, una escasa voluntad y esfuerzo de investigación para rescatarlas de su exclusión (científica y social).

He señalado muchos de estos problemas en la primera parte de este trabajo, que se explican por una preocupación tardía por el sujeto juvenil en América Latina. Es obvio que la mayoría de los autores vienen despertando tempranamente al tema por el desarrollo reciente de las reivindicaciones sectoriales y políticas sociales, donde la juventud, junto a otras agregaciones sociales identitarias, como las mujeres, la "tercera edad" o el mundo indígena, han logrado presencia después de múltiples reivindicaciones y marginaciones. Pero cabe insistir que este *boom* sectorial es muy reciente, puesto que las políticas sociales en Chile no datan más allá del primer cuarto del siglo XX⁸⁴, y las de juventud no alcanzan a cumplir -en propiedad- los 30 años. En tal contexto, se encuentran tres agregaciones identitarias juveniles que han transitado similares constricciones para su "alumbramiento" como actores identitarios. Dos de ellas -que en rigor se superponen- ("juventud del bajo pueblo" y "juventud urbana- popular") han tenido, como se verá, un poco más de atención por parte de los investigadores. En cuanto a la otra, fundamental en nuestra investigación, se recompondrán algunos antecedentes fragmentados que se espera sirvan de soporte contextual específico de nuestro estudio empírico.

1. De la Juventud del Bajo Pueblo a la Juventud Urbano-Popular.

En rigor, estas dos agregaciones juveniles son parte de una misma macro-unidad, determinada por la pertenencia de clase y la desigualdad. Sus distinciones estriban en la posición que cada una de ellas ocupó en el tiempo. La primera agregación comprende a los

⁸⁴ La mayoría de las políticas más significativas pasa por éstos tópicos: Ley sobre Enseñanza Primaria Obligatoria (1920), el Código del Trabajo (1931), la creación de la Caja de Habitación Popular (1936), el Servicio Nacional de Salud (1952) y la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas (1953).

sujetos “jóvenes” –y no necesariamente “juveniles”-, de los sectores populares o subordinados de la sociedad antes del arribo de la industrialización a la región y la proletarización de parte de sus habitantes. Aunque puede ser subsumida por aquella categoría, la juventud urbano-popular se refiere a un cuerpo social identitario cuya génesis data de la década de los 60’ (por los fenómenos de migración y urbanización), pero que hizo su aparición como actor identitario en la década de los 80’ en gran parte de América Latina producto de los múltiples ajustes estructurales en la llamada “década perdida” (crisis económicas, cesantía, carestía, movimientos sociales antiautoritarios, etc.⁸⁵). Estos factores provocaron la exclusión de vastos sectores juveniles que, teniendo precarias condiciones para vivir su juventud (lo que fue llamado anteriormente “moratoria negativa”), fueron capaces de articularse –ya como movimiento social o en base a la expresión cultural- en torno a su condición generacional-juvenil.

Respecto al primer conglomerado, los pioneros esfuerzos hechos por Goicovic (2000), ya reflejan las dificultades que implica el rescate de los actores juveniles en el tiempo; tarea más compleja tratándose de los sujetos populares antes del “desarrollismo”, lo que lleva a decir al autor:

"En consecuencia, buscar en la historia la presencia de los jóvenes constituye un ejercicio complejo, para el cual las fuentes oficiales no son precisamente muy pertinentes. Es por ello que debemos escarbar en los intersticios de las fuentes, en aquello que no dicen, aquello que dicen entre líneas o incluso en aquello que ocultan, a objeto de encontrar a los jóvenes e identificar su presencia en el escenario social." (Op. Cit., 105).

Por cierto, y como ya fue dicho, el esfuerzo se ve aún más complicado por la propia concepción de "identidad juvenil" que este y otros autores manejan. Así se detecta en otros historiadores que han dedicado algunos párrafos al problema de la “historia desde abajo”, previsible para sus lógicas identitarias:

"Si revisamos toda la historia de Chile —y ahora comenzamos a hablar de la juventud—, observan que la situación prácticamente no ha cambiado. En el siglo XIX la juventud nutrió toda esa gran masa que se llamó «los peones gañanes». La gran mayoría de la población, el 60% de la población, hombres y mujeres en gran medida sin empleo permanente, pero sí con empleo precario, lo que determinaba su tendencia a emigrar continuamente de un punto a otro buscando empleo o escapando de la represión. La juventud

⁸⁵ No es preciso abundar en estas características estructurales del período que atravesó la región. El mote de “década perdida” da cuenta de las crisis secuenciales que transitó América Latina en los años 80’ y que se vieron agudizadas por los contextos políticos autoritarios que regían en gran parte de sus Estados Nacionales. La bibliografía a este respecto es abultada. Una buena síntesis del proceso en términos globales puede consultarse en Halperin (1997). Sin embargo, el lector puede remitirse a dos trabajos esclarecedores y específicos sobre el mundo juvenil bajo este contexto, cuya autoría corresponde a Germán Rama (1986a y 1986b).

marginal del siglo XIX, fue ese roto chileno que se tuvo que mover permanentemente de un lugar a otro, saliendo, entrando del país, sin empleo, sin posibilidades de educación, sin derecho a voto, estaba excluido constitucionalmente del derecho a voto, sin acceso a la educación" (Salazar, 1999:3).

Más allá de estas concepciones, los trabajos inaugurales por recomponer el sujeto juvenil popular en la diacronía, tienen una importancia gravitante, no sólo desde el punto de vista del cambio social sino también, como se vio, como una operación de democratización de la propia historia. Los resultados más relevantes que ha generado esta perspectiva se centran en las primeras décadas del siglo XX, a partir de fuentes orales y ciertas relaciones especulativas con el contexto estructural mayor.

Lo glosado por Salazar, por ejemplo, presenta la cara amarga -para las clases populares-, del inicio de un siglo inestable económicamente, con una educación precariamente masificada, con las oligarquías y las clases medias dominando fuertemente el acceso al mercado del trabajo, y una débil especialización de la mano de obra popular, lo que hace colegir que la fuerza laboral tenía una aguda movilidad, dejando al jefe de hogar a expensas de la oferta de trabajo que se iba alternando entre las plazas industrializadas del país, como el norte (salitre), el puerto de Valparaíso y Concepción (minas de carbón). Esto obligaba a los hijos a seguir al padre en busca de la subsistencia e incorporarse rápidamente al fugaz mercado de trabajo y “echarse a andar”. En Europa, como bien expone Michelle Perrot en su artículo “Juventud obrera. Del taller a la Fábrica” (en Levi & Schmitt, 1996), estas condiciones eran diferentes, sin embargo los resultados, parecidos. Las clases populares urbanas, sumidas en plena industrialización, mantenían sujeción en sus fábricas, lo que posibilitaba el paso de niño a adulto casi sin transiciones, casándose y emancipándose familiar y económicamente: “Los jóvenes obreros no gozaban, como los jóvenes burgueses, de ese tiempo de latencia y de formación que autoriza una sociabilidad propia y eventualmente una expresión autónoma” (1996:104). No obstante, los sujetos excluidos del acceso al trabajo formarán las primeras “pandillas”, espacios privilegiados de una nueva y naciente sociabilidad juvenil.

En un artículo publicado por Vildósola (1995) sobre historia de la niñez, titulado sugerentemente “A los 14 años mi papá ya sentía que era un hombre. El sujeto popular de Viña del Mar durante la primera mitad del siglo XX”, se reproducen las condiciones de existencia de un proletariado “joven” en extensión. El autor reproduce fragmentos de historias de vida con ancianos que relatan sus trayectorias laborales. Algunas de estas trayectorias

resultan particularmente interesantes para comprender la consciencia identitaria juvenil, y demuestran estar sujetas y diluidas fuertemente en la condición de asalariado o “busca vidas”:

“En ese tiempo no había juventud, la juventud la vivía el joven en su época de trabajador; antes se necesitaba ganar plata para salir a divertirse o comprar sus cosas. Al poco de entrar a trabajar, yo empecé a arrendar pieza. Muchos jóvenes nos veíamos obligados a salir de la casa al poco de entrar a trabajar. Antes nadie se quedaba en la casa, salían aunque fuera a arrendar, pero salían (Eduardo Tapia). [Nacido el año 1921]” (1995:35).

Estos peones itinerantes, como bien apunta Goicovic, forman una asociatividad primaria entre los que se contaban los “gavillas”, “bandas de mendigos y vagabundos”, “grupos de malentretenidos”, o sencillamente “bandidos”, etc. (Goicovic, 2000:108), fenómeno que provoca un interés de disciplinamiento por parte del Estado. Este ordenamiento se concreta tanto en las represiones de los múltiples movimientos sociales de trabajadores, como en la legislación social dictada a partir de 1924, que regulaba las relaciones contractuales entre la institucionalidad y los asalariados, lo que culmina con la promulgación del Código del Trabajo en 1931, pero fundamentalmente con el establecimiento del Servicio Militar Obligatorio.

En efecto, Según Maldonado y Quiroga (1988), Chile se convirtió en el primer país de América en introducir el Servicio Militar Obligatorio en 1900, liderado por Emil Körner, general prusiano traído a Chile al aprobarse la Ley N° 1.362 “de Reclutas y Reemplazos”⁸⁶. Ésta será ampliada con la ley de instrucción obligatoria, que fue sancionada en 1920 (Ley N° 3.676) y 1921 (Ley N° 12.911), sin cambios sustanciales. Sin embargo, en 1925, se dicta el Decreto Ley N° 678 del 17, que aumenta el servicio a 18 meses en el Ejército y a dos años en la Marina, y restringe el número de personas que podían eximirse de la conscripción, haciendo imperativo que todo individuo que optara a un empleo fiscal hubiese cumplido el servicio militar obligatorio. Así, se crean cantones y oficinas de reclutamiento y movilización en todo el país (Maldonado y Quiroga, 1988). En este contexto, no es sorprendente encontrar el siguiente testimonio citado en el artículo de Vildósola:

“Siendo niño pa' poder ganarme la comida trabajaba en un hotel, me trataban igual que a un perro, me hacían dormir debajo de una escalera. En ese tiempo los hombres usaban faldones de sacos quintaleros, no había pa' pantalón. Después fui creciendo y mi abuelita, por ahí me hizo unos pantalones y una chaleca, pero zapatos nada, a patita no más. A los 16 años vine a conocer los zapatos... veía a una niña y me daba vergüenza. De ahí vino el asunto del servicio militar, vino la comisión del Tacna. Andaba la

⁸⁶ Este cuerpo legal, según los autores, consideraba en su artículo primero, que “todos los chilenos de 20 a 45 años de edad, en estado de cargar armas, están obligados a servir en el Ejército de la República en la forma establecida en esta ley”. En su artículo segundo se fijó la duración del servicio: “Por un año en el Ejército activo, desde los veinte a veintiún años de edad, debiendo servir en cuerpo nueve meses a lo menos”.

comisión y los cabros [jóvenes] se iban a los cerros, a las minas pa' que no los tomaran" (Leopoldo Reyes). [Nacido el 11 de febrero de 1904] (Op. Cit., 38).

La situación social en que se encontraban las clases populares, que eran la mayoría del contingente militar, queda patente en este artículo de tono paternalista publicado por la revista *Sucesos* de 1926:

“Verdadero horror ha causado la noticia de que ha sido rechazado el 45 por ciento de los conscriptos que se presentaron al regimiento Maipo de Valparaíso. ¡El 45 por ciento rechazado por estar afectado de enfermedades de trascendencia social!!... Entre los militares esta nueva [noticia] ha producido verdadero desaliento. ¿Qué arrestos de energía puede hacer un país que tiene a su juventud minada por los vicios más repugnantes y abatida por completo en su moral? Y no es esta consideración la más grave, sino la que hacen los militares, con los cuales hemos hablado, acerca de la suerte que puedan haber corrido los miles de jóvenes que ya pasaron por los cuarteles otros años... Esa juventud que fue orgullo en las paradas militares y demostración ante ilustres extranjeros de lo que era nuestra raza, ¿estará también hoy día agobiada por los males sociales, roída y raída por vergonzosas enfermedades? ¿Qué será de este país hoy que no existe por libro la prostitución; pero que se desliza ahora libremente sin cortapisas ni antídoto alguno? (...)”. (Revista *Sucesos*, 22 de abril de 1926).

No obstante, los alcances de estas condiciones para reconstruir las identidades juveniles en el mundo popular teniendo como “ventana” el servicio militar obligatorio son materia de una investigación documental y oral mayor, la cual sigue estando pendiente en nuestro país⁸⁷. En este sentido, sólo se cuenta con pistas de indagación (reclutamiento militar; bandidaje y bagabundaje documentado judicialmente), pero escasamente desarrolladas. No ha sucedido lo mismo con agregaciones similares emergidas en un presente “relativo”, como las juventudes urbano-populares o también llamadas “poblacionales” o “marginales”.

Una de las primeras investigaciones sobre juventud en América Latina se detuvo sobre estos actores (Gurrieri, Et. Al. 1971), describiendo pioneramente los fenómenos que caracterizaban su situación de exclusión en varios países de la región. Desde allí en adelante, estos actores fueron objeto de la mayor parte de la investigación científico social dirigida a los jóvenes en la década de los 80', principalmente desde el Año Internacional de la Juventud en 1985, que posibilitó, a su vez, la institucionalización de la temática al interior de las ciencias sociales en América Latina y específicamente en Chile. Al igual que parte de la investigación realizada desde las década de los 60', la mayoría de la emprendida en la década de los 80' - que se quintuplica o sextuplica en relación a la investigación precedente (Cfr. Braslavsky,

⁸⁷ Una perspectiva similar ha sido trabajada notablemente en España por Molina (1997) a través de las “quintas” (generación de muchachos que entran cada año en el ejército al cumplir la edad reglamentaria).

1989)-, funciona como un metatexto o una interpretación de segundo orden sobre estos sujetos, lo que nos ahorra, en parte, la tarea de dar cuenta de la especificidad de estos actores.

Generadas desde diversas organizaciones no gubernamentales y apropiadas posteriormente por el Estado, los estudios sobre la juventud-popular en Chile arrojaron diversas luces sobre la conformación identitaria de los sectores juveniles sujetos a la exclusión sociocultural. Por su abundancia, sólo se referirá brevemente a algunas características descriptivas y formativas puestas en juego en las que considero, las investigaciones capitales.

Cuatro obras aparecen como las aportaciones paradigmáticas para dar cuenta con rigor y especificidad de esta agregación identitaria en Chile (en un contexto de investigación Latinoamericano mayor, donde prácticamente se estudiaba lo mismo: V.gr. *Revista de la Cepal*, N°29, 1986). La primera, *Juventud Chilena, Razones y Subversiones* (Agurto, Canales, De la Maza, [ed.], 1985) entregó a partir de una serie de ensayos y resultados de investigación de diversos autores, las claves contextuales y contenidos específicos de los elementos aglutinantes de la llamada juventud-urbano popular. El texto abre con referencias a un grupo de rock extremadamente representativo de esta condición juvenil: “Los Prisioneros”, nacidos en las barriadas urbanas empobrecidas del Santiago de los 80’, quienes en más de una canción, se referían a la situación angustiante que imponía el medio; el autoritarismo y las precarias condiciones de futuro (cesantía y escasas posibilidades de inserción educativa). En uno de sus álbumes (“Pateando Piedras”, 1986) el grupo cantaba una de las canciones principales, “El baile de los que sobran”: “(...) únense al baile/ de los que sobran/ nadie nos pudo ayudar/ nadie nos va a echar de más/ nadie nos quiso ayudar de verdad/ (...)Bajo los zapatos barro más cemento/ el futuro no es ninguno de los prometidos en los 12 juegos/ a otros enseñaron secretos que a ti no/ a otros dieron de verdad esa cosa llamada educación/ ellos pedían esfuerzo ellos pedían dedicación/ y para qué/ para terminar bailando y pateando piedras (...)”. Estas condiciones introducen a un actor protagónico durante toda la década de los 80’.

Las colaboraciones de *Juventud Chilena, Razones y Subversiones*, perfilan a un actor articulado en torno a la exclusión social y, a su vez, en su variantes políticas, conectados con los movimientos sociales que luchan contra la dictadura, lo que les confiere especial importancia para la superación del estado autoritario y represivo (posteriormente, esto se fraguó con una mayoría juvenil apabullante, en la derrota del general Pinochet en el Plebiscito de 1988). La especificidad de estos actores, estribaba en su condición de marginados por un sistema político (dictadura) y económico (el neoliberalismo) y por su capacidad de

aglutinación y creación de referentes comunes de resistencia: unos a partir de la imbricación con movimientos políticos o estudiantiles de izquierda, los “militantes”; otros, en torno a las drogas y el alcohol, los “locos” o “volao”; y los menos -pero posteriormente en ascenso progresivo-, alrededor de las culturas juveniles operantes al interior de los segmentos urbano-populares (en este sentido es particularmente interesante la inclusión en el libro de la entrevista “Un Punk de Pudahuel” [población marginal de Santiago], que retrata las terceras o cuartas hornadas de culturas juveniles en Chile).

Dos artículos de *Juventud Chilena, Razones y Subversiones* son de especial relevancia. El primero es de Irene Agurto, “Una historia por hacer, el movimiento juvenil popular” (Op. cit. 90-105) y el segundo, de Manuel Canales, titulado “Entre el silencio, (el grito) y la palabra. Aproximaciones al discurso ideológico juvenil popular” (Op. cit, 106-114). Agurto rastrea la génesis de lo que llegará a ser en los 80’ la juventud-urbano popular en toda su extensión. Según la autora, esta porción de actores emerge de las políticas estatales de promoción popular del gobierno de Frei en los 60’, con la aparición de jóvenes pobladores, los que se cristalizan y expresan en las diversas juventudes políticas; condición juvenil que, en ese momento, iban perdiendo a través del acceso al trabajo y la canalización de su acción colectiva como trabajadores sindicalizados.

Para Agurto estas juventudes se definen, como se adelantó, por su “posición de subordinación y pertenencia a clases subalternas en la sociedad” (Ibid., 91). El carácter asumido en la década de los 80’ por parte de esta juventud, hunde sus raíces en el desarrollo del gobierno dictatorial de Pinochet a partir de 1973, agudizado desde principios de los años 80’ por un desajuste estructural entre el sistema educativo y el sistema laboral. Para la autora, ello provocó la discontinuidad de la incorporación de las nuevas generaciones al mundo adulto y, por tanto, amplió esta agregación juvenil en forma exponencial, obligando a los jóvenes de la época a ser “socialmente jóvenes” (Ibid., 92). Estos canales de inserción adulta, se vieron agudizados tanto por el capitalismo dependiente, como por las situaciones coyunturales de crisis nacional (82’-83’). Agurto distingue tres momentos en el desarrollo de la “juventud urbano-popular”.

La primera, forjada después del golpe de Estado y que denomina como de “constitución de las agrupaciones juveniles poblacionales”, surgida en las barriadas con más historia organizativa, y cuyo actuar está signado por labores de solidaridad con el mundo adulto (comedores infantiles, actos culturales, bolsas de cesantes, etc.), la mayor parte bajo el alero de la Iglesia Católica. En aquel momento, estos jóvenes se enfrentaron con la represión y

desmovilización del mundo popular, pero también, según la autora, con la absorción de éstos en el propio mundo adulto, que todavía tiene como referente de autoreconocimiento la categoría “obrero” antes que popular (que enlaza a un mayor número de sujetos subordinados). Con todo, el propio autoreconocimiento como jóvenes se disuelve, de acuerdo a Agurto, dentro de la temática poblacional-solidaria, básicamente por ser percibidos y autopercebirse en un contexto dictatorial y dentro de los sectores más organizados, como fuerzas auxiliares de la acción poblacional adulta, o como vanguardia que puede sacrificarse porque no tiene nada que perder (Ibid.,95).

Pese a ello, comienzan a gestarse algunas instancias que posteriormente serán claves para su propia identidad como sujetos juveniles, como la acción cultural (talleres de folklore, teatro, literatura, etc.). Este momento se fractura por diversos factores, entre los cuales destaca la crisis de estos mecanismos participativos, exclusivamente “solidarios” que confinaron a los actores juveniles a un papel secundario. Allí surge, según Agurto, un segundo momento que denomina “de crisis y propuesta, 1980-1982”, y que se caracteriza por una toma de conciencia juvenil y el desarrollo de un papel más activo y eficaz. Se produce una politización mayor y un trabajo de masas más importante, surgiendo una “franja” cultural que proyecta dicha identidad, como el “canto nuevo” (la variante posterior de la Nueva Canción Chilena), el teatro de denuncia, la artesanía, etc.

Por otro lado, y debido a la institucionalización del régimen autoritario y a la “parcialidad” de los elementos políticos reivindicados por parte los jóvenes urbano-populares, aparecen otras formas de expresión identitaria-juvenil, provenientes del mercado, que son adoptadas por una parte de la juventud poblacional: “son las canchas de patinaje en medio de una población, son los ‘quebrados’ [creídos] y la ‘onda disco’ (Ibid., 98). En efecto, surge aquí la dicotomía que grafica estos modos de ser joven urbano-popular: los conscientes (militantes) y los alienados (“volaos”), categorías que Manuel Canales trabajará con grupos concretos. Para este último autor las condiciones que gestan la identidad juvenil urbano-popular pasan por dos ejes biográficos: el generacional (“mismos tiempos, para mismos procesos madurativos); y el de clase (las mismas restricciones, las mismas posibilidades”).

El aporte de Canales estriba no sólo en exponer las características formativas claves de esta identidad juvenil, sino también, plantearse crítico con respecto a la visión homogénea de estos sujetos. En una investigación con grupos de discusión y entrevistas abiertas, desvela los “modos de ser sujeto” en el mundo popular, dando cuenta de “sujetos parciales”, que de hecho mostraron ser subagregaciones importantes dentro de la juventud poblacional. Por un

lado los “volaos” o “locos” (adictos fundamentalmente a la marihuana y el alcohol) y por otro, los “militantes” (organizados políticamente, muchos de ellos estudiantes), en un contexto donde también se distinguían los “patos malos” (delincuentes) y los “deportistas” (consumistas). Todas, subagregaciones que Canales vincula a dos consensos discursivos: “todos somos antisociales” y “la crisis de futuro”.

Al interior de estas subagregaciones que se van desplegando durante la década de los 80’, surge para Irene Agurto un tercer momento en la dialéctica identitaria del sujeto joven urbano-popular, el de “movilización y protesta”, que sitúa de 1983 a 1984, pero que en rigor se extiende hasta las postrimerías del gobierno de Pinochet -1989-, en un contexto de radicalización política y resistencia antidictatorial progresiva. En efecto, el joven popular-urbano adquirirá un protagonismo sólo equiparable a los años de reforma universitaria a mediados de los 60’, fijándose en la escucha social a partir de su capacidad movilizadora en las protestas nacionales iniciadas en 1983, donde se le atribuirá -de parte de la oficialidad- el mote de “vándalos” o “extremistas”. Estos actores no sólo pertenecen a la porción militante (que, como se dijo, están prendidos de un acentuado imaginario revitalizado de las “juventudes revolucionarias”, básicamente surgidas de los movimientos emancipadores Sandinistas nicaragüenses, entre otras); sino también, a aquellos sectores juveniles poblacionales pertenecientes a los “volados” o descontentos con su “moratoria negativa”⁸⁸. La represión y la agresión injustificada, servirán como factores aglutinantes de gran parte de la juventud de esta generación y sector social, que une las biografías en torno al ser “sospechoso” y “peligroso” para el sistema. Agurto identifica este momento como una nueva etapa de la identidad de estos actores, que se mueven en torno al rechazo al régimen autoritario, la rabia y rebeldía marcada, en su facticidad, por ser “joven y pobre” bajo un gobierno dictatorial.⁸⁹

Otra obra importante que examinó a la juventud urbano-popular como sujeto de investigación fue la de José Weinstein (*La Otra Juventud. El período juvenil en sectores de extrema pobreza urbana*, 1985), quizás uno de los mayores aportes teórico y conceptuales del período para dar cuenta de los fenómenos identitarios involucrados en la constitución de la propia condición juvenil de aquellos sectores supuestamente “privados” del privilegio de la

⁸⁸ Es importante consignar que desde las propias investigaciones científico sociales y la praxis política, estos actores fueron traducidos bajo los supuestos teóricos del estructural-funcionalismo, como desviados o anómicos (Cfr. Valenzuela, Op. cit.).

⁸⁹ Una breve trayectoria histórica bajo esta perspectiva puede leerse en Yungue (1989) “Juventud Chilena: de la dictadura a la democracia”.

“juventud”. Su aporte estriba en señalar los ejes que articulan la condición juvenil en el mundo popular (básicamente anclados en el tiempo libre, las experiencias educativas y ocupacionales) que el autor desglosa y describe en torno a las esferas de moratoria (que se vive en forma obligatoria); socialización (limitaciones del sistema escolar, por tanto apoyada en aprendizajes informales); el grupo de pares (los que se encuentran en inactividad laboral o escolar); la diferenciación generacional (uso del tiempo libre en un espacio común, la esquina, la población); y el proyecto personal (falta de éste y sustitución por las “aspiraciones”).

Las últimas dos obras cierran una etapa importante de indagación sobre estas identidades juveniles. Una, es un pionero y brillante video etnográfico titulado "Caminito al Cielo" de Sergio Navarro (1989)⁹⁰, en el que a partir de una investigación participativa, muchachos y muchachas "esquineros" de la población marginal de la Pincoya relatan y actúan su vida cotidiana en relación al consumo de drogas, el tiempo libre, las oportunidades laborales y relaciones de pareja. La última obra es de A. Undiks, V. Soto y Mauricio Rodríguez (*Juventud Urbana y exclusión social. Las organizaciones de la Juventud Poblacional*, 1990), que se aboca a reconstruir, a partir de las experiencias concretas con organizaciones juveniles populares de Santiago, las trayectorias históricas de dichas agregaciones en la década de los 80’.

2. ¿Juventudes Rurales? De la Hacienda a la Reforma Agraria.

“La primera pregunta que cabe formular al respecto es si existe una juventud rural como entidad objetiva, como grupo social, o sólo se trata de un categoría analítica”.
(Gurrieri, Et. al, 1971:28).

Esta pregunta, (in)auguralmente hecha por Adolfo Gurrieri, Edelberto Torres-Silva y otros, en lo que fue una de las obras fundantes de los estudios sobre juventud en América Latina, tiene una enorme importancia. Primero, porque el objeto de estudio era, como se vio, la juventud marginal radicada en la urbe. Por tanto, hace una preclara conexión entre las constricciones que emparentan -como se desprende de lo revisado en Weinstein (1985) y Rodríguez y Dabiezes (1991)- a las juventudes urbano-populares con las rurales, en cuanto a la conformación de su condición juvenil. Pero sobre todo, porque constata ya para la década de los 70’ –que en gran parte de Latinoamérica coincide con la profundización de las reformas

⁹⁰ Un intento similar se llevaría a cabo un año más tarde, con la película de ficción de índole comerial "Caluga o Menta" de Gonzalo Justiniano (1990).

agrarias-, la disyuntiva entre la “nombradía” identitaria propia (de los mismos sujetos) en relación a las ajenas (los investigadores o interventores de la realidad). Esta disyuntiva es capital para comprender como surge el actor juvenil rural en el tiempo, en el entendido de que esta búsqueda está apoyada por otra distinción más importante; la identidad juvenil entendida como un *continuum*, que puede revelar, al menos en las fuentes escritas, la presencia del marcador juvenil. Se intentará resolver estos planteamientos.

Resulta claro, hasta donde ha sido posible investigar, que la juventud rural como sector social autoidentificado, al menos en la historia de Chile, ha estado subsumida en categorías de pertenencia lideradas por el prototipo identitario del campesino (hombre y adulto) en sus dos vertientes: la llamada “economía campesina” (A. Chayanov en Bartra, 1979), pequeña agricultura de autosubsistencia; y la de gran escala y destinada al mercado, desde el latifundio a la agroindustria de tipo capitalista *-farmer v/s peasant* según la clásica distinción de Redfield, (1944)-. O al menos, son esas las imágenes que tanto los historiadores del agro y científicos sociales rurales nos han mostrado clásicamente.

Las referencias que se consignan tanto en el clásico trabajo de Arnold Bauer (*La sociedad rural chilena, desde la Conquista hasta nuestros días*, 1994), pasando por la monumental obra de José Bengoa en su historia social de la agricultura chilena (*El Poder y la Subordinación*, 1988, Tomo I y *Haciendas y Campesinos*, Tomo II, 1990), y la de Gabriel Salazar (*Labradores, Peones y Proletarios*, 2000); como las investigaciones precedentes sobre los movimientos campesinos (Cfr. Almismo Affonso, Sergio Gómez, et. al.); en todas, el sujeto joven está o hundido en el anonimato social o confundido en otras categorías identitarias. Tal como lo expresara el mismo Salazar en sus disquisiciones sobre la reconstrucción de este actor en el bajo pueblo, ciertamente habría que buscarlo tanto en el bandidaje campesino, los “peones-gañanes” o los vagabundos y “malentretenidos” que poblaron, en sus continuos desplazamientos, el campo chileno.

Es justamente en estas categorías identitarias donde ha existido una escueta pero importante labor indagadora en la que se puede vislumbrar la presencia "por omisión" de las juventudes que habitaron el campo desde mediados del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, aunque como veremos, con importantes restricciones de índole geocultural, debido a que los estudios levantados se centran mayoritariamente en la zona central de Chile, donde primaron, por muchas décadas, un tipo diferencial de explotaciones y formaciones agrarias en relación al sur del país, como particularmente ocurrió en las provincias de Llanquihue, Osorno y Valdivia., donde la "independencia" de la Araucanía -región en la que se

concentraba la mayor parte de la población mapuche-, mantuvo cercenado el Estado Nacional hasta 1883. Proceso de dejó aisladas del centro del país a las regiones más australes y donde se experimentaron procesos socioculturales específicos en relación al campo, gatillados, fundamentalmente, por la colonización alemana a partir de mediados del siglo XIX.

3. Los Hijos y Solteros: "Obligados" y "Gañanes" del Valle Central.

En la zona central del país, y después de un proceso de campesinización de la población indígena y mestiza iniciado en la colonia, el sistema predominante de explotación agropecuaria se constituyó en torno a la "hacienda". Desde el siglo XIX ésta fue la "empresa rural dominante" que se mantuvo por más de un siglo y medio en la zona central. La hacienda nace con la corona española, que asigna indios y reparticiones a sus súbditos, por ello, las "mercedes del rey" serán la base de la constitución de la propiedad rural en Chile. El poder del rey se esparció en el territorio en forma de latifundios y de señores de la tierra, a los que se les dio el nombre de "estancieros" y "encomenderos" (Góngora, 1970). Hacia el siglo XVII, en plena Colonia, el campesinado comienza a fraguarse en el contexto de una economía ganadera, en lo que se llamó el "siglo del sebo", por la importante producción de productos derivados de la explotación bovina. Lentamente, la campesinización se produjo por el asentamiento de los indígenas en las estancias; el asentamiento de los colonos pobres y mestizos al interior de las grandes propiedades; el "arranchamiento" de masas indigentes en tierras vacantes y suburbanas, y en forma muy posterior por la fragmentación del latifundio y la medianas propiedad.

Durante la Independencia, la hacienda entra en crisis hasta la consolidación del Estado nación que reguló y aseguró nuevamente la tenencia de la propiedad de la tierra. La hacienda presenta un auge y sedimentación con el paso de una economía ganadera a una cerealera. El "ciclo del trigo" expandió y fortaleció este sistema de tenencia y producción, que se convirtió desde 1840 en adelante en uno de los motores de la economía nacional, básicamente por la exportación de harina y trigo a los mercados internacionales, en los cuales tuvo un cuasimonopolio, particularmente en el pacífico (Perú, y con gran fuerza en California, donde la fiebre del oro había atraído a gran población con poder adquisitivo).

La sociedad hacendal fue una de las instituciones de más larga duración en Chile (cerca de dos siglos) y tuvo una omnipresencia en el mundo rural del país hasta las reformas agrarias de

la década del 60 y 70' del siglo XX, lo que constituye una de las "rarezas" más destacadas dentro del campo latinoamericano; de allí que la descripción de su funcionamiento, los actores presentes en él y la relación con su entorno desde el siglo XIX, tengan validez durante casi todo el siglo XX. Desde aproximadamente 1850 la hacienda la dominaba una oligarquía terrateniente cuyos intereses estaban en el campo como en la ciudad. La mayor parte de ellos controlaban el aparato del Estado (la política), dejando el control de la economía a los capitales ingleses que monopolizaron la riqueza en las casas comerciales establecidas en el puerto de Valparaíso y en el norte de Chile con la minería. "Unos manejaban las finanzas y los otros controlaban el país", expresa Bengoa (1988). Es en esta época en la que en la zona central de Chile se desarrolla la noción de patria, de nación y de pertenencia al Estado. Fuera de este territorio tuvo que pasar más de un siglo para que el Estado-nacional se unificara desde el punto de vista territorial y cultural.

Cuando la expansión agroexportadora cerealera se produce (1840-1870) se visibilizará uno de los actores rurales que más han sido estudiados en la historia agraria chilena: los inquilinos. Pese a que nunca constituyeron mayoría en términos numéricos, el inquilino era el trabajador utilizado en todas las haciendas y fundos del país como mano de obra permanente. Era la capa alta de los trabajadores del campo, los establecidos. Estos aparecen con el paso de la sociedad ganadera debido a la necesidad de mano de obra residente de los hacendados para levantar grandes cosechas. El inquilinaje estaba formado por campesinos que por medio de regalías se les alquilaba una porción de tierra para su autosuficiencia y para la venta de sus excedentes agrícolas (trigo) y mano de obra en la hacienda. El inquilinaje (para algunos autores considerados semi-esclavos)-, cumplían la misión fundamental de "enganchar" a más obra de mano (peones libres u otros) en los períodos de más necesidad de la hacienda (cosecha); pero además, cumplían la labores de crianza de ganado, cuidado y marcaje de animales ("rodeo"), protección del bandidaje y, en conjunto, constituían una masa electoral cautiva para los intereses políticos de los terratenientes. Los inquilinos se dividieron en esta época de "auge y sedimentación" de la hacienda en tres grupos: los "de a caballo", que tenían derechos de tierra y de talaje; se les permitía desarrollar una economía campesina aunque debía enganchar mano de obra, tanto de sus hijos o allegados, como de peones libres del entorno de la hacienda. Debía "echar" a trabajar a la hacienda al menos 5 peones, además de proveer servicios domésticos. Estaban también los "inquilinos de a pie", los que debían dar un peón "obligado" con su respectivo caballo a la hacienda, tenían el acceso a cerca de cuatro animales y un pequeño predio para cultivos de autosubsistencia. Además, debían cumplir con

turno de casa y a veces dar más peones si el trabajo lo requería. La última categoría era la de “inquilinos peones”. A estos se le daba un pequeño trozo de tierra para su vivienda (rancho) sólo para que tuviera animales de corral y un pequeño huerto, constituyéndose él mismo como obra de mano en las faenas agrícolas que se requerían.

He aquí la descripción de Atropos -seudónimo de un cronista de denuncia- a principios de siglo sobre el inquilino:

"El inquilino es un hombre que vive en la hacienda, donde cultiva una cierta porción de terreno, que el patrón le señala y que se reconoce con el hombre de posesión. Allí construye su choza pajiza, llamado rancho. En el terreno comprendido dentro de su posesión, que está cerrado por una pobre cerca de ramas, suele hacer sus siembras, que ordinariamente son de trigo, maíz, porotos, zapallos u otras semillas que pueden proporcionarle víveres en invierno. También suelen plantar algunos pequeña viñas y pequeñas arboledas de las frutas conocidas de l país. El inquilino goza, además de esto, de la facultad de mantener algunos animales en la hacienda a que pertenece. El huaso está de cierto modo identificado con su caballo. El caballo es su compañero inseparable (...)" (Atropos, 1966, en Bengoa Op. Cit., 124).

Las investigaciones sobre la hacienda en Chile y Latinoamérica son abundantes. Esta funcionaba en forma jerárquica, conventual y militar, presidido por un "patrón", que controlaba el latifundio. Una viva descripción de este sujeto es la que nos proporciona Tornero, un cronista de fines del siglo XIX:

"A todo señor todo honor.

Antes de internarnos en pleno campo i de bosquejar sus tipos i costumbres mas curiosas, nos permitiremos dedicar cuatro palabras a Su Merced, es decir, al amo, al patron, al semi-Dios, dueño de la hacienda i de la voluntad de sus fieles vasallos. (...) Por lo jeneral, el hacendado es en sus tierras, lo que el señor feudal en la edad media; pero un señor ignorante, brusco, rutinero, que no comprende muchas veces ni aun sus propios intereses i que no tiene mas empeño que el de aumentar su especulación con el menor costo posible. El hacendado vive en su fundo sin comodidad alguna, muchas veces sin decencia i por solo el tiempo que duran las faenas agricolas, que consisten en la siembra i la cosecha. En el resto del año se retira a las ciudades o a los centros comerciales, en busca de una colocacion para sus productos. El se encarga personalmente de la venta de sus frutos, i una vez conseguido, se retira a la hacienda para ordenar los trabajos de la próxima cosecha. Estos corren a cargo de los mayordomos bajo su inmediata vijilancia i son ejecutados por los peones e inquilinos (...) Se preocupa esclusivamente de sus intereses o de sus esperanzas i proyectos, i su carácter haciéndose calculador i desconfiado, concluye por volverse egoista i muchas veces avaro e insensible (...)" (Tornero, 1872: 470).

Los estudios sociohistóricos y culturales sobre la realidad rural chilena, estuvieron por largo tiempo tensionados por estos dos sujetos históricos, considerados protagónicos en el campo chileno durante el siglo y medio en que tuvo existencia la hacienda "republicana". A parte de los pioneros trabajos de Góngora (1966) sobre el vagabundaje rural, el entorno social que rodeó al inquilino y al hacendado, tanto al interior como al exterior a la hacienda, fue objeto de atención sistemática en forma muy tardía, manteniéndose "en la penumbra de la

historia social Chilena" uno de los segmentos de mayor importancia numérica: los peones y su amplia diversidad (Salazar, 2000).

Las relaciones sociales entre hacendados, inquilinos y peones que giraron alrededor de la hacienda durante su larga existencia, tuvo variaciones importantes. Decíamos que en su período de sedimentación y auge -desde fines del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX, particularmente con el "ciclo triguero"-, la hacienda funcionaba tanto con mano de obra estable como itinerante. Por un lado estaban los de "adentro", que eran peones minifundistas o pequeños agricultores que vivían en las cercanías de la hacienda y que se allegaban en los tiempos de cosechas; y por otro, estaban los inquilinos, con grandes familias que trabajaban en sus propias hijuelas y en los períodos de necesidad entregaban mano de obra al latifundio. Estos vivían en la hacienda, pagaban arriendo por sus tierras y tenían un estatus de semi dependencia para con el patrón. En el contexto cerealero pre-mecanizado, las haciendas les compraban trigo a éstos y junto con la hacienda formaban "compañías" para cosechar trigo.

Los de "afuera", eran peones libres, independientes, "gañanes", "torrantes", "lingeras", "andantes", "camineros", o "afuerinos", que trabajan bien por un tiempo en mediería con el hacendado o tenían un régimen de trabajo trashumante habitual; iban de faena en faena de acuerdo a los tiempos. "Se sabía que la vendimia en tal parte era importante, partían hacia allá las caravanas, después seguían hacia el norte en busca de los rodeos y trabajos de ganadería (Bengoa, 1988:120).

Esta configuración económico social de la hacienda en este momento histórico, se basó, según Salazar (Op. Cit.), en el contexto del *peak* triguero, donde el reclutamiento de individuos en forma estacional y la compra a bajo precio de trigo producido por campesinos independientes se hacía necesario y, fundamentalmente, porque era más seguro operar, para los patrones, como "mercaderes-hacendados" sobre "campesinos libres" que como patrones de una "masa de trabajadores desconfiables".

No obstante, esta configuración comenzó a modificarse a partir de la introducción de la maquinaria agrícola desde mediados del siglo XIX. Por un lado, la mecanización comienza a ejercer menos presión sobre el reclutamiento de trabajadores "cosecheros" (labor fundamental de los inquilinos); y por otro, los hacendados suben los alquileres de las tierras porque se encarecen los costos de producción (endeudamiento por compra de maquinaria) y porque la tierra se capitaliza por la expansión productiva. Junto a ello, los hacendados pagan muy bajo el trigo y exigen que el arriendo de las tierras sea pagado no en trigo ni en dinero, sino en

servicio peonal obligatorio, es decir, lo subordina completamente a la hacienda. Así, el hacendado introduce serias modificaciones en las relaciones contractuales para con el antiguo inquilino "semi-dependiente" y estos se ven compelidos a transformarse de "cosecheros" con economías campesinas, a sujetos con un estatus cercano a la de "peones ". Esta transformación supuso la total dependencia del inquilino hacia el patrón De allí que Salazar llegue a plantear que la historia del inquilinaje es "la historia de un campesinado frustrado" (2000:43)⁹¹.

Es a partir de este proceso donde comienza a vislumbrarse masivamente la presencia de los "hijos" y "solteros" -o la proto historia más cercana del y la joven rural actual-, en la forma de peón "obligado" y "voluntario"; peón estable; y peón libre o peón-gañán.

Los primeros (el "obligado", voluntario" y "estable") deben su masiva aparición en el valle central al interior de la hacienda. Estos sujetos eran los vástagos mayores del inquilinaje que eran, literalmente obligados a servir en la hacienda una vez constituidos como fuerza de trabajo masculina y femenina y sin salario alguno, en compensación por el pago de alquiler de tierras al patrón. Sobre esta institución, se construye entre inquilinos y hacendados una distribución desigual del poder en base a la edad, la que corporeiza socioculturalmente al "obligado" como un hijo a "punto de adultez" subordinado al padre "próximo" (jefe de familia) y al padre omnipresente (el hacendado).

Al parecer, el "obligado" tenía larga data en forma menos extendida, aunque institucionalizada. Según un estudio de Góngora sobre la hacienda, aparece referido en fuentes del siglo XVIII:

"Tardíamente en el siglo XVIII aparece documentada esta obligación del inquilino en una zona de regadío, en las haciendas de Furutún y Pochochadi, en 1760. Por un convenio que viene del siglo XVI, ambas deben participar por mitad con sus peones en la limpia de una acequia común. En las faenas de limpia que tienen lugar ese año participa, según declara el Marqués de Caiada Hermosa, dueño de Purutún, "el niño que echo un ynquilino del dicho Don Pedro [Torrejón, propietario de Pochochadi] que por no ser capaz de trabajar con pala pues apenas tendra quince años se aplico a que sacase las ramas y basuras que estaban en la acequia" (Góngora, 1960:99-100).

A fines del siglo XIX, sobre el inquilino pesaba una situación en extremo crítica, y donde sus hijos "obligados" eran la única forma de pago al hacendado:

⁹¹ La situación del inquilino fue la más crítica dentro del latifundio, puesto que fue disfuncional al desarrollo capitalista de las haciendas. Los inquilinos no eran los más numerosos, pero eran lo más oprimidos por la autoridad patronal. A mediados del siglo XIX los inquilinos, según cálculos de Salazar (Op. cit.), rondaban entre los 10.000 y 15.000 en el país. En tanto que las haciendas tenían un promedio de 5 trabajadores.

"El inquilino que ha logrado adquirir cierta posición independiente, paga de su propio peculio un reemplazante encargado de todos los trabajos que él está obligado a realizar. *Pero como son muy pocos los que se encuentran en este caso, nos ocuparemos solo del tipo más general: el inquilino pobre y miserable.* Estos viven en ranchos construidos por ellos mismos, o en casitas de mejor apariencia los que han logrado hacerse de algunos recursos, formando de esta manera una pequeña población diseminada en los campos de la hacienda y comunicados entre sí. *Allí habitan con sus familias, a las que obligan a perpetuar la vida que ellos llevan, comunicándoles sus costumbres y sus vicios. De aquí proviene que las familias de los inquilinos, por lo general, permanecen al servicio del mismo fundo de generación en generación, a pesar del mal trato que pudieran recibir y de los abusos que con ellos se cometieren (...)*" (Tornero, Op. cit., 472)

Una de las investigaciones más interesantes sobre las relaciones de género en el sistema hacendal, refiere, igualmente, a que la "hijas" -en este contexto de "obligaciones", eran muchas veces compelidas a prostituirse o servir sexualmente al patrón, a los vástagos de él o el personal próximo al mando del latifundio (Valdés ,2000, Valdés et. al, 1995).

En este sentido, uno de los filmes más importantes de la historia del cine chileno -"Julio comienza en Julio" (1979) de Silvio Caiozzi y basada en la novela homónima de Gustavo Frías-, tematiza en el terreno de la ficción estas relaciones patriarcales dentro de la hacienda y la familia. Se trata de la historia de un rito de paso hacia el mundo adulto de un joven de 15 años -Julio, hijo del hacendado- quien es incitado por la voluntad de su padre a iniciarse sexualmente con un grupo de prostitutas en el contexto de un latifundio patronal de principios de siglo -1917-. Por otra parte, aparece la figura del voluntario o reemplazante, hijo o hija, que debía acudir "voluntariamente" al trabajo hacendal cuando las labores estacionales requerían muchos "brazos".

El peón estable, en tanto, era uno de los actores privilegiados del sistema hacendal. Lo constituían básicamente muchachos solteros, quienes se mantenían en esta condición animados por las prerrogativas que tenían como asalariados establecidos en el latifundio sin pagar alquiler de tierras (se les daba la mínima para establecer su vivienda) y sin el peso de las cargas familiares. Se caracterizaban por tener suma dependencia para con el patrón y no poseer empresarialidad alguna. Según Salazar (Op. cit.), los que aceptaban ese tipo de relación contractual eran jóvenes, solteros, confiables, más interesados en aprender un oficio campesino que implementar una economía campesina. La fisonomía de este actor, Salazar la rescata de los naturalistas y viajeros Edward Poeppig y Claudio Gay:

"... El hombre casado, deseoso de ofrecer un techo a su familia, estaba obligado a someterse a la voluntad y los caprichos de un hacendado, *por lo cual muchos preferían la vida independiente y en cierta manera mejor retribuida de la soltería.* Ofrendaban sus servicios al hacendado, vivían en pequeños ranchos cerca de las casas de la hacienda, y recibían una remuneración por su trabajo, que el casado tenía que prestar con frecuencia gratuitamente" (Poepping en Salazar, Op. cit, 43-44, cursivas mías).

"los hacendados, por su propio interés, tratan... de ligar estos peones a sus tierras (y) les dan algunos pedazos, ya mediante arriendo módico, ya a título de préstamo gratuito.... Su posición tiene entonces alguna semejanza con la de los inquilinos, pero al contrario de los que con éstos sucede, ellos no reconocen servidumbre y reciben estas tierras como compensación del sacrificio que hacen abandonando sus hábitos vagabundos" (Gay en Salazar, Op. cit. ,43).

Hacia 1870, la mayoría de los inquilinos eran peones residentes que vivían en casas del patrón y usufructuaban tierras no cosecheras. Pero a diferencia de los "peones estables", ellos tenían que pagar un precio abusivo por la habitación que ocupaban en forma de peón obligado. En el fondo era el costo por formar una familia, lo que hacía que se extendiera la soltería por largo tiempo. Debido a ello el peonaje estable se multiplicó. Este tipo de fuerza de trabajo era extraordinariamente eficaz para la hacienda. Prueba de ello, es que para refrenar el ímpetu de estos "solteros" al interior del latifundio en pro de vincularse matrimonialmente y transformarse, de paso, en "inquilinos", los hacendados controlaban estrictamente las uniones entre sus dependientes. La "juventud" y la soltería eran una ventaja en el contexto de la mecanización del trabajo agrícola y el desarrollo capitalista de las haciendas chilenas entre 1840 y 1908. Una de las descripciones más significativas sobre la vida cotidiana de las haciendas y las relaciones sociales al interior de ellas, nos la proporciona Ramón Domínguez en el siglo XIX (1966, orig. 1867). Aunque el autor, como muchos otros en forma anterior y posterior, funden al peón estable con el inquilino⁹², en uno de sus párrafos plantea algunas de las prohibiciones y obligaciones del "inquilinaje", incluido el matrimonio:

“(...) se exige a los inquilinos que no pueden contraer matrimonio sin el consentimiento del patrón, en otros se les priva de la facultad de requerir a otros judicialmente sin el consentimiento; en otro los inquilinos deben comprar todo lo que necesitan en el despacho de la hacienda, so pena de ser expulsados (...) en algunas haciendas los inquilinos que desean hablar con el patrón deben presentarse sin sombrero y sin espuelas, en otros deben dar al patrón el tratamiento de usía, en otros deben formar escolta al patrón cuando llega a la hacienda o se retira (...) Como se ve y sin temor de exagerar, puede decirse que nuestras haciendas son los feudos; los patrones, los señores feudales y los inquilinos sus vasallos (...)” (Domínguez, 1966:297).

En última instancia aparece el "hijo" más extendido dentro del campo chileno de la zona central: el peón libre o peón-gañán. Las causas de su emergencia son múltiples y concomitantes. Si bien durante todo el proceso de campesinización y la existencia de la hacienda los peones libres subsistieron, la proporción de aquellos fue ensanchándose debido a

⁹² Según Salazar existieron los siguientes tipos de labradores en el latifundio a través de su constitución: los empleados, los arrendatarios (inquilinos) y los peones estables. "Pero a todos se les trató en la historia rural como inquilinos". Se diferenciaban por su empresariedad, su independencia para echar andar economías campesinas: máxima en los arrendatarios con familia y mínima en el peón estable, por definición joven y soltero. "También en la confianza: mínima para el inquilino y máxima para el peón estable". (2000: 44).

los cambios descritos con anterioridad desde mediados del siglo XIX y asimismo, como apunta Bengoa (1988), con la crisis de competitividad de la agricultura chilena desde el año 1873⁹³ y las posteriores guerras en el sur y el norte (contra Perú y Bolivia en 1879; contra la población mapuche de la Araucanía en 1881 y con la guerra civil de 1891). En ese último cuarto del siglo XIX, surgen grandes masas de peones "jóvenes" trashumantes. Según Salazar (2000), la hacienda, desde un principio, no fue capaz reclutar en forma estable la totalidad de las masas vagabundas, puesto que los hacendados sólo quisieron compensar el decreciente número de indios encomenderos y de esclavos. Tampoco querían convertir a los inquilinos en pequeño agricultores "a la francesa", más bien fue una apropiación, un peonaje residente, de allí que el proceso de inquilinización no fue masivo. Los colonos pobres o mestizos, arrendaron retazos de tierra o pidieron merced de tierra a las autoridades. Así, según el autor, la inquilinización, fue un "ramal imperfecto" de la campesinización, porque sofocó en el inquilino su capacidad empresarial vía la carga peonal (los "obligados"), lo que lo convirtió en un proletario o semi-esclavo. En conjunto este proceso de campesinización fue de "naturaleza abortiva", puesto que provocó y reprodujo el número de desposeídos y desempleados, y fue lanzando al vagabundaje a los hijos de los labradores: el peón gañán (el que posteriormente irá a formar el proletariado industrial en el siglo XX).

En términos concretos, nos dice Salazar, las familias de inquilinos con 6 ó 7 hijos podían suplir la demanda del o los peones obligados que demandaba la hacienda, pero la situación de esos hijos y su futuro era funesto: un mero pago de por vida a la hacienda, sin salario, por el derecho familiar de habitar en el latifundio. De allí que éstos se escapaban a otras haciendas como jornales remunerados, lo que trajo consigo numerosos conflictos judiciales entre los padres labradores y sus hijos, como lo atestiguan los archivos judiciales de la época que el mismo Salazar ha investigado. Ante el éxodo de los hijos, los inquilinos tuvieron que alquilar a jornal hijos ajenos para satisfacer la demanda de "obligados" a la hacienda.

⁹³ Según Bengoa (Op. Cit.), hacia 1873 el sistema entra en crisis por la falta de modernización (mecanización) y competitividad en los mercados internacionales. Desde 1876 asola fuertemente la crisis triguera y minera que, junto a la expansión territorial al norte y sur la agravarán. La hacienda se transforma en un obstáculo para la modernización, en un tiempo en que los actores ligados directa e indirectamente a ella vivían en condiciones paupérrimas y deplorables. En un período en que las revueltas campesinas comienzan a aparecer en el mundo (México y Rusia), los campesinos en Chile encuentran una válvula de escape en las guerras emprendidas por las oligarquías financieras en el norte contra Perú y Bolivia (1879) y posteriormente (1881) en el sur contra el pueblo mapuche en la araucanía (actual IX región), lo que recluta a una gran cantidad de campesinos del centro y sur del territorio, frenando una movilización agraria.

Las condiciones del momento no eran convenientes. El peón libre según cálculos de Salazar, tenía un salario igual al de un peón encarcelado (calculados en base al gasto municipal de alimento diario). El convertirse en peón estable era muy difícil por la saturación demográfica de la hacienda. Y como inquilinos, no tenían un proyecto empresarial (economías campesinas), de ahí que los labradores jóvenes no vieron ninguna razón para quedarse en la hacienda. Nicolás Palacios lo describe así:

"Cuando los mozos llegan a la edad viril i se despiertan en ellos lejitimas ambiciones... ¿qué harán? Uno solo... sucederá a su padre en la 'posesión'. Los demás emigran. En las aldeas o villas no hai plazas: crecen con tanta lentitud que bastan y sobren con sus propios habitantes. La noticia de... faenas públicas o particulares corre de boca en boca por los campos con una rapidez increíble, por lo que... nunca están faltas de brazos... el exceso de la oferta de operarios es lo que hace que el jornal... sea tan exiguo que apenas basta para la subsistencia del hombre soltero" (Palacios, en Salazar, 2000:175).

A la saturación demográfica de las haciendas y su imposibilidad para absorber mano de obra, se sumó la mecanización de las mismas, y el peonaje, plantea Salazar (Op. Cit.) se descampesinizó más rápido de los que se proletarizó industrialmente, quedando en un estado intermedio. Sabían hacer de todo (en las haciendas y en su ir y venir, se prestaban para todo tipo de trabajo), pero no tenían especialización alguna para manejar maquinarias importadas. Por ello miles de peones emigraron. El peón típico, según Salazar, estaba situado:

"... entre los 15 y 25 años de edad- tentaba suerte en muchas partes: en la minas, en la construcción, en el campo, en el Ejército, en el comercio suburbano. Las fuentes indican que en el friso de los 25, el peón enfrentaba una situación crítica: el itinerario debía llegar a un fin. Necesitaba establecerse, fundar una familia, levantar un rancho. Pera entonces era un trabajador que, sobre la base de su formación campesina había desarrollado varias maestrías no- campesinas, adquiridas tras 10 años o más de peregrinaje laboral (...)" (Op. Cit., 156).

Así, los jóvenes hijos de los inquilinos y los peones estables fueron "trabajadores excedentes", que tuvieron que echarse a andar y se transformaron en "gente suelta" o afuerinos. Su soltería, como bien lo analiza Salazar en otro trabajo sobre la niñez y la horfandad paterna en el siglo XIX (1990), fue casi obligatoria, al no poder sostener, a duras penas, más que su propia subsistencia errante:

(...) No es cosa de maravillarse, sin embargo, por el comportamiento irresponsable de Mateo Vega. Porque, cuando se tenía un padre como ese Mateo, es decir: un simple "peón", entonces había que hacerse la idea de que papá no era sino un accidente -o una cadena de incidentes- en las vidas de su prole. Los hombres como Mateo no formaban familia. Se sentían compelidos, más bien, a "andar la tierra". En camino a otros valles, de vuelta de otros fundos, en busca de otras minas. Escapando a los montes. Atravesando la cordillera. Apareciendo, desapareciendo. Dormían a cielo descubierto, o "paraban" en

cualquier rancho disperso que hallaban en su travesía (...). Sus hijos, por lo tanto, no dormían junto a ellos. Tan sólo se "noticiaban", de repente, de que su padre andaba en los cerros de tal parte, arreando quién sabe qué tropillas de animales. (...) (Salazar, 1990: 57)

Estos emigraron a las minas del norte y fuera del país. Al norte iban en busca de trabajo en las minas. Allí, como eran jóvenes, la mayoría entraba como "apires", categoría de trabajador ayudante de los barreteros. Pero tanto la hacienda como las pequeñas explotaciones de minas eran mercados de trabajo herméticos y saturados, a los que la gran mayoría no podía entrar. Es por ello que otra gran porción de estas masas errantes emigró al extranjero o se afincó en los cinturones suburbanos de huerteros y chacareros. En las ciudades había muy poco que ofrecer, salvo el trabajo en obras públicas, servidumbre no remunerada o el servicio militar. Por ello una gran porción se convirtió en "regatones" (vendedores ambulantes) y la mayor parte de la sociedad dominante vio en ellos una manifestación del ocio y la mala vida. Imagen que coincide perfectamente con la de Tornero:

"El peon, perteneciente a la última clase del pueblo, personifica el tipo de la ignorancia; pero en su rostro atezado se retrata la expresión de la más refinada malicia (...) por otra parte su carácter vagabundo le arrastra siempre hacia lo desconocido i no sacia jamás su ardiente sed de aventuras (...) El peon no reconoce más goce que el juego de naipes i el licor. Todo cuanto gana lo prodiga sin piedad en asquerosas orjias, en las que ha de quedar completamente ebrio. Su carácter es pacífico i humilde cuando goza de todos sus sentidos, pero cuando el licor perturba su cerebro, se hace pendenciero i camorrista, echando ameno mano al cuchillo que algunos acostumbran llevar en la faja. Los partes de policía confirman lo que decimos: de cada 100 detenidos, la mitad lo son por ebrios i una cuarta parte por pendencia. Mucho nos falta para que el bajo pueblo de Chile adquiera cierto barniz de cultura i salga de la miserable condición a que le reduce su completa ignorancia (...) (Tornero, 1872:466-467).

En efecto, el peón libre, joven por su edad, era considerado como una clase peligrosa y vagabunda. Fue el que ingresó a las filas de los carrilanos (constructores de líneas férreas), a la de los pirquineros (mineros del norte de Chile) y gañanes. Durante el siglo XIX esta clase de labradores fue la mayoritaria y se caracterizó por su trashumancia: "así como la característica campesina durante el siglo XX va a ser la migración hacia la ciudad, durante el siglo XIX fue la huida hacia el mundo peonal, hacia el trabajo asalariado, hacia la libertad que da la trashumancia y el vagabundaje" (Bengoa, Op. cit 152). Fueron estos peones libres los que se "echaron" al ejército en busca de aventuras (Guerra del Pacífico) o se fueron a California, Argentina y Perú buscando fortuna personal, un golpe de suerte o salarios peonales. Todos, hijos de labradores que mantendrán su presencia hasta el último cuarto del siglo XX y en cuya fisonomía desaliñada, andrajosa y vagabunda se constituyó en el prototipo identitario del sujeto popular-nacional por antonomasia: el "roto" chileno.

4. Hijos y Peones: Incógnitas bajo los enclaves colonizadores y mestizos del sur de Chile⁹⁴.

Como lo adelantáramos, la situación del sur de Chile, particularmente de las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue (hoy X Región de Los Lagos), conformó una zona completamente aislada con respecto al resto del territorio, debido fundamentalmente a la intermediación de la región de la Araucanía, en cuyo territorio se estableció un interregno de frontera: por el sur con Valdivia y, por el norte, con el río Bío Bío (actual VIII región).

Desde mediados del siglo XIX hasta el primer cuarto del siglo XX, tanto Valdivia, como Osorno y Llanquihue, conformaron un territorio con especiales características culturales, debido al importante flujo colonizador alemán; la diezmada, confinada, pero significativa presencia indígena mapuche-huilliche ("mapuches del sur") y la población mestiza y criolla derivada de la larga presencia española, concentrada particularmente en Chiloé y Valdivia desde el siglo XVII.

Inclusive, una vez producida la unificación del país materializado vía el etnocidio en la Araucanía -llamado eufemísticamente por la historia oficial como "pacificación de la araucanía"-, entre 1881 y 1883, esta parte del sur de Chile no será integrada eficientemente hasta la extensión de la línea férrea longitudinal en 1907. Así, durante poco menos de un siglo, el sur de Chile vivió un régimen radicalmente distintivo en cuanto a la tenencia y explotación de la tierra, explicado, básicamente, por la acción de la colonización Alemana que, iniciada en 1846, transformó abruptamente el modo de vida de un territorio extenso y poco explotado.

Según Guarda (1973, 2001) -uno de los especialistas más destacados en la historia de la zona-, después de un pasado floreciente durante la Colonia española, las guerras de independencia dejaron escasa población y una insuficiente producción agrícola, la que se concentraba especialmente en derivados de la explotación ganadera hecha por españoles y mano de obra indígena (charqui, sebo, mantequilla, queso, cueros, etc.). El naciente Estado-nacional chileno quiso desde temprano ocupar estas provincias con colonos, debido al apoyo prestado por valdivianos y chilotes a la causa española en las guerras de independencia,

⁹⁴ Un análisis contextual más profundo -referido a nuestro caso-, se expone en el capítulo 9 de esta tesis.

sustentado ideológicamente en el mito de la "utopía agraria" e ilusión modernizadora de carácter racialista de las elites santiaguinas (Turra, 1998).

Bastante estudiada⁹⁵ -en desmedro de grupos subalternos como proletarios, mestizos e indígenas campesinos⁹⁶-, la colonización alemana en el sur de Chile levantó en la zona el único y primer complejo agroindustrial presente en el país en el Siglo XIX y principios del XX, a partir de los "fundos-granjas", en lo que se ha llamado el "enclave colonizador del sur" (Bengoa, 1990). Así, estas provincias se constituyeron como las más industrializadas y ricas de Chile, especialmente Valdivia, que por su condición de puerto (Corral) centralizó gran parte de las industrias procesadoras de producción agrícola y silvícola, como curtiembres, destilerías, cervecerías, sidrerías, jabonerías, molinos, mueblerías, etc. A la que se sumaron astilleros y posteriormente (1910), la primera fábrica de acero de sudamérica. La mayor parte de la producción estaba destinada a los mercados internacionales, habida cuenta de la falta de mercados directos y locales; y tuvo un empuje decisivo durante la Primera Guerra Mundial.

En este contexto de industrialización temprana, se conformó un tipo de propiedad agrícola relativamente pequeña, trabajada por sus propios dueños y apoyada por mano de obra externa. De esta manera, hasta el primer cuarto del siglo XX este tipo de explotación y tenencia se mantuvo ajeno al influjo del sistema latifundista hacendal presente en el centro del país: "fue la única que nació con un impulso comercial inicial, ligada a la agroindustria, en que los mismo agricultores eran propietarios de sus predios y, al vez, participaban en las empresas industriales y la banca" (Bengoa, Op. cit, 183)⁹⁷.

Las granjas multiproductoras se multiplicaron en estas provincias, en las que se producía con mucha maquinaria y en forma integrada y articulada, ganado bovino, porcinos, aves, etc.

⁹⁵ Entre los estudios y obras más clásicas se encuentran las de Ignacio Domeyko, *Memoria sobre la colonización en Chile*. Santiago, imprenta Julio Belen y Ca, 1850; Vicente Pérez Rosales, *Recuerdos del pasado*. Santiago, 1882; José Alfonso *Un viaje a Valdivia: la civilización alemana en Chile*. Santiago, Imprenta Moderna, 1900; Diego Aranda, *La colonia alemana en Chile*. Imprenta Claret, 1920; J. P. Blancpain (S/f.); Gabriel Guarda, *Cartografía de la colonización alemana: 1846-1872*. Santiago, Universidad Católica de Chile, 1982; entre muchas otras.

⁹⁶ Un completo estado de las investigaciones históricas en esta región puede leerse en Vergara (1998). La conclusión es tajante: la historia regional se ha abocado a estudiar de forma predominante, tanto la colonización alemana, como historias locales de acontecimientos o de "grandes hombres", desde una perspectiva política o económica.

⁹⁷ Sin embargo, algunas fuentes constatan la inexistencia del inquilinaje -institución connatural a la hacienda- antes de la colonización alemana: "Los inquilinos son bastante escasos en el norte y desaparecen del todo en el sur. En 1836 no encuentro uno solo en la provincia de Valdivia, lo que se concibe muy bien por la facilidad de adquirir terrenos avaluados entonces en el interior de las tierras i nada mas que á dos reales la cuadra. Sin embargo antes de la proclamación de la independencia existia alli esta clase de cultivadores, puesto que vemos en un manuscrito que en 1787 se contaban cincuenta y nueve en las cercanias de Quinchilco en donde servian los unos como inquilinos y como comensales los otros." (Gay, 1842:193).

Los que eran procesados al interior del predio manufacturando queso, mantequilla, diversos embutidos, etc.⁹⁸. La relativa autarquía de los fundos granjas se conseguía, como decíamos, a partir de la mano de obra familiar y de la contratación de peonaje externo. De este modo, las relaciones con el entorno campesino e indígena de estos predios fueron básicamente de carácter asalariado. Sin embargo, la dinámica de las relaciones sociales -externas como internas- en estas formas de tenencias y explotación han sido escasamente documentadas, pero de mucha relevancia, como lo prueban Molina y Correa: "(...) la inquilinización del hulleche en los fundos en poder de descendientes de colonos alemanes, (...) fue importante, pues una gran proporción de la mano de obra permanente de los fundos era indígena al igual que la del trabajo temporal de cosecha y forestal" (En Vergara 1998:23).

Las referencias más habituales a los "menores" de los futuros fundos granjas son las que se consignan en torno a los contratos de los Colonos con el Estado de Chile, donde se cifra, entre otros incentivos materiales, la entrega de un predio de doce cuadras de terreno y seis cuadras más por cada "hijo varón", a lo que se agregaba, antes del establecimiento definitivo en el predio, un sueldo de 30 centavos al día para el jefe de familia y 12 centavos para "los hijos mayores de 12 años" (Blancpain, S/f). De este modo, y al parecer, la figura del "hijo", dependiente y subordinado, domina la construcción de la edad "juvenil" al interior de la explotación familiar alemana, la que por décadas rotó en forma indivisa entre la descendencia. Como documentadamente lo demuestra Blancpain, las uniones matrimoniales se caracterizaron por ser "consanguíneas", asegurando, por sobre todo, no hundirse en el "lodazal moral y económico que tan a menudo es la condición de los chilenos", como escribe el campesino alemán Fritz Gaedicke en 1910 (Blancpain, S/f: 318). Más allá, el tipo de explotación familiar presente en el sur de Chile por la colonia alemana se asemejó bastante a la existente en ese momento histórico en una extensa región de Europa originada en el antiguo régimen y que se caracterizaba por explotaciones familiares, donde el patriarcado modulaba la totalidad de la organización de la empresa, asignaba las tareas, jerarquizaba a los "herederos" (generalmente en torno a la primogenitura y la masculinidad) y donde la figura del hijo/a quedaba subordinada y ensombrecida bajo la autoridad familiar. En este sentido, un repertorio variado de "parentelas campesinas" que describe Segalen (1992) para las regiones montañosas de Francia, Italia, España y Suiza, organizadas en torno a la propiedad indivisa pudieron ser los ejes donde hijos e hijas de colonos transitaron hacia la adultez. No obstante, con una

⁹⁸ Al respecto véase las descripciones de los fundos "misión de Cuinco" y "Llay Llay" en las cercanías de Osorno descritas por Bengoa (1990: 192 y ss.)

importante diferencia: la mano de obra externa subordinada, pudo aliviar en mucho la carga dependiente de los hijos en relación al *pater familias*. De hecho, es posible que una moratoria "positiva" entre algunos de los "hijos" de colonos campesinos haya existido, debido a la preocupación constante por parte de estos de dar educación a sus vástagos. Prueba de ellos es la fundación temprana de varios colegios Alemanes en estas provincias durante el último cuarto del siglo XIX.

Sin embargo, las relaciones contractuales y socioculturales de la mayoritaria población mestiza e indígena con la población colona, ha sido muy poco abordada, salvo algunas indagaciones de orden étnico-territorial (Blancpain, S/f y Vergara, 1993, 1998). Esto es así tanto en el contexto dominante de estos fundos granjas, como en las fórmulas de tenencia y explotación agraria implantadas posteriormente en la región desde aproximadamente 1930, con la penetración del latifundio, en que la figura del inquilino se encuentra de forma muy distinta al del valle central y la de "peón obligado" y "libre", no se documenta. Una descripción de otro inmigrante alemán (Leonhardt), nos retrata tras sus sesgos racialistas, el vasto "paisaje social" que rodeaba a la explotación campesina alemana:

"Los trabajadores chilenos viven en chozas cerca de la casa del colono o en plena selva donde vigilan el ganado (...) El granjero chileno no está en contacto con el alemán. La ola demócrata no tocó todavía estas regiones (...) pero el obrero tiene sangre india y el indio es por naturaleza suelto, desordenado y vicioso. Alcohólico además, desde muy antiguo. Bebe vino, cerveza, chicha, pero lo que más le agrada es el aguardiente. Los salarios son a menudo elevados, 3 pesos al día por lo menos, pero el chileno ignora el ahorro. Si se le suministra un buen alojamiento, muy pronto éste es de una suciedad repulsiva.

(...) Esas gentes son sucias, andrajosas groseras; sus chozas de madera se alinean a lo largo de caminos sucios y malolientes (...) la cabala está dividida en dos: cocina y dormitorio. En medio de la cocina, hay un fuego sierre encendido y que llena de humo la choza. Alrededor del fuego siempre, hay bancos o troncos de árboles en el que los chilenos pasan su mayor parte de su existencia fumando y charlando. En ninguna parte del mundo se miente y se maldice tanto como alrededor de un fogón chileno. Las vestimentas y los jergones están llenos de piojos. Afuera, los pollos, los perros y cerdos vagan libremente entre los montones de conchas vacías y otras basuras (...). Los chilenos tenían antiguamente tanta tierra como los alemanes y tenían sobre éstos la ventaja de conocer bien el país. Pero mientras el alemán progresa, a menudo con obreros chilenos, el hombre de la tierra que se ha quedado a trabajar por su cuenta, va para abajo. Es desordenado, ignora el ahorro, vende su tierra para beberse el producto y cae rápidamente a la condición de criado. La mayoría de esas gentes son mentirosas y ladronas, Nada está seguro delante de ellos" (Blancpain, S/r: 363).

La llegada del ferrocarril a las provincias del sur supuso un lento, pero decisivo cambio en la articulación de éstas con el centro de Chile. Para muchos autores implicó tanto la apertura de mercados internos -fundamentalmente el ganadero-, provocando un nuevo crecimiento económico, como su revés: la absorción definitiva de estas provincias por parte del centro del país -Santiago y el Estado-, lo que redundó en la desaparición paulatina de las industrias,

fundiciones, astilleros y lo fundamental: la agroindustria familiar germana. Por cierto, esta decadencia estuvo animada, igualmente, por otras causas, entre las que se cuentan la depreciación de la moneda nacional, la promulgación de la Ley de Alcoholes de 1902 (que le dio un duro golpe a las destilerías de Valdivia), la adopción en 1907 de medidas proteccionistas en Alemania (donde se exportaba gran cantidad de productos); así como la crisis de 1929, que afectó la comercialización de los productos en los mercados internacionales.

Lo fundamental, es que la continuidad territorial y la integración efectiva de esta región a Chile desde aproximadamente 1930, gatilla la penetración de las formas de tenencias de la tierra y explotación del valle central, que hace desaparecer las explotaciones familiares y comienza a extender el latifundio, emergiendo los símbolos más caros de la "chilenidad" construidos desde el Estado santiaguino, como los clubes de "huasos": imagen del hombre a caballo elaborada desde el estereotipo del hacendado y sus subordinados inquilinos que representan el "ser Chileno". Con todo, se produjo un cambio bastante anómalo: se transitó de una agricultura plenamente capitalista (comercial agroindustrial) a otra de tipo latifundaria regresiva.

Esta penetración del latifundio a partir de la década del 30' no trajo consigo todas las instituciones de la hacienda. Ya en la década de los 50', el afamado Informe Interamericano "CIDA" diagnostica a esta región, y en particular al asalariado agrícola (básicamente constituido por obra de mano chilena, mestiza, y criolla), como perteneciente a una variante del sistema de inquilinaje prevaleciente en el valle central. Aunque el inquilino tiene su morada en la hacienda, las diferencias más apreciables, dice el informe, son que: "no existen los tipos de trabajador conocidos como reemplazante y obligado (...) no existe la ración de tierra en el potrero como se acostumbra en Chile central... El trabajador suele hacer comidas por cuenta propia y en su casa (...) (CIDA, 1971:104). Para el caso de las explotaciones mixtas (agropecuarias y forestales), dominantes en gran parte del sur de Chile en la gran propiedad, el informe constata un escenario de larga data: "es frecuente que el propietario entregue la explotación del bosque a un contratista (...) El abastecimiento de mano de obra puede hacerlo el patrón del predio quien destaca a sus obreros permanentes o bien es el propio contratista, quien engancha asalariados afuerinos (...). Las regalías se reducen al mínimo (...) estas consisten en una casa provisional de tablas, la que prácticamente puede ser definitiva para el que la habita (...)" (Ibid., 105). Esto viene a significar evidentemente que el "inquilino" del sur de Chile (básicamente un obrero permanente asalariado), al contrario del

valle central, debía trabajar él mismo y no estaba forzado a echar al hijo a trabajar obligatoriamente en el latifundio para pagar el alquiler de su pedazo de tierra y subsistir. Aunque como es obvio, y también lo consiga el informe, esta "ración de tierra" dada como regalía era un porcentaje mínimo de la totalidad del predio donde laboraba.

Es muy probable que esta variante de inquilinización, haya absorbido la mayor parte de mano de obra de la zona, puesto que la población escaseaba. Por ello, es fácil deducir que, al contrario de la zona central, el éxodo continuo y permanente de los hijos de labradores chilenos mestizos, o pertenecientes a economías indígenas de autosubsistencia, no hayan tenido presión para emigrar y transformarse masivamente en vagabundos permanentes o peones gañanes. De hecho, un aspecto destacado en el funcionamiento del latifundio hasta la década de los 60' -en que comienza la reforma agraria en Chile-, es la participación en los grandes fundos de Osorno y Valdivia de mano de obra temporal proveniente de la isla de Chiloé, que suplía la gran carencia poblacional de estas provincias. Incluso, desde el inicio de la colonización alemana, muchos chilotes ocuparon esta zona en pequeños retazos de tierra como colonos, particularmente en las costas de Osorno y Valdivia (Blancapin, S/f. y Guarda, 2001). Autores como Bengoa (1988), sugieren que el inquilinaje se formó básicamente a partir de una masa creciente de mano de obra de Chiloé, la cual estaba dispuesta a instalarse, trabajar y quedarse en la región, sirviendo reflejamente de "colchón" para las tensiones interculturales entre colonos, mestizos y nativos.

En suma, aunque basados en información atomizada y parcial, las figuras de los "hijos" de inquilinos no se corporeizaron como actores importantes dentro del sistema hacendal (tardío) del sur de Chile, por tanto están muy oscurecidos sociohistóricamente. Lo mismo ocurre con el entorno social imbricado o autónomo de la gran propiedad en estas provincias, de cuya "penumbra" nos abocaremos más adelante.

5. "Voluntarios" en la Reforma Agraria.

Aunque muchos suponen que el proceso de reforma agraria llevada a cabo en el país (en forma efectiva a fines de la década de los 60'), democratizó no sólo la propiedad de la tierra, sino también las relaciones sociales al interior de la unidad campesina (clásicamente la familia), la realidad, es que "los hijos" dentro de la pequeña explotación agrícola o el latifundio, siguieron teniendo un papel secundario y subordinado dentro de las luchas por la

reforma y dentro de los mismas organizaciones surgidas al interior de los predios reformados. El mundo rural chileno desde la década de los 30' comienza a sufrir marginaciones importantes, provocado fundamentalmente por las estrategias de desarrollo del país, lo que se ha venido en llamar "la industrialización sustitutiva" o "crecimiento hacia adentro". De esta manera el Estado privilegia las actividades productivas urbanas en desmedro de las rurales, y paulatinamente comienza un éxodo del campo a la ciudad, produciéndose un gran desequilibrio poblacional al llegar a la década de los 60'. Época, en que la mayor parte del campo chileno y los habitantes que quedaban bajo el todavía dominante complejo latifundio-minifundio, se encuentran en deplorable estado. La crisis del modelo industrializador que desde los gobiernos radicales se habían comenzado a implantar entra en aguda crisis en esta década. La concentración de la tierra, el retraso de la estructura agraria y, principalmente, la baja productividad de las haciendas, no logran suplir la demanda interna de productos, debiéndose, incluso para principios de 1970, que importarse alimentos.

La reforma agraria chilena ha sido bastante investigada⁹⁹, pesquisas en las que se evidencia por omisión la participación de algunos actores "jóvenes" sumergidos al interior del "campesino" en los sectores reformados y organizados. La historia es bien conocida. Empujado por una reunión de la Alianza por el Progreso en Punta del Este (Uruguay) en 1962, el entonces presidente conservador Jorge Alessandri Rodríguez decide comenzar tímidamente el proceso reformista intimidado por las graves consecuencias de la sublevación revolucionaria acaecida en Cuba, en el contexto de la guerra fría, y que amenaza expandirse por toda la región. "la reforma del macetero" de Alessandri, no produce grandes cambios en la tenencia de la tierra hasta la llegada de Frei con la promulgación de la ley 16.640 y su radicalización en los tiempos de Salvador Allende. La reforma agraria en Chile se centró casi exclusivamente en la figura del inquilino y el peonaje estable al interior del latifundio. La adquisición de tierras reformadas¹⁰⁰ sólo era posible por los inquilinos, jefes de familia y mayores de 18 años residentes en el predio. Las tierras reformadas daban paso a la formación

⁹⁹ Entre ellos se cuentan los trabajos de Chonchol (1981, 1996); Kay (1975), Lehmann (1970) y Huerta (1989), estudios en los que aquí nos hemos basado. Además pueden consultarse los trabajos de Fontaine Aldunate, A. (2001) *La tierra y el poder. Reforma Agraria en Chile. 1964-1973*. Santiago, Ed. Zig-Zag; Garrido, J., Guerrero, C. Y Valdés, Ma. S. (1988) *Historia de la reforma agraria en Chile*. Santiago, Ed. Universitaria.

¹⁰⁰ La citada ley 16.640 afectó a todas las propiedades mal explotadas o de más de 80 hectáreas de riego básico, lo cual logró expropiar tierras de diferente capacidad a lo largo de todo el país. Dicha expropiación fue llevada a cabo por la CORA (Corporación de Reforma Agraria) y apoyada técnicamente por el INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario).

de "asentamientos", unidades de transición (3 a 5 años) en las que se organizaba la división final de las tierras.

La reforma, aparte de proponerse la distribución equitativa de la tierra, incrementar la productividad agrícola en vías del autoabastecimiento, eliminar la mala calidad de vida de los campesinos, fortalecer la agricultura campesina (re-campesinizar) y elevar la capacidad adquisitiva para conseguir una mayor demanda de los productos industriales de la urbe, se propuso estimular las organizaciones campesinas, vía la sindicalización, la formación de cooperativas y el apoyo político a la formación y legitimación de confederaciones campesinas, entre las que estuvieron "Triunfo Campesino", "Ranquil", "Libertad", "Sergio Candelaria", etc. La llegada del gobierno de la Unidad Popular, supone un aumento sustantivo de estas organizaciones, por medio de las cuales la reforma se profundiza apoyada en el proyecto político socialista de dejar el control del proceso agrario en los propios campesinos. (Chonchol, 1996).

Los conflictos por la lentitud o rapidez de las expropiaciones se sucederán durante los tres años del gobierno de la Unidad Popular, multiplicándose las "tomas de terreno" -de las 9 tomas producidas en 1967, se llega a 1.278 en 1973 (Kay, 1975)-. Como es de esperar, el sector reformado aumenta, beneficiándose más de 75.000 jefes de familia y lo fundamental, exterminándose por completo el latifundio: durante los 34 meses de la Unidad Popular se terminaron de expropiar "4.490 predios con 6,6 millones de hectáreas" (Chonchol, 1996:295). Los problemas, sin embargo, no cesaron. Las divergencias políticas e ideológicas al interior de la unidad popular, dieron como resultado una extremada desorientación para cristalizar las unidades económicas que sucederían a los "asentamientos" (centros de reforma agraria, comités campesinos, centros de producción, etc.). Junto a ello, la producción no aumentó, tensionando la balanza de pagos (por la compra de alimentos) y poniendo en un grave jaque económico al gobierno de Allende.

Durante los diez años que duró la reforma agraria, y como bien plantea Díaz y Durán "no surgió una organización de jóvenes que rescatara y reivindicara soluciones a su problemática social específica" (1986:17). En efecto, es claro que una porción importante de muchachas y muchachos participaron en las cooperativas, sindicatos y comités campesinos, pero su presencia se hizo difusa en la problemática adulta y agraria. La explicación de los autores anteriormente aludidos parece ser la más razonable:

"(...) [influyeron] los años de dominación a que fueron anteriormente sometidos los jóvenes; su menor capacidad de negociación; la falta de identificación de una problemática juvenil específica por parte de

los agentes externos (...) La falta de un espacio propio de participación y organización de los jóvenes como rurales, como son la universidad y el liceo para la juventud urbana" (Op. cit, 17).

En esta dirección, y según información obtenida en una entrevista con Sergio Gómez¹⁰¹, - otro de los sociólogos e historiadores del mundo rural chileno y latinoamericano más relevantes-, la simiente de la emergencia de la juventud rural como actor, como "grupo social específico", se encuentra en este proceso de Reforma Agraria, fundido en los llamados por el autor "voluntarios"; campesinos jóvenes que colaboraban en las labores de organización y fortalecimientos tanto de los sindicatos campesinos como, posteriormente, en las gestiones de administración de los fundos expropiados. Sin embargo, estos jóvenes estaban sometidos a las directrices del mundo adulto.

Por otro lado, y como se vio en el surgimiento de las culturas juveniles en Chile, varias orgánicas políticas revolucionarias de carácter eminentemente juvenil, como el MIR, comenzaron a ampliar sus frentes de masa hacia el mundo rural, suborgánica llamada MCR (Movimiento Campesino Revolucionario), en la cual se involucraron sujetos jóvenes (estudiantes) del mundo urbano y del agro, como sucede en Valdivia con el conocido estudiante de agronomía la Universidad Austral, José Gregorio Liendo ("Comandante Pepe"), militante y líder del MCR, ejecutado, junto a otros estudiantes universitarios y obreros madereros jóvenes en octubre de 1973, por la represión militar (la llamada "caravana de la muerte" comandada por Sergio Arellano), debido a su activa participación en los sindicatos campesinos del Complejo Maderero y Forestal Panguipulli. (Informe Rettig, 1991, Codepu, 1994)

La nula materialización de identidades juveniles rurales a través de orgánicas políticas y de base (como ocurrió en la década del 30'), resulta evidentemente paradójico. Aunque el proceso reformista se interrumpe con el Golpe de Estado de 1973, tiempo en que las acciones de los movimientos más juvenilizados del arco político, como el MIR, comienzan a establecer lazos con el mundo campesino, la ausencia de orgánicas rurales propiamente juveniles con anterioridad a este activismo externo del MIR-MCR, es bastante inexplicable si atendemos las condiciones materiales en las que se comenzaron a desenvolver muchos jóvenes del campo desde la mitad de la década de los 60', resumidos por Díaz y Durán en los siguientes términos:

¹⁰¹ Universidad Austral de Chile, enero de 2002.

(...) un mejoramiento significativo en los aspectos educacionales y laborales. La escuela llegó a numerosas partes del agro, como parte y condición necesaria para el desarrollo económico y social del campesinado. Estos procesos permitieron una extensión del período de moratoria, que hasta ese momento era característico de los jóvenes urbanos" (1986:16-17).

Es decir, uno de los elementos de juvenilización más importante como la escuela, estaba penetrando progresivamente el campo y generando moratorias donde la condición juvenil pudiera haber eclosionando y expresado en la forma de un actor social juvenil distintivo. Es por ello, que a principios de la década de los 70' y en una mirada panóptica, la nombradía "juvenil" en el mundo rural -como constata Gurrieri Et. al.(1971)-, no se perfila con autonomía dentro del conjunto de los actores juveniles, salvo por las propias referencias que comienzan a realizar los investigadores sociales (como la FAO, el propio Gurrieri y colaboradores) desde fines de la década de los 60', guiados más por los objetivos de la modernización "desarrollista" en América Latina que por una mirada desde los propios actores.

Bajo este contexto, parece evidente que las transformaciones estructurales comenzaron a generar desajustes en la propias sociedades de la región, particularmente con la migración campo-ciudad (ver capítulo 4), provocando la "desruralización de la juventud" (Rama, 1986a: 25) la que en consecuencia, engrosó el contingente juvenil en las ciudades y visibilizó lo que sería el sujeto urbano-popular de los años 80'.

Este proceso comienza a preocupar a los investigadores y planificadores, lo que hace desviar marginalmente la mirada hacia los que se quedaron en el campo como futuros sostenedores de la urbe. De hecho, Adolfo Gurrieri plantea en la misma obra que la "juventud rural" como "concepto" y categoría de análisis, se justifica por ser un "recurso humano del futuro" (1971: 28); y Mattelart y Mattelart, la incluye como categoría aparte en su clásico *Juventud chilena rebeldía y conformismo* (1970), dando cuenta de las dimensiones diferenciales que ésta tenía en relación a las pautas de consumo cultural. Por otro lado, y tal como se vio en los procesos de emergencia de las culturas juveniles desde fines de las década de los 50' -impulsada por la profundización modernizante y desarrollista-, puede resultar evidente que bajo este impulso modernizante de "producción de juventud", pudiera haber posibilitado eventualmente cierta ampliación en la visibilidad exterior (imágenes culturales) y cierta adscripción identitaria juvenil en el mundo rural, lo que intentaremos cotejar empíricamente más adelante.

CAPITULO 6.

Ruralidades Alteradas ¿Juventudes Territorializadas?

“Es probable que los próximos años posibiliten la aparición de una juventud rural con perfiles propios cuyo rasgo fundamental no sea oponerse a su propio mundo adulto sino intente ser, por el contrario, la avanzada de su liberación” (Gurrieri, 1971: 29).

Hace más de dos décadas que gran parte de las ciencias sociales que tenían el medio rural como ámbito privilegiado de trabajo -antropología cultural clásica y sociología rural-, han observado cómo su "territorio" de estudio se ha alterado abruptamente y, junto con ello, debilitado el potencial explicativo de las categorías conceptuales con que este espacio era abordado. Desde las estrictas tipologías dicotómicas derivadas de la sociología clásica de fines del siglo XIX -proyectadas e institucionalizadas en la emergencia de la sociología rural como subdisciplina en Estados Unidos-, pasando por los programas de investigación europeos, como los identificados por Aguilar (1996) como "marxistas ortodoxos" (como K. Kautsky y V. I. Lenin) y "populistas" (A. Chayanov), hasta las tradiciones latinoamericanas derivadas del estructural-funcionalismo y la sociología rural norteamericana (Germani, 1968; Solari, 1971) y los nuevos estudios campesinos, se ha tenido que bregar con un "escenario" diluido en sus liminalidades. Sin embargo, y a contrapelo de los augurios decimonónicos del espíritu moderno, urbano e industrial, lo rural ha reafirmado su presencia, básicamente a partir de una doble transformación: la del propio "objeto" y la de las formas de mirarlo. Así, como veremos, lo rural emerge redibujado desde distintas perspectivas, con evidentes signos de revitalización, aún cuando sólo subsista, para algunos teóricos, como una construcción fenomenológica, o la cara "local" de un todo a estas alturas casi inseparable: la sociedad global.

El lugar -"lo rural"- y su carga sociocultural -lo diferencial -, es lo que nos interesa discutir como fondo específico donde se sitúan los actores estudiados, habida cuenta que es en este escenario y sus transformaciones desde donde pretendemos indagar empíricamente los procesos de conformación de las identidades juveniles en el campo. Nuestro interés dista mucho de agotar la discusión sobre las distinciones de ruralidad y urbanidad, sino más bien, pretende vincular las actuales conceptualizaciones "epistemológicas" y empíricas sobre ambos espacios y su incidencia en la cristalización de las juventudes en el medio rural actual, en base a algunos referentes e investigaciones emprendidas en las últimas décadas.

1. Breve repaso: las dicotomías modernizantes.

La preocupación por el mundo rural es tardía y marginal en las ciencias sociales. Tensionadas por la industrialización y el imán de la modernización urbana, estos espacios fueron considerados como remanentes, desechos de la modernidad que pasarían con rapidez a formar parte de la polis. En los primeros esfuerzos de investigación -desde la sociología rural básicamente-, se constatan dos movimientos simultáneos y no excluyentes, que se perpetuarán a lo largo de todas las construcciones conceptuales sobre lo rural. El primero, es una orientación que indaga este espacio y sus habitantes para preservar la arcadia, aquel lugar incontaminado, feliz y "bueno", que es un reservorio cultural y moral para la sociedad, el cual debe protegerse y mantenerse como testimonio pedagógico del comportamiento ancestral armónico. El segundo movimiento, está orientado por una ideología modernizante y desarrollista, que intenta entender y gestionar los procesos de cambio de la sociedad rural hacia el capitalismo/socialismo industrial, preocupándose porque esta transición integradora resultare lo menos dañina posible. Ambos movimientos tienen en común una concepción del espacio rural y su *ethos* sociocultural, como un ente en constante debilitamiento, sometido al dominio metropolitano. Se evidencia que el primer movimiento -"romántico"- será una expiación ideológica que justificará el segundo movimiento, de allí su compatibilidad.

Estas visiones se hallaban presentes en el nacimiento de la sociología rural como subdisciplina en Estados Unidos¹⁰². Si bien en un principio esta subdisciplina surge como la "guardiana de la aldea", intentará, en la práctica, el progreso y la extensión agraria como su actividad central. La práctica sociológica rural no se emparentó nunca con su disciplina madre -de allí las constantes críticas de a-teoricidad de la subdisciplina-, sino que se ligó desde un comienzo a agrónomos, economistas agrarios y técnicos, hecho que confirió a esta rama un carácter marcadamente aplicado y asistencialista. Aquella tendrá su maduración desde los años 30' con la publicación de la obra de Zorokin y Zimmerman *Principles of rural-urban sociology* (1929) y la creación de las revistas *Rural Sociology* -1936- y *Rural Sociological Society* -1937-.

¹⁰² Esta fue impulsada por la creación de la "Comission on country life" en 1908 por el presidente Theodoro Roosevelt en el marco de la postguerra civil, la depresión de fines del siglo XIX y la movilización de agricultores. La comisión intenta fomentar el "progreso rural", la "reconstrucción de la vida rural", "analizar la vida rural a través de estudios o encuestas" y "difundir la extensión agraria". (Smith, T., citado por Newby, Et al., 1981:24). Este proceso se consolida en 1925 con la ley Purnell que destinará fondos federales a la investigación agraria. Sin embargo, como apunta Galeski (1977) desde 1913, con la publicación de J. M Gillette *Constructive rural Sociology* la sociología rural había dado sus primeros pasos de institucionalización.

Con el progresivo desarrollo de las ciencias sociales, se van comunicando y extendiendo conceptos más específicos y con trayectorias más densas desde el punto de vista disciplinario. Es a F. Tönnies en su célebre libro *Comunidad y Sociedad*, publicado en 1887, a quien se le atribuyen las dicotomías *gemeinnschaft/gesellschsft* para analizar la sociedad industrial a partir de la oposición con las sociedades tradicionales. Dichos conceptos ayudarán a fortalecer el paradigma del *continuum* rural/urbano construido por Sorokin y Zimmerman, puesto que se transformaron más que en modelos relacionales -como Tönnies originariamente los había configurado-, en modelos sociales reales. Así, el concepto de *gemeinnschaft* pasó a identificar al tipo de asentamiento rural y el de *gesellschsft*, al de ciudad (Entrena, 1998). Es en la obra de Sorokin y Zimmerman donde descansará -tanto disciplinaria como teóricamente- gran parte de la sociología rural hasta la década del 60'. Las distinciones que aquellos hacen entre mundo urbano y rural, ya son clásicas:

Características	Mundo Rural	Mundo urbano
1. Ocupación	Población mayoritariamente ocupada en labores agrícolas.	Población mayoritariamente ocupada laboralmente en la industria y los servicios.
2. Medio	Predominio de la naturaleza sobre el paisaje antrópico. Relación directa del hombre y el medio natural.	Mayor aislamiento con el medio natural. Predominio del paisaje antrópico.
3. Tamaño	Viviendas aisladas o pequeños asentamientos	Mayor tamaño que lo núcleos rurales de la región.
4. Densidad	En el mismo período de tiempo y región, menos densidad. Densidad y ruralismo están negativamente relacionados.	Mayor que en el mundo rural en el mismo periodo de tiempo y región. La urbanización y la densidad se relacionan positivamente.
5. Heterogeneidad	Gran homogeneidad en las características psicológicas y sociales de sus habitantes.	Mayor heterogeneidad que en los pueblos rurales en un mismo periodo de tiempo o región.
6. Estratificación Social	Menor que en la ciudad	Mayor que en el mundo rural.
7. Movilidad	Menor movilidad espacial, ocupacional y social que en la ciudad.	Mayor que en el medio rural
8. Sistemas de relación	Menos contactos y las relaciones sociales se producen en un ámbito menor que el de la ciudad. Predominio de las relaciones primarias.	Contactos más numerosos y en ámbitos más amplios que en el mundo rural. Relaciones secundarias (superficiales e impersonales).

Adaptado de Sorokin, P. A. y Zimmerman, C. C (1929) por Estebanez Et al. (1992: 418).

Los planteamientos de los autores se enmarcan dentro de lo que se conoce como el paradigma del *continuum* rural-urbano, que matiza las tipologías relativamente estancas entre el "polo" rural y el urbano, pero lo hacen estableciendo una serie de generalizaciones empíricas que aparecen para muchos igualmente dicotómicas. El heredero más importante de dicha teoría fue el antropólogo Robert Redfield, quien en *The folk society* (1944) replantea el "folk-urban continuum", caracterizando a la sociedad rural casi en los mismos términos que Sorokin y Zimmerman, (aislada, pequeña escala, alta solidaridad de grupo, agraria, inculta, homogénea), pero con más espesor teórico y empírico. De hecho, Redfield, yerno de A. L. Kroeber e influenciado por la escuela de Chicago a la que pertenecía, abre una de las esferas menos abordadas científicamente por la breve tradición ruralista: la "estrictamente" cultural, que inaugura la tradición de las investigaciones rurales desde la antropología y su eje emblemático: los "estudios de comunidad" que, inspirados por en el funcionalismo, arrojó importantes investigaciones, como las de Rogers (1973), Banfield (1958) y Foster (1974a)¹⁰³. Los aportes de Redfield, derivados de sus estudios en el México rural, ponen de relevancia las características esencialmente conservadoras del medio con respecto al cambio social, operando como un freno de la revolución por su atraso y apego a las tradiciones. Propone una tipología para los campesinos con una agricultura de autosubsistencia (*peasant*) y otra para los que ejercen la agricultura como comercio (*farmer*), categorías que se aplican hasta hoy en día. Otro aporte importante y que será capital para la antropología, es la distinción -hasta ese momento borrosa y que más adelante será recuestionada-, entre sociedades campesinas e indígenas. Para Redfield las sociedades campesinas estaban a medio camino entre lo tradicional y lo moderno, existiendo indisolublemente con y para la ciudad, mientras que la sociedad indígena se encontraría en un estado de aislamiento y no tendría dependencia de la urbe. Estos planteamientos serán retomados por otro clásico posterior, Eric Wolf, para quien los campesinos seguían estando "entre la tribu primitiva y la sociedad industrial". Es decir, no eran "primitivos" ni "modernos" y cuyo principal objetivo era el traspaso de excedentes a la sociedad dominante (1971). Con todo, la postura fundamental de Redfield es que superada la

¹⁰³ Entre éstos, dos autores son particularmente relevantes por el alcance de sus planteamientos. Bandfield (Op. Cit.), basado en una investigación en una comunidad rural del sur de Italia, propone un acercamiento a la "cultura campesina" desde un elemento central que la caracteriza, a saber, el "familismo amorale", por el cual explica la incapacidad de los campesinos de actuar juntos por un bien común o por intereses que excedan los intereses materiales de la propia familia. Foster, en tanto, desarrolla la teoría "de la imagen del bien limitado" en sus estudios sobre un poblado rural mestizo mexicano (tinzuntzan). Foster plantea, a grandes rasgos, que el campesino percibe la existencia de lo "lo bueno" en el mundo como limitado o finito (la riqueza, la salud, la amistad), por tanto, si una unidad familiar posee muchos de estos bienes, significa que se lo está quitando a otra.

brecha existente entre campo y ciudad gracias a la industrialización, se aceleraría la descomposición de la sociedad campesina hasta su desaparición.

No es necesario profundizar con demasía para entender que estos planteamientos eran parasitarios de una concepción ampliamente afianzada en las ciencias sociales, enquistada en el meollo de la modernidad: la idea de progreso ligada fuertemente a la urbanización. Un tránsito estructural que va de lo rural a lo urbano, de lo agrícola a lo industrial y, obviamente, de lo atrasado a lo moderno. Tanto Sorokin & Zimerrman como Redfield, recibieron fuertes críticas por considerarse sus modelos como generalizaciones ideales, con un fuerte componente romántico. De hecho, en Sorokin & Zimerrman se puede leer:

"(...) El ambiente del campesino agricultor, al contrario, ha sido más natural y parecido a lo que al hombre se le ha enseñado a disfrutar durante miles de años de historia (...) Aquí no se encuentra ni la falta de la naturaleza, ni la terrible monotonía del trabajo. Ni la especialización radical, ni el desequilibrio. Puede que el nivel de vida sea tan bajo como el del proletariado urbano y su casa igual de mala, pero así y todo, en términos generales, su estructura de vida es bastante más sana y distinta, más natural" (1929:466-467).

Como se puede ver, una idealización de lo rural que se acompañaba sin contradicciones con el espíritu moderno. Constataciones que predecían -y muchas veces prescribían- un cambio radical del "paraíso". La Segunda Guerra Mundial marcará no sólo la "reflexividad subdisciplinaria", que intentó alejarla de ser "damas de compañía de los economistas y administradores agrarios, educadores y animadores de cualquier tipo" (Sewel, citado en Newby, Et al., 1981:28) y se le imprimió un carácter más teórico y de rigor científico. Es en este momento donde el espacio rural comienza a ser conceptualizado abundantemente. El contexto es complejo, pero resulta interesante constatar que este despegue disciplinario se ve atravesado por las mismas condiciones que gatillaron el nacimiento de las ciencias sociales, a saber, dar respuestas a las complejidades y acusados problemas nacientes en la Europa del S. XIX generadas por la industrialización y la migración campo-ciudad. Así, gran parte del contexto del desarrollo de las "ciencias sociales rurales" está posibilitado por el interés en su revés: los dilemas y fricciones de la modernización -aceleradamente urbana- desde la mitad del S. XX. Los problemas generados por la migración, atentaban contra la demanda de alimentos del campo por parte de la ciudad. Pese a que éste se convertía en la principal fuente de mano de obra, la tensión fundamental era que la población rural de ese momento iba a ser la población urbana del mañana.

Desde la década del 50' -y hasta mediados de los años 80'- esta visión se decanta definitivamente, y las ciencias sociales dedicadas al estudio del medio rural y sus actores, le

impondrán una carga semántica unívoca a este espacio: tradicional, premoderno, preindustrial y se convertirán, sobre todo en América Latina, en un motor fundamental de alteración de estas realidades "atrasadas", en lo que se ha venido a llamar el período "modernizante" o "desarrollista" (Morandé, 1982). Los antecedentes teóricos arrancan desde Marx¹⁰⁴ que llegó a concebir a los campesinos como "idiotas rurales", representantes de la "barbarie dentro de la civilización" (Heynig, 1982). Debido a la imposibilidad de adecuarse a la realidad rural, el campesino era un burgués y un proletario simultáneamente: propietarios de sus medios de producción y, a la vez, su propio asalariado. Desde Durkheim y sus herederos funcionalistas, se impondrán conceptos como "solidaridad orgánica" y "solidaridad mecánica" para referirse a la dicotomía rural/urbano, a pesar de que para Durkheim la sociedad "pasada" presentaba un grado de cohesión moral mayor que la "moderna", a la cual puso su mayor esfuerzo intelectual (Cfr. Entrena, 1998).

El impacto más importante que recibió la nueva conceptualización de lo rural provino de la sociología del desarrollo, cuyas corrientes principales (tanto en su versión liberal como marxista), se abocaron a diagnosticar e intervenir el mundo rural para su transformación industrial, ya sea capitalista o socialista. La oportunidad para aquellos paradigmas de probar su conocimiento acumulado por vez primera y masivamente, será particularmente acentuada en América Latina, ya guiados por el estructural funcionalismo de Talcott Parsons, o por las diversas teorías del desarrollo provenientes del marxismo, como la Teoría de la Dependencia.

En el contexto de una nueva correlación de fuerzas internacionales -la postguerra-, E.E.U.U comienza su hegemonía económica y política definitiva, consecuentemente esta nación comienza a intervenir en pro de las "estabilidades" de las sociedades -ahora- del "tercer mundo", evitando la proliferación de movimientos sociales emancipadores que fueran capitalizados por el bloque soviético, como lo había sido la Revolución Cubana. Los conceptos que se acuñarán serán los de sociedades desarrolladas versus sociedades subdesarrolladas, así como el de dualidad estructural para referirse a los países en vías de desarrollo. En el grado de subdesarrollo intervendrá obviamente el grado de ruralidad existente en aquellas sociedades: se es ciudadano del mundo si se ha logrado la electrificación, alto consumo de cemento y bajas tasas de analfabetismo. En América Latina la

¹⁰⁴ Tanto en Comte como en Spencer se evidencian formulaciones de naturaleza similar. El primero formulando la ley de los tres estados (teológico, metafísico y positivo), que dio argumento para explicar el cambio de una sociedad agraria a otra urbano-industrial, auspiciando una evolución definitiva hacia la racionalidad positiva. El segundo, postulando el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, como modelo característico de la evolución hacia la sociedad industrial. Ambos, como plantea Entrena, afianzan sus ideas en que "el pasado tradicional significaba lo "malo", el presente "lo bueno" y el futuro "lo mejor" (1998:125).

Comisión Económica para América Latina (CEPAL) tendrá un papel protagónico en el proceso de intelección e intervención para el desarrollo. La batería teórica provenía del estructural funcionalismo¹⁰⁵ que, vehiculizada por un fuerte apoyo financiero de E.E.U.U. a través de la "Alianza para el Progreso", comenzará a fomentar la modernización, por medio de los programas de Reforma Agraria, la expansión educativa, el control de la natalidad y la Revolución Verde (transferencia tecnológica y aumento de la productividad). Todo esto tendrá como fin la modernización del campo. Esta primera etapa tocará fondo por su inspiración verticalista, la reactividad campesina (al no tener en cuenta las culturas donde recaían estos programas); los desastres ecológicos por la utilización de insecticidas, fertilizantes y la masificación de los monocultivos; sumado a proliferación de movimientos sociales y políticos de presión, que demandaban cambios rápidos y que veían en la "Alianza para el Progreso" un aparato ideológico del imperialismo para mantener las relaciones de clases existentes. Junto a ello, es el momento en que el incremento de las migraciones campo-ciudad llega a su *peak*.

La llamada por Morandé (1982) segunda etapa del desarrollismo o la etapa de la "sociología comprometida", contendrá los mismos fundamentos modernizantes que la etapa "Cepaliana". Provenientes del marxismo, los teóricos comprometidos plantean un diagnóstico diferencial del subdesarrollo. La mayoría agrupados bajo lo que se conoce como Teoría de la Dependencia, -donde se encuentran A. G. Frank¹⁰⁶, F. E. Cardoso y E. Faletto, entre otros- planteará la profundización de aquellas acciones modernizantes, pero a su vez, constatarán la imposibilidad de superar el subdesarrollo por la llamada dependencia externa (o "imperialismo", básicamente norteamericano) que impide el despegue al desarrollo. La condición subdesarrollada de los países dependientes, es el fundamento de la propia calidad de "país desarrollado" por parte del primer mundo. Es decir, la única vía para alcanzar el desarrollo, era zafarse de la dependencia imperialista externa y tomar el control del Estado, rompiendo con ello también, la llamada "dependencia interna", la de las oligarquías y burguesías locales, barreras propias para construir el socialismo.

¹⁰⁵ Un importante difusor de esta teoría en América Latina fue Gino Germani (1968). Su teoría de la modernización diferencia entre la existencia de un sector de la sociedad como moderno y otro tradicional, principalmente dando cuenta de la división entre el mundo urbano y el rural. En el sector tradicional se situarían los sujetos que no han logrado incorporarse a los beneficios que la sociedad moderna, para lo cual el Estado debe estimular la participación y organización para su incorporación plena en la sociedad.

¹⁰⁶ Este autor inaugura con *Desarrollo y Subdesarrollo* (1966) y *Sociología del Desarrollo y Subdesarrollo de la Sociología* (1969) una larga producción científico social crítica sobre el desarrollismo norteamericano.

El impacto más importante en el agro y las ciencias sociales, fue el arribo de otras tradiciones teóricas para el estudio del espacio rural y "sus" actores -todavía monopolizado por "el" campesinado-; principalmente los herederos de la tradición rusa, que en la sociología rural norteamericana se desconocían. Básicamente los aportes del literato, agrónomo y economista ruso de principios del siglo XX Alexander Chayanov que, traducido al inglés por Daniel Thorner en 1966, tendrá un fuerte impacto en las disciplinas rurales. Su teoría sobre la "economía campesina" y el inicio de una abundante discusión teórica entre "campesinistas" y "descampesinistas" marcarán un momento álgido en los años 70'. Los primeros, que incluían los aportes del propio Chayanov, veían en los actores rurales -básicamente en la unidad económica familiar no asalariada-, una racionalidad económica específica, diferente del modo de producción capitalista, por tanto imposible de subsumirse a la categoría marxista de clase, al no estar orientada por los criterios mercantiles de acumulación y mercantilización, sino por criterios de subsistencia y trabajo-consumo. Sus planteamientos son considerados incluso hoy, como centrales para definir la ruralidad ligada a la "pequeña agricultura". El "ámbito doméstico", nos dice Aguilar, "como unidad básica de producción y de organización social aparece como el elemento desde el que comenzar a señalar la distintividad de los campesinos. Independientemente del tipo de campesinos que estemos hablando la existencia de ese nivel doméstico como el ámbito que se producen relaciones productivas, determinará sus reacciones específicas a procesos de subordinaciones externas" (1996:126).

El autor fue criticado desde distintas corrientes, ya sea descalificando su concepto de "economía campesina", reduciéndolo a "un modo de vida campesino"; o desde la ortodoxia marxista clásica, por considerar el postulado de Chayanov a-histórico y desvinculado de los modos de producción dominantes (capitalismo), a la vez que negador de la evolución social y fomentador del conservadurismo social. En este sentido, otros autores como Roger Bartra (1979) -ligado en un principio a la óptica descampesinista-, Angel Palerm (1976, en Hewitt, 1988) o Meillaseaux (1999), apoyarán directa o indirectamente parte de las tesis del cientista ruso, planteando que la sola articulación con el modo de producción capitalista no explica por sí misma la dinámica de las economías campesinas, que se expresan en la lentitud de su descomposición, en sus mecanismos infinitos de adaptación y en su contumaz persistencia en el mundo contemporáneo. Estas posturas ligadas a las tesis "articulacionistas" (Cfr. Aguilar, 1996) entre modos de producción doméstica y capitalista, serán el marco donde transcurrirán

otros debates dicotómicos y esferas de investigación de la realidad rural, a saber, la de campesinistas v/s descampesinistas¹⁰⁷.

Las posturas campesinistas sugieren que la articulación entre formaciones económicas y modos de producción distintas, como se expresó más arriba, no daría como resultado la desaparición del campesino, básicamente por la "funcionalidad de la economía doméstica para la acumulación capitalista" (Aguilar, 1996:123). Desde la óptica descampesinista se afirma, como es obvio, que el desarrollo del sistema capitalista conducirá inevitablemente a la desaparición de la agricultura campesina y sus actores, los cuales se transformarán más temprano que tarde en proletariado o productores capitalistas. Uno de los autores fundamentales es el mismo Lenin, quien constata la penetración del mercado y la competencia capitalista a través de la agricultura comercial y la descomposición y empobrecimiento campesino por la extensión y desarrollo de las grandes explotaciones sujetas a la ley del valor capitalista (Heynig, 1982).

El contexto que soportará todas estas perspectivas y debates modernizantes y que dota de coherencia a las oposiciones campo/ciudad, se explicarán, en la mayoría de los casos, porque:

"(...) la configuración espacial urbana en el marco del capitalismo significó una serie de infraestructuras asociadas a los procesos de acumulación que lo constituyeron en espacio de consumo. En contraposición, las áreas rurales se organizaron como espacios proveedores de materias primas para consumo directo o para la transformación industrial en la ciudad. Durante muchos años lo rural fue sinónimo de lo agrario, producto del desarrollo de actividades primarias como funciones básicas indiscutibles. Puede decirse entonces que ambos sistemas se articularon de esta manera para dar respuestas a los requerimientos del capitalismo en la etapa fordista. En él las lógicas fundamentales de la organización de la producción industrial repercutieron en el rol que tuvieron otras actividades y otros espacios". (Fernández & Ramos, 2000:5)

2. La desagrarización de lo rural.

Lo destacable es la persistencia en la mayoría de los autores aludidos de una mirada "evolucionista" con respecto al medio rural. Durante gran parte del siglo pasado las ciencias sociales sucumbieron ante la idea moderna de progreso unilineal, que suponía la desaparición de lo rural. Debido a la progresiva urbanización del campo, las críticas que emergieron en las

¹⁰⁷ Este debate, que excede las pretensiones de este capítulo, puede seguirse con más espesor teórico en el contexto mexicano, abordado analíticamente por Hewitt (1988) a partir de los trabajos de Ernest Feder y Roger Bartra.

distinciones rural/urbano explicitan estos supuestos, que no sólo "constatan" sino, "prescriben". Pero sería erróneo generalizar al respecto. Muchos de los científicos sociales de los años 60' sólo "constataron" y no autopercebieron el proceso contradictorio en el que estaban envueltos: por un lado creyeron en la urbanización como proceso civilizatorio y por otro, intentaron reafirmar los valores de los actores rurales, defendiéndolos del cambio. La mayoría marxistas y fuertemente maoistas, creían en el potencial revolucionario del campesino al no estar "confabulado" con el capitalismo. Este momento, lo describe Sevilla-Guzmán con toda intensidad:

"La sociología se lamentaba de que el capitalismo se lanzase a *insertar al campesinado cada vez más dentro de los mecanismos del sistema económico global y a modelar sus explotaciones de acuerdo con sus intereses*" (Sevilla-Guzmán, 1979:240, cursivas mías).

Como plantea Baigorri (1995), se llegó a un momento –último cuarto de siglo-, en el que se estaban planteando los mismos problemas que ocuparon a los clásicos como Marx, Durkheim, Weber, Toënnies o Simmel en el siglo XIX. Por tanto, se estaba en un tiempo en el que se construía una ciencia social rural “apropiada para paliar los efectos de la desamortización decimonónica, pero se hacía con un siglo de retraso, cuando los *campesinos* deseaban incorporarse rápidamente a la modernidad” (1995:6). Es en este momento en que se fracturan definitivamente las definiciones estancas (muchas de ellas disfrazadas de *continuum*), y aparecen nuevas definiciones que intentan reconfigurar la mirada hacia el espacio rural, apoyadas en críticas y planteamientos como estos:

"No hay *sociedad rural* y no hay *economía rural*. Es simplemente nuestra distinción analítica, nuestro mecanismo retórico. Desgraciadamente terminamos siendo víctimas de nuestra propia duplicidad terminológica. Tendemos a ignorar lo que ocurre en la economía y en la sociedad en su conjunto, y cómo afecta al sector rural. Tendemos a pensar el sector rural como una entidad distinta que se puede desarrollar a la vez que se mantiene constante el sector no-rural. Nuestra forma de pensar está falsificada por nuestras propias palabras”. (James Copp, en Newby, Et. Al. , 1981:29).

Así, se irán sucediendo posturas críticas con respecto a las distinciones elaboradas tanto por los clásicos, como por las disciplinas sociales que heredaron sus problemas. Una de ellas es la de Phal, quien ve el intento "culturalista" y reductor de los aportes de Redfield –que enfatizaba el mundo rural como relativamente autocontenido-, una tesis falaz, en lo que corresponde a su construcción teórica, cuestionando más que la ausencia de diferencias en el "comportamiento" entre los actores rurales y urbanos, la demostración de cualquier conexión causal entre lo "rural" y las interacciones sociales ocurridas en este espacio:

"(...) Cualquier intento de vincular modelos de relaciones sociales a ambientes geográficos específicos es un ejercicio singularmente infructuoso" (Phal R. E. en Newby, Et Al. , 1981:44).

Pese a la inflexión conceptual, se siguió (y se sigue) definiendo lo rural -de sobremanera por parte de la acción estatal o de intervenciones operativas en los países "subdesarrollados"- por criterios llamados "objetivos", como los estadísticos, que determinan por variables censales cierto número mínimo de población a partir de la cual una aglomeración se convertiría en urbana. Junto a ello, se suman los típicos criterios de aislamiento, disposición de servicios y ocupación productiva. Esta última, en muchos casos, es definitoria. De hecho, para muchos científicos sociales lo rural puede resumirse en la idea de Newby sobre el "campo" de la sociología rural:

"De hecho la sociología rural podría definirse de forma verosímil como el estudio de aquellos que vivían en una población rural y que estaban dedicados o estrechamente vinculados a la producción de alimentos" (Newby, Et. Al., 1981:45).

El debate -que constituye la matriz de atención disciplinaria de muchas ciencias sociales rurales, de desarrollo y aplicadas-, ha ocupado a un buen número de investigadores, y se ha transformado en el tópico "epistemológico" por excelencia, en la medida que se ha traducido el espacio humano y geográfico rural como una distinción conceptual, muchas veces metateórica, que corporeiza el "objeto" de estudio y justifica la existencia de las ramas del conocimiento que están llamados a indagar y, la mayor de las veces, a intervenir. En este sentido, la sobresofisticación del debate ha venido aparejado no sólo con los cambios estructurales de la sociedad actual, sino también con los "ideacionales". La crítica a la ciencia, ya sea moderna (la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, por ejemplo, o la misma de Orlando Fals-Borda en América Latina); o postmoderna (desde Lyotard a los constructivistas radicales), ha proporcionado un fondo anímico y conceptual que ha convertido al "objeto", con más o menos matices, en una entelequia. Parte de las ciencias sociales, se han visto involucradas en un proceso que ha ido desde la revisitación, la reinención o disolución de sus supuestos epistemológicos fundamentales y cuya influencia se ha colado hasta en lo que parecía menos intocado -por su carácter empírico y técnico-, como las ciencias rurales. Las expresiones de este fenómeno, son diversas, pero la mayoría acusan la impronta de esta llamada *reflexividad*:

"Vivimos en una urbe global, en la que los vacíos cumplen exclusivamente la misma función que, en términos de microurbanismo, cumplieron los parques y las *zonas verdes* en la ciudad industrial. Y la *Sociología Rural es, en lo que a las sociedades avanzadas se refiere, una ideología, en el mejor de los casos una utopía.* (Baigori, 1995:1).

"(...)¿Queremos decir con todo esto que *lo rural* no existe?. Faltan datos empíricos para una afirmación semejante, aunque sí creo factible defender la inutilidad de la separación epistemológica entre lo rural y lo urbano. Si las tesis que venimos desarrollando son acertadas, *lo rural* serían apenas algunos intersticios, fuera de la marcha de la civilización, que quedarían en el interior de lo que denominamos la urbe global". (Ibid., 6).

¿Qué explica este tipo de afirmaciones y en qué contexto se inscribe esta provocación ya clásica de los que niegan lo rural? Con la profundización de los procesos de urbanización rural en el primer mundo, algunos geógrafos franceses comenzaron a hablar de lo "**rururbano**" (Camarero, 1996) para referirse a los espacios mixturados, donde se mezclan las características netamente urbanas con las rurales y se produce la interdependencia de ambos; donde subsiste el "encanto" del campo, pero las formas de vida son predominantemente urbanas, produciéndose la ruralización de lo urbano -la imitación de lo rural por lo urbano-, o exurbanización (Molinero, 1990).

No obstante, y sobre todo en los países más industrializados, estas definiciones están en estrecha relación con una serie de fenómenos más o menos complejos -de acuerdo a la región-, acerca de las características del medio y su relación con la urbe. Algunas de estas transformaciones, pueden resumirse a la luz de Pérez (2001:19) en procesos tales como:

a) Demográficos: como resultado del éxodo masivo en los años sesenta y setenta, tanto en Europa como en América, y el fenómeno de la "contra-urbanización" en algunos países europeos en los años setenta.

b) Económicos: que se originan por el declive de la agricultura y, en algunos países, por la nueva visión que el mundo urbano tiene del medio rural, que ha dado lugar a una mayor diversificación.

c) Institucionales: debido a la descentralización política que pretende dar mayor poder a lo local y lo regional, obviamente con desarrollos desiguales en los distintos países y continentes, y a la supra-nacionalización de la política agraria, de manera especial en la Unión Europea".¹⁰⁸

108 Aquí, se podrían situar otras caracterizaciones actuales, más complejas, como las de Ramos y Romero (1993), que pueden completar el fresco actual sobre los actores sociales que habitan tradicionalmente este espacio:

Ante estas condiciones materiales y, por ende, conceptuales, aparecen soluciones más o menos pragmáticas que, imitando el *continuum* rural urbano, proponen la clasificación más específica de los espacios. Un ejemplo de este esfuerzo lo representan García, Tulla i Pujol y Valdovinos (Barros, 1999). Ellos definen seis categorías: el espacio urbano, el periurbano o áreas urbanas discontinuas, el espacio semiurbano, con usos alternados; el espacio semirural urbanizado, el espacio rural dominado por la actividad agraria pero con algunas influencias urbanas (como por ejemplo las derivadas de la descentralización industrial) y, por último, el espacio rural "marginal". Estas aproximaciones tienen como premisa lo que Camarero (1996), para el caso de España, relaciona con la primera gran ruptura del medio rural y sus teorías, provocadas por la *desruralización del campo* y la aparición de nuevas "ruralidades", o del *neoruralismo*. Vale decir, **lo rural como un medio diversificado, no asociado exclusivamente a la generación de materias primas y cada vez más orientado al sector terciario. Esto explicado por el paso de una actividad agropecuaria de autosubsistencia a otra de mercado.**

La ruralidad "postindustrial", en el decir de Camarero (Op. Cit.), implicaría un proceso de estancamiento de los masivos éxodos del campo a la ciudad, generando saldos neutros -como lo prueba él para España- fundados por la terciarización del medio rural, el deterioro ambiental de las ciudades, los procesos de descentralización y flexibilización de la producción, entre otros. Molinero (Op. Cit., 323 y ss.), para el caso de España, da cuenta de los factores que han incidido en la emergencia de estas "nuevas ruralidades", asignándole un valor crucial en la mutación del campo a: la plurifuncionalidad de las áreas periurbanas ("ciudades dormitorio"; parques industriales, etc.); las residencias secundarias; el turismo rural; los neorurales y la diversificación de los mercados de trabajo en el campo.

-
- Crisis de la producción y orientación: hoy en día el agricultor se debate entre la necesidad de asegurar la manutención de su familia, la competitividad comercial y la diversidad de orientaciones que recibe, lo cual aumenta sus dificultades para la toma de decisiones tanto de tipo productivo como de articulación al mercado.
 - Crisis de población y poblamiento: la población está desmotivada y en la mayoría de las zonas envejecida, aún en los países subdesarrollados. La decadencia de lo rural frente a lo urbano ha propiciado un desprestigio social de las actividades agrícolas, que ocasiona su abandono y dificulta la incorporación y retención de los jóvenes en el campo.
 - Crisis de las formas de gestión tradicionales: el agricultor, habituado a tomar por sí mismo las decisiones sobre qué, cómo y cuánto producir con el simple recurso de la intuición y la imitación, depende ahora más que nunca de las políticas nacionales e internacionales, de las señales del mercado y de la competitividad empresarial.
 - Crisis en el manejo de los recursos ambientales: la deforestación sufrida, la contaminación del suelo, la erosión, el despilfarro y sobreexplotación del agua, la penetración urbana (población e industrias), son problemas cuyo tratamiento y solución sólo se pueden abordar teniendo en cuenta la presencia del agricultor en el medio rural.
 - Crisis de las formas tradicionales de articulación social: el papel jugado por muchas instituciones del mundo rural ha entrado en crisis o ha cambiado en forma significativa, y la búsqueda de las nuevas funciones genera conflictos de competencia y vacíos de poder (Ramos y Romero, 1993: 18-19).

3. La ruralidad virtualizada.

Estos nuevos roles, visibles en el agroturismo, "la segunda residencia", la mecanización de la agricultura, la masificación de la agroindustria y la producción de múltiples productos, provocarán quiebres reconceptualizadores importantes. Así, los que definen lo rural indefectiblemente unido a la actividad agrícola y explican las diferencia rural/ urbano por aquella característica, según estos autores, fallan. Igualmente, las posturas que se sustentan en el aislamiento como factor diferencial -característica de los estudios antropológicos que tendían a asociar localidad con comunidad- y que enfatizaban la autarquía generadora de "culturas propias" en el campo, comienzan a resquebrajarse debido a la proliferación y acceso a los medios de comunicación y el transporte.

Surge lo que se ha convenido en llamar "multilocalidad" o desterritorialización de la cultura: la desvinculación entre identidad y territorio. Es decir, un ciudadano de Lleida, en Cataluña, que guste de los juegos de rol, pasarse algunas horas en el ordenador jugando "Max Payne 2", escuchando música *tecno* o coleccionado tarjetas de llamadas telefónicas, puede tener un sustrato cultural común más cercano con otro de Reumén -en el sur de Chile-, que con su propio vecino, que es el *cap de colla* de una agrupación de *castellers*¹⁰⁹.

Marc Augé (1993, 1996) ha abordado desde la reflexión antropológica los procesos de constitución de "lugares" como un procedimiento simbólico que permite pensar la identidad y que en la "sobremodernidad" -neologismo del autor para describir la contemporaneidad que se caracteriza según él, por la coexistencia de las corrientes de uniformización y particularización cultural bajo la lógica del exceso de información, de imágenes y de individualismo-, estaría enturbiado junto al "otro", a la alteridad cultural. La antropología fue la que más destacó por homologar lugar y cultura; la territorialización de ésta como mecanismo metodológico para poder pensarla, puesto que dotaba al otro diferente de estabilidad: "era lo que convertía la identidad en algo concebible y fácil" (1996:108). En otras palabras y para América Latina, Martín-Barbero lo resume de este modo:

"Esta intensificación de la comunicación, al menos en el sentido de que se ven expuestas a la acción de otras culturas, está trayendo consigo un desconcierto para los antropólogos. Me atrevería a decir que en América Latina los cambios de las culturas tradicionales van mucho más deprisa que los cambios en las

¹⁰⁹ Los *castellers* son agrupaciones dedicadas a realizar exhibiciones y competencias de torres humanas de profundo arraigo en la cultura popular Catalana. El *cap de colla*, en tanto, es la persona que, junto a otras funciones, coordina y da las ordenes para la formación del *castell* (torre) y lidera el equipo.

teorías antropológicas ¡van mucho más deprisa las comunidades que los antropólogos! Estos siguen en gran medida todavía pensando las culturas tradicionales ligadas indisolublemente a un territorio y a un tiempo cíclico, pero esas «islas culturales» a cuya existencia siguen aferrados los antropólogos se hallan en trance de desaparición. Habiendo vivido veintidós años en la ciudad de Cali, que está situada entre el Pacífico, y por ello con densas culturas negras, y el Departamento del Cauca, uno de los más poblados etnias indígenas como los paeces y los guambianos. Y lo que yo he ido «observando» es que los indígenas saben muy bien cuándo visitar al chaman y cuándo tomar antibióticos. De modo que cualquier intento de oponer, por parte del antropólogo, la medicina occidental a la medicina autóctona es soslayado por la sabiduría de las culturas tradicionales y su capacidad de seguir mestizando, hibridando, seguir acabando con las purezas metafísicas de las esencias culturales”. (1999:18).

Este proceso, contradictorio y parcial en América Latina por su todavía importante tasa de ruralidad -aislamiento o territorización cultural reivindicada en el mundo indígena, por ejemplo-, ha sido estudiado desde fines de la de los 80' a partir de la expansión de la industria cultural y los medios de comunicación de masas, cuya penetración ha generado hibridación y adscripciones multiidentitarias en las comunidades/localidades donde ha recaído con más fuerza, lo que indicaría que se ha desdibujado y reconfigurado en algunos espacios rurales esta separación, como plantea Martín-Barbero (1987), Brunner (1988) y García Canclini (1990, 1995, 2000); pero cuyos alcances, creemos, distan mucho de emparentarse con la proliferación radical de los "espacios de anonimato" presentes en el primer mundo, cuestión que retomaremos más adelante.

Desde la geografía estos planteamientos vienen virtiéndose desde la década del los 90'. Massey (1993, 1994) por ejemplo, se opone a la idea de lugar unido al de comunidad, en una suerte de crítica a la fetichización cultural del espacio, como refugio tempo-espacial no problemático que hace del lugar un dador de identidad. A su vez, sociólogos rurales como Francisco Entrena hablan de los efectos "desterritorializadores de la globalización" expresados acentuadamente en la esfera económica. El autor se remite a las últimas tendencias en el agro europeo, donde los crecientemente procesos de producción agroalimentaria suelen desarrollarse al margen del control de los agricultores, en la medida que tienden hacerse más complejos y controlarse por grandes corporaciones transnacionales: "a raíz de su gradual inserción en la sociedad global (...) cada territorio rural concreto ha ido experimentando un paulatino desvanecimiento de los rasgos culturales y socioeconómicos que lo singularizaban como entidad local más o menos cerrada y específica, a la vez que sus habitantes han ido perdiendo, poco a poco, parcelas de autonomía en lo relativo a decidir las normas con las que se organizan productiva y socialmente" (1999:175-176); lo que se expresaría, por ejemplo, en el precio de la tierra, dependiente más de factores externos, como la demanda coyuntural mundial de ciertos productos por parte de determinadas corporaciones

transnacionales, "a cuyas pautas de producción, calidad, envasado y presentación de las mercancías se ven impelidos a adaptarse cada vez más los agricultores" (Op. Cit., 176).

Algunos aportes han fluido desde disciplinas antes poco escuchadas por las "sordas" ciencias sociales rurales. Así y desde el revés, la "nueva antropología urbana de los espacios públicos", por ejemplo, se ha planteado la superación de lo urbano como concepto explicativo y analítico. El antropólogo catalán Manuel Delgado plantea en el *Animal Público* (1999), algunas provocaciones fecundas, que creemos fracturan muchos supuestos sobre lo "actualmente rural" y que, de paso, son la fuente argumental para dotar de otra carga semántica a lo urbano:

"Lo opuesto a lo urbano no es lo rural -como podría parecer-, sino una forma de vida en la que se registra una estricta conjunción entre la morfología espacial y la estructuración de las funciones sociales, y que puede asociarse a su vez al conjunto de fórmulas de vida social basadas en obligaciones rutinarias, una distribución clara de roles y acontecimientos previsibles, fórmulas que suelen agruparse bajo el epígrafe de *tradicionales o premodernas*" (1999: 24).

Los aportes de Delgado, que pueden ser fértiles para esta discusión y que se encuentran contenidos básicamente en el capítulo I de su obra anteriormente citada, proponen al igual que las aproximaciones fenomenológicas y virtualistas que veremos más adelante, que la noción de "lugar" se encuentra asociada, más que a las distinciones rural/urbano como espacio físico, a las distinciones culturales de premodernidad/modernidad, donde las diferencias parten de la asignación de sentido que los actores le otorgan al espacio, cada vez más fugaz; estructurado pero siempre estructurándose, en una negociación acelerada y constante entre cada civilitas. Lectura signada por un diagnóstico postindustrial de lo urbano, sus tipologías están eclipsadas por una disolución del "lugar", sea rural/urbano en la actual condición sobremoderna, extendiéndose los "no lugares" -en el sentido de Augé (1993)- por sobre los "lugares", donde se podrían visualizar las siguientes distinciones socioculturales:

La mayor parte de estos aportes ya tienen sus antecedentes en la actual sociología rural, como en M. Mormont (1990). Para el autor lo rural es una construcción social refundada, toda vez que ya se ha diluido el tipo-ideal reificado que caracterizaba este espacio. Lo que queda son valores, visiones culturales rurales, *estilos de vida que se negocian*. Esta mirada de lo rural como virtual, se articula sólo como espejo para observar la sociedad global (Camarero, 1996), de allí que muchos autores prefieren la dicotomía local/global para abordar el problema (Vgr. Entrena, 1998). En suma, es una mirada que hurga sobre las distinciones generadas por nuestra carga cultural: "Se nos remetemos ao período da Idade Média, o qual

antecede à época em que vivemos, não precisamos refletir para constatar a irrelevância de uma discussão sobre o rural e o urbano para o homem medieval", nos dice Siqueira y Osorio (2001:72).

Sin embargo, el grueso de estas últimas perspectivas teóricas distan mucho de negar radicalmente la ruralidad, tal como lo vimos en las afirmaciones de Baigorri -que por cierto es un ejemplo de lo que plantean muchos futurólogos y prescriptores de la posmodernidad-. Más bien parten del hecho de la superación lugar/identidad, la ocupación productiva como definitoria, etc., y se afirman en la construcción subjetiva del espacio por parte de quienes creen que lo viven. Esta postura, tiene asideros empíricos irrefutables en los "neorurales", que se han construido un espacio rural en oposición a su vida urbana, en un intento de apropiación simbólica, conscientes de la importancia "postproductiva" que adquiere. En este sentido se explicarían los datos que extrajo Camarero en España, donde descubre procesos migratorios multidireccionales a nivel generacional y una revalorización del medio:

"Los jóvenes rurales, aunque contentos con su pueblo, miran a la ciudad, donde hoy se concentran las oportunidades formativas y de empleo. Por el contrario, los habitantes urbanos, a medida que su vida activa se agota se sienten fuertemente atraídos por el medio rural como el marco donde comenzar su vida inactiva" (Camarero, 1996:132).

Para muchos, el espacio rural comienza a ser reocupado y reivindicado por los urbanitas, siendo objeto tanto de consumo ideológico y cultural como de ocio. Esta reconceptualización ideológica del espacio, respondería a cambios globales de índole económica, política y social, cristalizados en la pérdida de calidad de vida percibida y vivida por la población urbana.

Con todo, actualmente los materiales conceptuales que vienen ocupando muchos científicos sociales para la definición del "objeto", están vinculados al constructivismo social. Pese a su relativismo, estas definiciones dejan abiertas múltiples posibilidades definitorias del espacio de acuerdo a las variables particulares en que estos lugares se asientan. Esta "epistemología local", intenta resolver la pluralidad y superposición de realidades en que lo rural se manifiesta, habida cuenta de las combinatorias cada vez menos finitas que comienza a provocar la globalización postindustrial. Así, no es raro encontrar definiciones como ésta: "Lo rural es una construcción social contextualizada en el marco de unas coordenadas temporales y espaciales; es decir, hay muchas manifestaciones de lo rural, cada una de ellas producida en un tiempo y en un espacio territorial determinados que constituyen el ámbito de su construcción y evolución" (Entera, 1998:19).

4. América Latina y Chile: Viejas y Nuevas Ruralidades.

Estas últimas ópticas teóricas se han vinculado a las tradiciones de la investigación rural dificultosa y tardíamente en América Latina, más que por una carencia formativa, por una "porfiada realidad" que manifiesta serias distancias entre los países postindustrializados (donde surgen la mayoría de estas teorías) y los "menos desarrollados"; entre el mundo sobremoderno (gran parte de Europa y Norteamérica) y el híbrido (premoderno/moderno/postmoderno) latinoamericano.

Por largo tiempo las preocupaciones de las ciencias rurales en Latinoamérica estuvieron signadas por una visión desarrollista e indefectiblemente ligadas a una visión de lo rural como un ámbito exclusivamente "agrícola" (y como lo planteáramos en el principio de esta tesis, con un solo actor protagónico: el campesino, hombre y adulto). Sólo a partir de la década de los 90' estas aproximaciones al "lugar" cambian producto de las alteraciones diversas y desiguales en las realidades rurales de los distintos países de América Latina, particularmente del cono sur. Iniciado el siglo XXI, hacen su aparición dos obras sintomáticas (Giarraca, 2001; Gómez, 2002), que bajo el lema de "nueva ruralidad", perfilan distintos contextos y aproximaciones teóricas y empíricas donde la ruralidad contemporánea de esta región (re)aparece y se sustenta.

En un esfuerzo sumario, Gómez (Op. Cit.), revisa, entre otras, las tradiciones y prácticas de investigación llevadas a cabo en algunos países de América Latina en la última década, intentado sistematizar las transformaciones fundamentales acaecidas en el medio rural. En un arqueo teórico y empírico, el autor da cuenta de las investigaciones que han catastrado las alteraciones sufridas tanto en Brasil, Colombia, Perú, Argentina y particularmente Chile, en torno al cotejo entre la ruralidad tradicional y los elementos constitutivos de una "nueva ruralidad", muchos de ellos analizados en el apartado anterior -expresados en la realidad europea- y que para Gómez serían: la diversidad de ocupaciones y situaciones (una pluriactividad productiva no necesariamente ligada a la agricultura); el impacto de la globalización como motor de diversificación productiva; las relaciones de lo rural con lo urbano y la revalorización de lo rural: conservación del patrimonio natural y cultural y la inversión de los flujos migratorios (de la urbe al campo o la retención de la población juvenil en los espacios rurales). Teniendo en cuenta estos referentes (la "vieja" y la "nueva" ruralidad), el autor intenta reconceptualizar lo rural en sus dimensiones actuales.

En parte de sus aproximaciones sumarias, Gómez confiere a la nociones de espacio, ocupación productiva y especificidad cultural (articulación social interna) un peso todavía vigente para delinear el mundo rural en América Latina, sólo condicionado por lo que llama "alcances", o la intensidad de cada una de estas dimensiones. En cuanto a las nociones de espacio el autor mantiene el principio clásico de "baja densidad poblacional" y, en cuanto a ocupación, Gómez amplía el conjunto de rubros a los que el "campo" en Latinoamérica estuvo tradicionalmente asociado, de acuerdo a las últimas transformaciones, donde se ha divorciado parcialmente lo "campesino" de lo rural:

"(...) donde sus habitantes realizan actividades tales como la agricultura, la forestal, la ganadería, la artesanía, establecimientos dedicados a reparaciones, las industrias pequeñas y medianas, la pesca, la minería, la extracción de los recursos naturales y el turismo rural. A su vez, donde se realizan servicios y otras actividades como aquellas relacionadas con la educación, la salud, el gobierno local, el transporte, el comercio y el deporte (...)" (Op. Cit., 200).

En relación a la especificidad sociocultural, el autor traza una caracterización no muy alejada de los científicos sociales clásicos, pero que para el autor son axiales:

"(...) se alude a relaciones personales, o la importancia de la familia, las relaciones afectivas y la importancia de la figura del padre en el medio rural. Ello genera condiciones para que las relaciones personales resulten naturales, otorguen sentido a la identidad con el espacio a que las personas pertenecen y adquiera importancia la memoria rural como expresión de la historia local (...)" (Ibid., 137-138).

"El ámbito de lo rural comprende un tipo particular de relaciones sociales con un componente personal predominante en territorios con una baja densidad de población relativa. Esta relación personal tiene una fuerte base en las relaciones vecinales, con una prolongada presencia y parentesco entre una parte significativa de los habitantes". (Ibid., 201).

En cuantos al alcance de estas condicionantes definitorias de lo rural, el autor considera fundamentales la prolongación que tienen las relaciones personales (propias de la ruralidad) versus las funcionales (propias de la urbe). El grado de profundidad y extensión de cada una de estas relaciones sociales, signarían uno u otro espacio. A ello, Gómez agrega la "integración" tanto a los servicios (educación, salud), como a los mercados (fundamentalmente el laboral), que, como factores vinculantes a la urbe, modelan el tipo de relaciones existentes. Por ello, el autor enfatiza las características del entorno urbano en la que lo rural se conecta, puesto que según su densidad poblacional -entre otras características-, predominarían las relaciones personales propias del mundo rural frente a las funcionales de la urbe. Gómez lo ejemplifica a partir de un estudio de caso realizado por él en las comunas de la región del Maule en Chile:

"Sobre el funcionamiento de los mercados, interesa destacar el mercado laboral. Cabe destacar que los mercados de trabajo urbano y rural tienden a integrarse y a terminar con la segmentación observada en el pasado. Por un lado, se observa el hecho de trabajadores y sus familias viviendo en ciudades y trabajando

en el campo, sea en forma permanente o temporal. Por el otro, el caso de trabajadores y familiares que tienen residencia en lo rural y trabajan en las ciudades. Luego de hacer un análisis de las comunas de la VII Región del Maule, se plantea que, en el caso de las comunas chicas, menores de 25.000 habitantes, se puede esperar un alto grado de integración. En las comunas medias, con menos de 75.000 habitantes, se puede esperar un grado de integración parcial, mientras que en las comunas grandes, una parte de ellas tiene algún grado de integración". (Ibid., 202).

Es por ello, que el autor confiere una importancia capital a la noción de "espacio local" -el municipio, la comuna- como un locus de convergencia entre la urbe y el campo, donde se terminan definiendo el tipo de relaciones sociales de uno u otro mundo. Esto en la medida que en las comunas pequeñas se proyectan y perviven con mayor intensidad el tipo de relaciones personales prototípicas de la ruralidad:

"Se consideran como característicos de lo rural aquellos espacios relativamente pequeños, con largos períodos de tiempo. Por el contrario, se alejan de lo rural aquellos espacios más amplios que consideran períodos breves de tiempo. Ello explica que lo rural significa considerar grupos relativamente pequeños, dentro del ámbito donde las relaciones personales se puedan desarrollar y donde los antecedentes provenientes de la micro historia tiene un peso importante en la vida de las comunidades en la actualidad. Lo urbano es sinónimo de relaciones sociales puramente secundarias e instrumentales, donde predomina lo caduco y lo fútil. (Ibid., 139).

Esto da pie al autor para considerar a lo rural como un reservorio de la identidad en el contexto del proceso de homogeneidad de la cultura y las culturas por medio del mercado. Así llega a expresar: "En definitiva lo rural, a pesar del proceso de globalización en marcha, es una de las condiciones que permite mantener algunos rasgos de identidad frente a las fuerzas globales y homogéneas que se expresan a través de los medios de comunicación, del consumo, etc." (Ibid., 140).

Es necesario, a la luz de estos planteamientos, decantar algunas ideas. Un primer punto ciego lo representa la "construcción occidental y urbana de lo rural", que no sólo diagnostica, sino impone. La mayoría de las conceptualizaciones vertidas a lo largo del desarrollo de las ciencias sociales tienen como eje un marcado metropolitanismo teórico, cuestión que se hace crítica en estos momentos. Esta visión hace, como siempre, que los teóricos construyan su generalización a partir de las señales consideradas "puntas", como la colección de evidencias que demostrarían nuestra condición postmoderna -en el decir de Lyotard-, donde identidad y territorio se divorcian radicalmente. Esto da como resultado los mismos vicios históricos de la teoría social de la modernización: no está claro el límite entre el diagnóstico y el deseo. Las posiciones críticas al diagnóstico postindustrial en América Latina coinciden en reafirmar la identidad/lugar y presentan un cúmulo de evidencias donde se presentan condiciones pre-

modernas/modernas/postmodernas, puras o híbridas, donde lo "rural" no sólo tiene un significado virtual, sino que adquiere un sentido reivindicativo de identidad, ya sea campesina, mestiza, indígena -"profunda"- (Bónfil, 1986) o cristiano-popular (Cousiño, 1991), además de la nacional, "mística" o vacacional, propia de gran parte del mundo "desarrollado". Así, parte del meollo, del fundamento "original" de la llamada "nueva ruralidad", aparece más como una empiria del "norte" que una realidad generalizada del "sur" o, al menos, una condición que se vive con más equilibrio en las sociedades postindustrializadas que en aquellas donde el *bricolage* estructural y cultural presenta una escenografía, un decorado "postmoderno" -agroindustrial, turístico-, soportado en materiales febles, premodernos, parchados y agujereados por el aislamiento, la marginación social, cultural y económica de importantes conglomerados sociales de estos espacios, como lo han demostrado los últimos movimientos sociales en el campo protagonizados en Brasil por *Trabalhadores Rurais Sem Terra* (MST). Por lo demás, las cifras son claras: las sociedades latinoamericanas todavía mantienen la peor distribución de la riqueza en el mundo (BID, 1998)¹¹⁰.

Según el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura, la evolución de la pobreza rural de América Latina y el Caribe muestra que ésta no ha variado mayormente durante la última década: "Aproximadamente dos tercios de la población rural en condiciones de pobreza son pequeños agricultores. El tercio restante lo representan trabajadores sin tierra y grupos étnicos. Un cuarto de la población en condiciones de extrema pobreza es indígena" (Echeverría 1999, en IICA, 2000:9). En efecto, según la CEPAL (1998) la población rural latinoamericana pasó de un 54% de hogares rurales pobres en 1980 a un 58% en 1990, volviendo al 54% en 1997. Las últimas cifras muestran un estancamiento relativo de la pobreza, pero no esconden la elevada incidencia de ésta que sigue siendo muy alta -51%-, comparada con la pobreza urbana -31%- (IICA, Op. Cit.).

Por ello, es de suma importancia saber no sólo de qué se habla, sino también desde dónde se habla. La ilusión postindustrial, la utopía contraurbanizante, aparece más como una ideología sedante, que a través del predicado futuro, generaliza y construye virtualmente las condiciones del bienestar presente. Lo que plantea Pérez en este sentido, nos ilustra esta idea:

¹¹⁰ Según este organismo, en América Latina y el Caribe, un 40% del ingreso nacional va a las manos de el 10% de la población más rica. Mientras tanto, en los países del sudeste asiático, el 5% más rico capta en promedio el 16% del ingreso, y en los países desarrollados el 13%. En el otro extremo de la distribución del ingreso, el 30% más pobre de la población de América Latina y el Caribe recibe tan sólo el 7.5% del ingreso total, menos que en cualquier otra región del mundo (BID, 1998).

"La revalorización de lo rural parte del supuesto de que no sólo existe, sino de que es de suma importancia para la sociedad y la economía en su conjunto. La revalorización más importante sería, entonces, la cultural: la visión de *lo rural como una nueva, aceptable y mejor alternativa de vida*. Es así como se están mirando las cosas en los países industrializados de Europa y en los Estados Unidos. *Algunos países latinoamericanos empiezan a abordar de ese modo la revalorización de lo rural, pero subsisten problemas estructurales y coyunturales que falsean esta interpretación, dándosele una visión más romántica y bucólica*" (2001:25, cursivas mías).

Ante la prédica generadora de realidad postindustrial, en extensas regiones de América Latina lo rural todavía es el "lugar". Aquel espacio que sintetiza las contracciones de la imposición y apropiación (sobre)modernizadora. Muchos de ellos, son lugares radicalmente heterogéneos, que acumulan en sus zanjas los engranajes desvencijados del desarrollismo, los cultivos comunitarios, las empresas agroindustriales o los sitios celebratorios indígenas. Una porción de ellos son "lugares" que se resisten a la "descomposición orgánica", reacomodándose, como hace 50 o 100 años a su "negativo" urbano: abandonándose, sobreplotándose, erosionándose o contaminándose; pero también disfrutándose, cultivándose sostenidamente, recuperándose o rearraigándose: testimonios dulces o agraces de la modernidad en su propia recomposición.

Por otro lado, es iluso pensar que el "lugar" - lo rural- se ha mantenido en América Latina con una identidad inmutable. Lo que al parecer ha sucedido, como Martín-Barbero (1987) y fundamentalmente García Canclini (1990) parecen apuntar en relación a los sedimentos premodernos (indígenas y campesinos), no es una desaparición de lo "eternamente" propio y distinto, sino más bien una recombinação multitemporal y multiidentitaria de la formas de comprender y experimentar la cultura y el espacio por los actores que lo habitan; una combinatoria entre tradición, modernismo cultural y modernización socioeconómica; en suma, una "yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (...) del hispanismo colonial católico, y de las acciones y políticas, educativas y comunicacionales modernas" (Op.Cit, 71).

Más allá de las acciones y políticas educativas, esta yuxtaposición se ha plasmado en una dimensión relativamente ausente en la tradición científica ruralista de la región, cuyo sesgo adultocéntrico y economicista todavía no visualiza con agudeza, a saber, el papel de los medios de comunicación y la industria cultural en la reconfiguración de lo local/rural y la identidad, vehiculizado en su mayor parte por los actores "menores" de este espacio, quienes tanto en su condición de trabajadores migrantes, campesinos, pescadores, recolectores,

proletarizados, o estudiantes, son los principales consumidores **activos**¹¹¹ -aunque diferenciales- de los bienes culturales diseminados por el mercado planetario de lo simbólico. Todo, en un momento en que lo "cosmopolita se democratiza" (García Cancini, 1990:85) y las identidades vinculadas al territorio son teñidas por los entrecruzamientos con los espacios comunicacionales visuales y auditivos; éstos últimos, como se vio en el capítulo 4, axiales para la conformación de la juventud como un agregado sociocultural diferenciado.

El consumo de estos nuevos espacios comunicacionales, acelerado desde la década de los 80' en Chile y en el campo (Fuenzalida, 1985, 1992; Gutiérrez y Munizaga, 1987), claramente desterritorializa la cultura, pero no toda la cultura. Es justamente esta generalización la que ha sido manejada recientemente por autores como Martín-Barbero (1999) de una forma radical y paradójica con sus postulados anteriores (1987) y con la de algunos de sus "compañeros" de perspectiva:

"Por culturas tradicionales entiendo las culturas precolombinas, las culturas negras y en gran medida las culturas campesinas, a las que no llamo rurales pues la oposición entre rural y urbano, que ha sido hace poco otra oposición fundante, y tranquilizante, está sufriendo una transformación radical: más que lo que tiene que ver con la ciudad, lo urbano designa hoy el proceso de inserción de los territorios y las comunidades en lo global, en los procesos de globalización. *De tal manera que lo urbano ya no tiene exterioridad: no hay algo que escape a las lógicas de inscripción en los movimientos de lo global... por más adentro de la selva amazónica que se encuentre. Lo rural en su oposición a lo urbano se desfigura y se desubica por su acelerada exposición a la dinámica tecnológica en el ámbito de la producción y de los medios audiovisuales en el ámbito de la cultura.*

Como nunca a lo largo de la historia occidental, las culturas tradicionales, tanto las culturas indígenas como las culturas negras -en América Latina-, como las culturas campesinas, se ven cada vez más involucradas en procesos de interacción con las otras culturas de la nación y del mundo. Es decir, estas culturas tradicionales que, en gran medida, subsistieron hasta los años 50 por su escasa exposición al proceso de modernización se hallan ahora inmersas en un proceso cada vez más intenso y rápido de «comunicación», de interacción con otras culturas, con las culturas modernas nacionales y también con otras culturas de otras naciones, de otros países e incluso de otras civilizaciones. Es un primer cambio que me parece fundamental: la elación de las culturas tradicionales con las culturas modernas y con otras culturas tradicionales de otras civilizaciones se está intensificando de modo cada vez más fuerte y cada vez más acelerado". (Martín-Barbero, 1999:17, cursivas mías)

Creemos que este proceso si bien está presente, la hibridez como expresión incluyente de la diversidad de mezclas interculturales -como el sincretismo o el mestizaje (García Canclini, 1990:14-15)-, es más definitoria y subsume en América Latina la sola "postmodernidad comunicacional" de la que nos quiere convencer Martín-Barbero en uno de sus últimos

¹¹¹ "Activo" en relación a las "mediaciones", entendidas por Martín Barbero (1987) como el lugar desde dónde se le otorga el significado a la comunicación y se produce el sentido. Bajo esta perspectiva, la comunicación es concebida como un proceso de interacción entre la propuesta proveniente de los medios y el universo cultural del receptor, quien se concibe como sujeto activo, capaz de otorgar nuevos significados a los contenidos a los que está expuesto.

trabajos. En un juego dinámico y fragmentario, lo propio se recombina, se refunda o se mezcla con lo ajeno o con lo propio revitalizado.

Es evidente que si caracterizamos lo rural en base a su especificidad identitaria -un "modo de vida" que se basa ante todo en las intensas relaciones personales y parentales, como parece indicarnos Gómez y otros clásicos-, tenemos que tomar en cuenta las perforaciones que ese modo de vida tiene a partir de una gran porción de bienes culturales transnacionales que circulan en el campo, que subvierten esa especificidad. Pero también debemos poner atención en aquellos recursos culturales que no se borran, que persisten por un control autónomo sobre las decisiones sobre estos elementos culturales (Bónfil Batalla, 1983, 1986). Por ello, **si algo caracteriza lo rural en América Latina, según nuestra percepción, es la lucha constante y desigual (por la obvia expansión de los Medios de Comunicación de Masas, entre otras fuerzas hibridizantes) entre territorialización y desterritorialización identitaria**, que opera en la totalidad de actores que habitan lo rural y que con potencia se visibiliza en las actuales generaciones, donde la industria cultural y las mediaciones se han dejado sentir intensamente en las últimas dos décadas.

5. ¿Ruralidades Juvenilizadas?

Resulta curioso que gran parte del debate sobre nueva/vieja ruralidad en la actualidad, al menos en Chile y América Latina, no consignen a los actores jóvenes como casos -y ejemplos- específicos. Pero más curioso resulta la atención que comienza a despertar este segmento social en la investigaciones sociales en la década de los 80', cuando muchos de los factores más emblemáticos de la "nueva ruralidad" no se presentaban del todo (como la extensión abrupta del transporte y las comunicaciones -urbanización-, los neorurales, las segundas residencias o el turismo rural -terciarización económica-).

Desde las década de los 80' bajo el influjo del Año Internacional de la Juventud en 1985, comienza a aparecer, como se vio, las primeras investigaciones específicas sobre estos actores, que se plantearon las mismas interrogantes que se arrastraron desde el principio: ¿existen como grupo social específico? **Desde este momento, comenzará un proceso simultáneo tanto de visibilización por parte de investigadores, planificadores y técnicos sociales sobre las juventudes rurales, como de los sujetos mismos**, que se expresarán -en el contexto de la "mercantilización del agro" o "modernización" (Gómez y Echeñique, 1988)-,

en torno a la organización del trabajo, en cooperativas de producción y comercialización, en microempresas y otras asociaciones lideradas y compuestas por jóvenes, que reivindicaron -y actualmente reivindican- su condición juvenil. Muchas de ellas fueron auspiciadas desde el propio Estado, como actualmente lo hace en Chile el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) en su programa “Servicio Rural Joven” o la Red Latinoamericana de Juventudes Rurales (RELAJUR), compuesta básicamente por organizaciones de jóvenes involucrados en el desarrollo productivo y fomentadas por el IICA con sede en Uruguay. Esto ha llevado a decir a Rodríguez y Dabezies, que la juventud rural “tiene enormes dificultades para construir las señas de su identidad en el contexto de economías campesinas mientras que sus posibilidades tienden a ser mayores en agriculturas capitalistas” (1991:197).

Un intento sistematizar las distintas realidades en que los/as jóvenes rurales actualmente se encuentran en el cono sur latinoamericano, es el de Luis Caputo. Uno de los aportes del autor es de caracterizar y clasificar a los jóvenes rurales a partir de información socioestadística por criterios productivos. Según Caputo, dentro del cono sur, la juventud rural se dividiría en las siguientes categorías:

Grupo 1 "jóvenes acomodados vinculados al mercado formal de trabajo en cargos de alta calificación": Según su origen social-familiar, la juventud perteneciente a grandes y medianos productores es, sin lugar a dudas, un sector con ventajas educativas y económicas notorias que "tiende a asemejarse a las familias urbanas de medianos y altos ingresos". Se caracterizan por tener una buena calidad de vida, se desempeñan como gerentes o profesionales en los establecimientos agropecuarios de sus familias, incursionan en actividades comerciales y participan activamente en las asociaciones de grandes productores en las que sus padres están asociados.

Grupo 2 "jóvenes de origen rural en proceso de asimilación al contexto urbano": Aquí está presente la juventud con espíritu empresarial, a quien el ajuste macroeconómico ha perjudicado directamente al truncarle toda posibilidad de lograr un salto tecnológico y productivo de manera más o menos autónoma.

Grupo 3 "jóvenes agricultores con disponibilidad de recursos productivos": Todavía, estos jóvenes están logrando, con apoyo familiar, permanecer y trabajar en sus fincas paternas de tamaño medio, a veces cultivan algunas parcelas para beneficio propio; tienen buena disponibilidad de maquinarias, implementos y otros recursos productivos. También, la modernidad los lleva a mirar con interés la vida urbana. Muchos de ellos estudian y/o tienen constantes relaciones con las actividades de las ciudades.

Grupo 4 "jóvenes campesinos descapitalizados, sólo ofertantes de mano de obra". Esta categoría está constituida por el típico joven minifundista quien, sin ser propietario, está habituado al manejo de pequeñas parcelas. Está ligado a las relaciones de trabajo de su pequeña finca familiar, ya sea en actividades productivas o reproductivas. Según los países, a este grupo se lo denomina campesino.

Grupo 5 "jóvenes trabajadores rurales en relación de dependencia extrafamiliar": Cuando las y los jóvenes se ven compelidos a vender su fuerza de trabajo se convierten en jóvenes campesinos semiasalariados, trabajadores rurales, temporeros o boias frías. A partir de la pérdida de su condición de "agricultores" familiares, "las condiciones de vida se deterioran, porque se empobrece la dieta alimenticia familiar, los que quedan en la parcela -niños y ancianos- no reciben atención; el aprendizaje y la educación se deterioran, el menor aprende el oficio de golpe y a la fuerza, la escuela compite con el trabajo por lo que los índices de analfabetismo y deserción escolar son mayores entre estos asalariados que entre los campesinos; se pierde el control sobre el producto y la forma laboral se torna monótona..".

En muchos casos, los jóvenes recorren diferentes mercados de trabajo agropecuario, dependiendo de las ofertas que se presenten en los circuitos migratorios rural-rural: siembra, carpida, cosecha, etc.

Grupo 6 "Jóvenes de origen campesino dedicados a labores terciarias o en el mercado informal de servicios": En esta categoría se encuentra una creciente población de jóvenes itinerantes librados a su propia suerte (de movilidad rural-rural y rural-urbana), con perspectivas laborales siempre cambiantes, de muy precarias condiciones de trabajo y calificación. Los empleos que se les ofrecen tienen una baja productividad". (Caputo, 1994:23-24).

Pese a que los aportes de Caputo son sólo referentes "materiales" que no iluminan el contenido específico de una identidad cultural juvenil, la tipología construida por el autor es un intento global, pero pertinente, para adentrarse a la diversidad económica donde se asienta la juventud rural presente en la mayoría de los países del Cono Sur latinoamericano. Muchos de estos grupos se encontraban presentes en Chile a mediados de la década de los 80', y se han ido acrecentando en estos últimos 15 años, particularmente los grupos finales de la tipología.

En Chile el proceso de "eclosión pública" de las juventudes rurales está estrechamente ligada a los procesos específicos que se vivieron en el campo posterior a la "contrarreforma" agraria llevada a cabo por la dictadura militar. Después de reprimir a las organizaciones campesinas, devolver una importante porción de tierras expropiadas bajo la Unidad Popular - aunque sin restituir el latifundio, prácticamente destruido por las políticas de reforma agraria bajo Frei y Allende-, el gobierno militar comienza una acelerada dinámica neoliberalizadora del agro. Licita predios re-expropiados a asignatarios de la reforma agraria o fiscales a parceleros particulares y vende otros a un grupo de empresas transnacionales que se instalan desde mediados de la década de los 80' en la zona central para producir y exportar frutas (uva de mesa, manzanas, peras, ciruelas y kiwis fundamentalmente).

Aprovechando las múltiples ventajas comparativas, como el clima mediterráneo, la producción de contra-estación en relación a hemisferio norte; la protección fisiosanitaria por la cordillera de los andes, el mar y el desierto, entre otras, se decanta el "complejo agroexportador de la fruta" (Chonchol, 1996). El país se transformó en esta década en el primer país exportador frutícola del hemisferio sur que, incentivado y apoyado legislativa y económicamente por el gobierno, agroindustrializó la mayor parte de las regiones IV, V, Metropolitana, VI y VII, soportado en empresas como Standard Trading, Unifrutti, C.D. Western, SOFRUCO, UNIMARC, David del Curto, etc.

En este contexto, en la zona central del país emerge masivamente un nuevo actor en el campo: los/as temporeros/as. Trabajadores estacionales que sirven a la agroindustria de la

fruta de exportación y que se componen principalmente de "campesinos desplazados de los fundos, exbeneficiarios de la reforma agraria abandonados a su suerte, los que perdieron sus parcelas, los que se vieron obligados a emigrar hacia pueblos o aldeas o hacia ciudades, los miembros de las familias de la pequeña agricultura campesina empobrecida" (Chonchol, 1996: 385). Provenientes en casi un 70% del campo, los/as temporeros/as son asalariados ocasionales explotados, sin seguridad social, ni formas de organización, ni derechos laborales mínimos, situación que se ha mantenido casi intacta hasta el presente.

A partir de esta realidad, comienzan a fraguarse las condiciones que permitieron la visibilidad de los segmentos más jóvenes de temporeros/as que se enrolaron en estas labores. Aunque el fenómeno fue detectado tempranamente (Cfr. Díaz y Durán, 1986), no fue hasta fines de la década de los 90' en que se estudió en forma específica (De la Maza, 1998), debido a la alta incidencia de jóvenes en estas tareas: para el caso de la VI región estudiada por De la Maza, un 42% del total de temporeros eran jóvenes de 15 a 29 años. Aunque la mayor parte provenía de sectores rururbanos (poblaciones entre 2.000 y 10.000 habitantes), un número considerable provenía del medio rural (dos de cada cinco mujeres jóvenes, por ejemplo). La mayoría eran solteros (entre los hombres, un 78%) y cerca de dos de cada cinco temporeras menor de 40 años había sido madre adolescente (tuvo su primer hijo nacido vivo antes de los veinte años)¹¹². En una dinámica de trabajo inestable y estacional (que dura en promedio 4 meses), se producía una baja integración social, puesto que, según, el autor, no estaban organizados, predominaba el sistema de trabajo a destajo (el trato), la discrecionalidad en materia salarial y la informalidad contractual.

Pero más allá de estos datos, De la Maza, indaga, aunque muy parcial y reflejamente, la constitución de identidades juveniles al interior de los/as muchachos/as temporeros/as. Desde el punto de vista del ciclo vital, el autor constata que el ingreso al trabajo temporero se produce antes de los 14 años y en cuanto al uso del tiempo libre De la Maza describe que éste es percibido como muy limitado por la falta de medios materiales y acceso, tanto a la entretención como a alternativas organizadas. La holganza se vive principalmente en el deporte y la relación de amistad y pololeo [noviazgo], agregando el autor, que existe una importante actividad organizada de los jóvenes, pero de modo discontinuo y sin el apoyo del

¹¹² También aparece importante la proporción de estudiantes: sólo dos de cada tres menores de 20 años estudia y apenas uno de cada cinco en el tramo entre 20 y 24 años. La escolaridad promedio de los jóvenes temporeros menores de 25 años es de 8,8 años y uno de cada cuatro jóvenes temporeros no completó la enseñanza media.

mundo adulto. En torno a la "identidad cultural" de las y los jóvenes temporeros el estudio destaca:

"(...) es una identidad en transición, en la cual impactan los procesos de cambio del sector rural, el acelerado crecimiento de las ciudades intermedias y la irrupción de las comunicaciones audiovisuales. *El significado del entorno rural, para residir y para trabajar, es ambiguo. De una parte este es apreciado por su mayor tranquilidad y seguridad. De la otra el entorno rural es considerado como aburrido, falto de oportunidades, como algo que no puede cambiar*". (Op. Cit., 74, cursivas mías).

La ciudad aparece en ellas y ellos con connotaciones contradictorias. Según De la Maza, es el lugar donde 'pasan las cosas' y todo está 'al alcance de la mano', pero se la relaciona con la drogadicción, la delincuencia y la inseguridad, en tanto que sus expectativas futuras revelan "una pauta clara de transición: no se desea perder las ventajas del campo, pero al mismo tiempo quieren escapar de sus limitaciones. O, a la inversa, se mira con atracción las "ventajas" de la ciudad, pero se teme sus problemas" (Op. Cit., 75.). Las proyecciones de futuro, no son realistas, sino moldeadas por los estereotipos de la comunicación masiva y en los jóvenes adultos tienden a ser desesperanzadas. Un alcance importante tiene que ver con las aspiraciones en su entorno inmediato: desearían cambiarlo incorporando diversiones y espacios públicos donde puedan reunirse y desarrollar sus capacidades y habilidades.

Como veremos, las diferencias agroecológicas y culturales tuvieron un importante papel segmentador de las realidades rurales de la zona central con respecto al sur y centro sur de Chile. Para el caso de la región sur, y específicamente de la X región de Los Lagos, el modelo neoliberal impactó fuertemente la economía y cultura campesina (pequeña agricultura), a través de la penetración capitalista de la agricultura comercial, pero lo hizo con intensidad a partir de la década de los 90', con una agroindustria ligada a la pesca (salmonicultura) y el sector forestal (Amtmann, Et. al., 1998), que generó una fuerte destrucción de la producción parcelaria y un empobrecimiento de las economías campesinas tradicionales. Esto obligó al antiguo -y sigue obligando- al campesino a vender su fuerza de trabajo, y abandonar sus tierras, surgiendo, igualmente, una gran cantidad de trabajadores asalariados, tanto permanentes como temporales.

La necesidad de vender la fuerza de trabajo ha provocado una significativa migración inter-rural y hacia la urbe que a la fecha se ha agudizado abruptamente, lo que ha generado a su vez un problema mayor: la sustitución generacional como base para la producción y reproducción ya de la unidad económica campesina básica, la familia y la cultura ligada a estos actores, como lo ha destacado Saavedra (1995). En esta zona geográfica, se evidencian

procesos similares a los detectados por De la Maza, aunque caracterizados por factores específicos, de tipo productivo y geocultural: una población mestiza y mapuche-huilliche importante, un significativo aislamiento y marginación socioeconómica, y lo fundamental: una persistencia de economías campesinas/recolectoras de índole familiar que sustentan, vía la fuerza de trabajo estacional, fundamentalmente joven, a las agroindustrias lecheras, agrícolas, forestales y acuícolas. No obstante, como venimos reiterando, no existen estudios en profundidad sobre las dinámicas identitarias producidas en las y los jóvenes habitantes de este espacio.

El conjunto de estos antecedentes colocan en el centro de la reflexión algo importante; la conflictiva constitución como actores sociales -al menos desde la década de los 80'-, de los y las jóvenes rurales pertenecientes a estas ruralidades "alteradas" (las basadas en economías campesinas o recolectoras). Ello debido, primordialmente, a la proletarianización y el contacto con el medio urbano, pero también y de sobremanera, a la articulación con el mercado, la educación superior, la industria cultural y los medios de comunicación de masas, fundamentales en la juvenalización de la sociedad y la cultura desde la mitad del siglo XX.

Aunque restringido al consumo televisivo y de carácter cuantitativo, el trabajo de Fuenzalida -hasta ahora el único estudio en Chile sobre consumo massmediático por parte de los habitantes rurales y una porción de "jóvenes campesinos"-, señala que los jóvenes rurales son muy sensibles a la vida juvenil urbana exhibida por la TV; la música, las modas, las marcas, etc. La TV, según el autor, accede a mirar lo urbano y permite que el joven campesino adopte modas, comportamientos y consuma productos con los cuales "se urbaniza". Del mismo modo, el medio ofrece maneras de comportarse y un consumo de productos, los cuales permitirían constituir una generación juvenil con menos diferencias entre el joven urbano y el joven rural. Al joven campesino la TV parece ofrecerle, según el autor, "la posibilidad de una 'urbanización con el consumo' de productos juveniles (sin necesidad de abandonar el campo) y modelos ficcionales ante diversos conflictos de la vida afectiva, escolar, familiar o laboral" (Fuenzalida, 1992:144).

El conjunto de estos referentes, en principio, sugieren una condición juvenil similar a la urbano-popular descrita por Weinstein (1985), caracterizada por una moratoria negativa, la que Germán Rama, ya en 1986 para el caso de la juventud rural, describe como "otra forma forzada de juventud", que se origina para el autor "en su imposibilidad de asumir roles adultos dado la desocupación, la subocupación y la falta de tierras y capitales" (1986b:114). Por otra parte, parecen indicar un profundo proceso de "juvenalización" simbólica vía los medios de

comunicación de masas y la industria cultural, aunque sus alcances y modalidades específicas son desconocidos.

El problema es que sólo se dispone del final de una corta historia, que posiblemente sea la síntesis acelerada de los procesos de emergencia del actor juvenil y las culturas juveniles en el medio urbano, pero con intensas particularidades.

En este sentido, los procesos específicos que están involucrados, más que en su constitución como actores sociales (una visibilidad y autonomía al interior de la sociedad mayor), son de enorme interés. Aquellos fenómenos de índole local, que pudieron y pueden generar identidad a escalas menores y en contextos concretos.

Estos problemas, como se vio en un principio, no han sido resueltos. La investigación que emergió a mediados de la década de los 80' fue discontinuada, lo que llevó consigo un enorme vacío para los científicos sociales que retomaron el tema en la década de los 90', fundamentalmente desde perspectivas macroestructurales. Uno de ellos es el citado John Durston, quien diagnostica con acierto el problema que ha atravesado histórica y actualmente la juventud rural latinoamericana:

“La juventud rural es sin duda uno de los sectores socio-demográficos más excluidos de la sociedad civil latinoamericana. El grado extremo de su exclusión se asocia a dos fenómenos propios de su condición de jóvenes rurales: tienen pocos o nulos derechos de voz en la toma de decisiones familiares y comunitarias y de control sobre recursos, por la herencia gerontocrática y patriarcal de las culturas campesinas; y carecen de espacios propiamente juveniles en el campo. A estas dos formas de exclusión propias de la juventud, se les suman otras más generales -como la exclusión que afecta a todas las comunidades rurales en el tercer mundo, la que afecta a los sectores pobres y con poca educación formal. También hay formas particulares de exclusión que afectan a subsectores de la juventud rural, como la indígena y la femenina”. (Durston, 1997:2).

De hecho, pese a su detectada "existencia", el mismo autor plantea que el principal problema que enfrenta la juventud rural en América Latina es su invisibilidad, que sería uno de los aspectos más nefastos de la exclusión social, ya que contribuiría a perpetuarla. Según él, la juventud rural:

“Es casi invisible en muchos institutos nacionales de juventud, por el fuerte sesgo urbano en sus programas para la juventud -programas que en muchos casos son trasladados a las áreas rurales sin adaptación a las realidades específicas de los jóvenes rurales-. Es invisible en la gran mayoría de programas de combate a la pobreza rural, los cuales no suelen tomar en cuenta las diferencias entre participantes por edades -a pesar de que en muchos programas de desarrollo rural la mayoría de los participantes activos y entusiastas son jóvenes con fortalezas y problemas muy diferentes de los de sus mayores-. En tercer lugar, la juventud rural es incluso invisible entre los investigadores sociológicos, casi todos ellos de origen urbano, y entre los cuales hay muy pocos "juvenólogos" especializados en juventud rural”. (Durston 1997:5).

De allí que un esfuerzo fundamental es indagar en profundidad **su existencia sociocultural y no sólo como un grupo demográfico-productivo**. En este sentido, muchas son las preguntas que emergen a partir de una búsqueda primaria que intente (de)construir al sujeto joven rural en su pasado y presente, dando cuenta de su existencia y espesor, en una suerte de "arqueología" pasada y presente de su identidad. Varias son las interrogantes que cobran importancia ¿Se ha forjado una construcción cultural de la juventud en el mundo rural actualmente? ¿Desde cuándo? ¿Son una cultura juvenil como los *skiters* o los *raperos*? ¿Forman *conexiones* generacionales o *unidades* generacionales? ¿Cómo se construyen y construyeron en tanto actores diferenciales en el campo? ¿Qué lo posibilitó? ¿Cuál es la 'piel' de su identidad juvenil? ¿Cuándo se empieza a ser joven en el campo y cuándo se deja de serlo? ¿Con qué 'materiales' socioculturales se forja la identidad juvenil en el ámbito rural? ¿Cómo se vive? ¿Dónde se vive? ¿Cómo se expresa? ¿Qué diferencia tiene su constitución en el tiempo?.

CAPITULO 7.

Juventud, "Juventud Rural" e Identidad.

“Existen dos formas de silenciar el peso de una realidad: reprimiéndola o ignorándola. El hablar de un fenómeno, el exponer su situación, es otorgarle poder. Cabe entonces preguntarse aquí: ¿la carencia de investigaciones sobre los jóvenes en el campo es un simple olvido?”

Leticia Méndez.

1. El Epicentro Teórico de la Invisibilidad Identitaria: Menores, Hijos y Herederos.

Como se apuntó en el capítulo primero de este trabajo, la figura de el y la “joven” en las investigaciones socioculturales centradas en el mundo rural (clásicamente en las economías domésticas campesinas y sociedades precapitalistas), tendió a subsumirse en los dominios de la economía, la familia y, subsidiariamente, en la organización social. Dichos dominios se reflejan claramente en los ámbitos subdisciplinarios que, tradicionalmente, tuvieron como foco de indagación la llamada “clase incómoda” (particularmente la sociología rural y la antropología económica y aplicada). Del conocimiento generado surge una tríada de conceptos que describen, con mayor o menor intensidad, el “rol” de la y el joven en la sociedad rural (o, por extensión, “primitiva”).

A) Menores: Aunque el término sea el más amplio con respecto a la cuestión de las edades en el mundo rural, su uso se fue extendiendo con el fuerte impulso de la antropología funcionalista y, particularmente, con la antropología marxista francesa. Curiosamente, esta última corriente fue la más prolífica en reanalizar y teorizar sobre la relación entre “mayores y menores” en las sociedades precapitalistas (indígenas o campesinas) en transición, disolución o articulación con el capitalismo, fundamentalmente en la década de los 70'. Ello dio cierta continuidad -salvando los matices- a la atención por parte de la antropología clásica sobre la enculturación, la socialización y los ritos de paso.

Obviando aquellas obras cuyo centro de interés se aproxima colateralmente al tema de las edades -como *La Producción de Grandes Hombres...* de Maurice Godelier (1986)-, entre las primeras investigaciones claves de esta revitalización, se cuenta *Antropo-lógicas* (1975) de Georges Balandier, libro que condensa una lúcida y densa reflexión sobre los mayores y

menores en la diversidad cultural, basándose en un amplio inventario etnográfico. Uno de los aportes del autor estriba en argumentar y construir un camino interpretativo global de la edad (como determinante natural y fuente “dada” de la desigualdad) que rige y funciona, primordialmente, al interior del campo de las asociaciones y jerarquías, a contrapelo del sexo (como categoría), que rige el campo de la filiación, la familia y la alianza. En el “edificio social”, colige el autor, “las relaciones de edad, completan las construcción comenzada a partir de las relaciones entre sexos” (Op. cit., 75).

En base a estas premisas, Balandier intenta dar luz al “problema” de la juventud (los “menores” en la sociedad occidental), a partir del conocimiento acumulado por él y diversos antropólogos en las sociedades indígenas africanas, como los estudios compilados por Dénise Paulme (1971) en *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*. Para ello recurre al concepto de “clases de edad” e intenta dar cuenta de la diversidad de respuestas culturales a estas condicionantes naturales, recorriendo un espectro variopinto de soluciones relacionales entre “mayores” y “menores” en las culturas Bwa, Mossi y Lugbara, entre otras. Empeñado en detallar cuidadosamente el funcionamiento de las distintas interacciones entre padres e hijos –“generaciones”, desde el punto de vista genealógico-, asociaciones y clases de edad en el repertorio etnográfico en la que se basa su análisis, su objetivo es configurar un cuadro de regularidades que explican la desigualdad, las jerarquías, las rupturas, los antagonismos, el orden y dinamismo en la sociedad a partir de la dimensión etárea.

Su “provocación” fundamental es la de argumentar que la desigualdad y la dominación “*en sus formas más generales* encuentran en primer lugar su base en las clases sexuales y en las clases de edad” (1975: 93). En su análisis, subraya las fuentes de conflicto entre “mayores y menores” como resultado del reparto de “hembras”, quienes compiten “menos por el acceso sexual de las mujeres que por el acceso social a ellas; pues por ellas, y en particular por la capitalización de los derechos matrimoniales, se hacen y mantienen las combinaciones fundamentales de la sociedad” (Op. Cit., 94). Sus orientaciones y conclusiones son claras: más allá de los modos de producción y sus correspondientes elaboraciones culturales, la edad – como el sexo- es el material primero de toda formación social, siendo “más infraestructurales que las infraestructuras por las cuales el hombre produce su vida social” (Ibid., 108). Por ello, Balandier puede ser considerado como uno de los autores representativos de la visión materialista del lugar de las edades –y por extensión de la “juventud”- aplicados al análisis de las sociedades precapitalistas.

En esta perspectiva, y como Feixa (1999) ha destacado, surge uno de los estudios más conocidos de Bernardi (1985), quien analiza el caso de los masai como modelo de los sistemas culturales basado en las clases de edad. Su trabajo enfatiza la iniciación de los jóvenes como “motor” de las clases de edad (Op. Cit., 333), en la medida que, si bien estas agregaciones duran toda la vida en esta sociedad (niño, joven guerreero, adulto casado, mayor y anciano), el período juvenil cobra una relevancia capital en la medida que se impone, sobre todo en este estadio, una escala de grados a través de los cuales su clase de edad debe pasar.

Por otra parte, en el contexto de resolver críticamente los problemas teóricos derivados de los esquemas conceptuales sobre la descomposición unilineal de los modos de producción no capitalistas (corriente a la que se rotuló como “articulacionista” al calor del debate sobre campesinado, subdesarrollo y colonialismo), surge la obra *Mujeres, graneros y capitales* de Claude Meillassoux (1999 [orig. 1975]). En ella se avivó un incipiente –aunque siempre marginal- debate entre algunos antropólogos sobre los conceptos de clase social y de edad, particularmente en las economías domésticas agrarias. Aunque escueta, la discusión utiliza categorías ampliamente difundidas entre la antropología social británica de inspiración funcionalista y la antropología marxista francesa -con un fuerte fondo empírico africanista-: la díada “mayores y menores” y la de “clases de edad y sexo”.

Centrado en la “función esencial” de la reproducción social (medios de existencia e individuos) y a contrapelo de una porción importante de la antropología funcionalista que focalizó su atención en las manifestaciones institucionales de la reproducción a través del estudio casi exclusivo del parentesco-, Meillassoux emprende un análisis de lo que considera la base de todos los modos de producción (exceptuando el comunista): la economía doméstica (la familia y sus relaciones), tanto en la horda (que explota la tierra como objeto de trabajo), como en la comunidad agrícola (que explota la tierra como medio de trabajo). En este contexto, se inscribe la disputa con Pierre-Philippe Rey sobre el lugar de los distintos agentes en la reproducción de las células productivas, desde los niños y mujeres púberes hasta lo que genéricamente llama “menores”. Bajo esta denominación sitúa el problema de la “explotación” y alienación al interior de las economías domésticas agrarias (caracterizadas por la finalidad de reproducir la comunidad doméstica, multiplicarse y mantener a los agentes posproductivos, los ancianos; al contrario de la horda que solo se orienta a “mantener la vida”). Su tesis es que estos objetivos de la economía doméstica agraria favorecen la explotación de las mujeres -tanto de su trabajo, en la medida que su producto le pertenece a su esposo privándole del estatus de productora, como de procreación, en cuanto los derechos

sobre la descendencia le pertenecen al hombre-, anulando, con ello, la apropiación del trabajo de los hombres entre sí, en cuyo proceso tienen un papel relevante los “menores”.

Por el contrario, los “menores” habían sido descritos en trabajos anteriores de P-P. Rey - entre ellos *Colonialisme, Neocolonialisme et Transition aur capitalismo* (1971) y *Las Alizanzas de Clase* (1976 [orig. 1973]), como el colectivo verdaderamente explotado en las economías domésticas, postulando que entre los “mayores y menores” existe un verdadera relación de clase, siendo los menores explotados por los mayores como productores y como mercancía (intercambio).

Estas afirmaciones dan pie a Meillassoux para proponer, quizás, una de sus tesis económicas historicistas más conspicuas sobre la cuestión: las “clases” (en términos económicos) no pueden reducirse a categorías de edad. El autor se detiene en explicar por qué los “menores” no son una clase explotada, argumentando que Rey no tiene en cuenta la transitoriedad de la categoría en la vida social doméstica:

“En la sociedad doméstica los mayores sólo son tales por haber invertido y restituido su energía en la producción de menores destinados al mismo ciclo de adelantos y restituciones. Sólo se perpetúan cediendo a los menores los medios de reproducción, vele decir una esposa. Así se atenúa simultáneamente la dependencia de los mayores frente a los menores, porque adquieren la posibilidad de convertirse en “padres” y gozar con el tiempo de una autoridad cada vez mayor”. (Op. Cit., 117).

Para Meillassoux, los menores gozan de los mismos privilegios –a la larga- que los mayores, en la medida que usufructúan del producto de las mujeres como madres y, posteriormente, como esposas. Es por ello, plantea el autor, que para colmo de la alienación, la mujer es el instrumento de autoridad de los mayores sobre los menores y el medio de emancipación de éstos últimos. En suma, los menores (siempre masculinos) son más “clientes” de los mayores que sus explotados, y la sola autoridad de los segundos sobre los primeros no crea de por sí una relación de clase.

Lejos de estar cerrado, el debate es reabierto por Terray (1977) estudiando el reino de Gyaman –nordeste de costa de Marfil y Ghana- donde convivían comunidades campesinas de etnia kulango con una aristocracia guerrera de etnia abrón. Para el autor, el carácter transitorio del estatus de explotado económico de los menores por parte de los mayores, no implica la inexistencia de tal hegemonía: “la emancipación progresiva de los jóvenes es un obstáculo para percibir la explotación de que son víctimas” (1977:156). Por ello, Terray insiste en analizar los conflictos entre viejos y jóvenes en términos de relaciones de clase, en la medida

que los primeros detentarían los medios materiales y simbólicos de producción y los segundos, sólo serían la fuerza de trabajo. Para Feixa (1988), el trabajo de Terray pone de manifiesto que la acumulación de recursos en las sociedades sedentarias (africanas) por parte de los viejos, pone a los jóvenes completamente a su merced, a diferencia de las sociedades cazadoras-recolectoras donde los “menores” tienen una importancia crucial en la toma de decisiones productivas y militares.

B) Hijos y Herederos: La atención de la antropología y especialmente de la sociología rural por la figura del y la “joven” ha estado radicalmente asociado al interés prioritario que esta subdisciplina le ha atorgado a la “familia campesina”. Ya por su significación estructural (unidad de producción y consumo), ya por su relevancia cultural (núcleo casi exclusivo de la socialización, la organización y reproducción social), estas subdisciplinas dedicaron varias páginas de sus estudios a describir el papel de los “hijos” en la economía doméstica y su rol como perpetuadores de dichas unidades. Un repaso sistemático por autores clásicos de estos ámbitos académicos, arroja resultados similares: abultados capítulos dedicados a la familia y a los sistemas de herencia, donde las y los jóvenes aparecen semiocultos en las figuras de los “hijos” y “herederos”.

Entre los muchos sociólogos y antropólogos ruralistas, quizás sean Galeski (1977) y Wolf (1975) los autores más representativos de estas coordenadas, sobre todo por su interés científico divulgativo de ofrecer un panorama acabado y riguroso (con una abundante base empírica) de los aspectos axiales del campesinado, donde la “familia” aparece como un eje fundamental. Ensombrecidos, a los “hijos” se les caracteriza como miembros precariamente diferenciados de una “unidad” que globalmente tiene un repertorio de características comunes, entre las cuales se destacan: “1. Es un equipo de producción de una pequeña empresa; 2. Es más autónoma en cuanto a la satisfacción de las necesidades de sus miembros; 3. El ámbito de sus funciones es más amplio y éstas se desempeñan de un modo más permanente. *El individuo por tanto está más profundamente arraigado y subordinado a la familia, mientras que ésta es más solidaria y se opone más eficazmente a la desorganización*” (Galeski, 1977:113-114, cursivas mías)¹¹³. El individuo “sumergido” en la familia extensa

¹¹³ Una descripción amplia –de acuerdo a distintos momentos históricos– puede leerse en Segalen (1992.). La autora resume los rasgos fundamentales que se han estudiado en Europa en torno a la organización de las tareas y los espacios ocupados por sus miembros, particularmente por parte de la mujer y el hombre.

(característica a la que también se le ha llamado “familismo”), es una de las constantes descripciones del mundo rural (particularmente agrario).

Los hijos sólo aparecen en los análisis pormenorizados de la división sexual o generacional del trabajo, cuyas tareas –o trabajos asignados- indican la posición (status) que éstos ocupan en la familia. Sólo a partir de su ubicación productiva –y con un poco de atención- se puede ver reflejado el “estadio” que el vástago ha alcanzado en su madurez social. Además de ver en la familia agraria la “imagen de la autoridad masculina”, Martine Segalen concluye que las jerarquizaciones etáreas tienen aún menos significancia en relación al sujeto femenino, “la mayor parte (...) estaba en el trabajo, confundidas todas las edades, desde la chiquitita hasta la abuela, cada una según sus capacidades y sus fuerzas” (1992:177-179).

Para el conjunto de las ciencias sociales rurales, la figura de los “hijos” adquieren importancia en la medida que éstos garantizan el cuidado posterior de los padres (Rösener, 1990) y, fundamentalmente, porque se transforman en herederos, condición estrechamente ligada, por lo demás, al ciclo de vida de la “familia campesina”. La figura del heredero (en plural y/o femenino, según el sistema de herencia) no siempre concentra la condición traducida de “lo juvenil” para los investigadores, pero indica, a partir de su concomitancia con la posición de hijo, un tipo distinto de actor al interior de la homogénea familia campesina dominada, clásicamente, por el patriarca. El estudio de los sistemas de herencia en la sociedad campesina, ha sido una preocupación constante por parte de la sociología y antropología rural. Las descripciones etnográficas e históricas confieren a los diversos esquemas de sucesión la base de la reproducción social de los agentes y sistemas socioculturales agrarios, determinados ya por el contexto ecológico o por las propias relaciones sociales (básicamente parentales¹¹⁴).

Resulta importante resaltar que a partir de la indagación de dichos esquemas, es posible entrever, por derivación, otros actores cercanos a las y los “jóvenes” de acuerdo a la imagen dominante de su construcción cultural urbano-industrial. Así, por ejemplo, en los sistemas de herencia indivisa descritos por Wolf, aparecen las figuras del “primogénito” o del “ultimogénito”, que describen la transmisión del patrimonio mueble e inmueble al hijo mayor o menor dentro de la familia. El amplio repertorio documental diacrónico que ofrece Segalen (1992) para el caso de los campesinos europeos o el mismo trabajo de Contreras Et. al. (1991)

¹¹⁴ La sociedad agraria tradicional China y su sistema de herencia divisible referido por Wolf (Op. Cit.), es un caso ejemplar, en la medida que sirve para quebrantar cualquiera acumulación de bienes a través de sucesivas generaciones, confiriendo al Estado un poder prebendal monopólico.

para el caso de la Península Ibérica, ilustran notablemente la diversidad de agentes que entran en juego a partir de los esquemas de herencia. Estos se definen entre los “hijos”, básicamente por mecanismos de oposición: herederos v/s desheredados; hijos hombres v/s hijas mujeres; primogénito v/s *segundón*; casados/as v/s soltero/as, etc. No es menester aquí explicitar los diversos esquemas de herencia divisa e indivisa o igualitaria –y sus expresiones intermedias- presentes en la diversidad cultural, pero es interesante constatar que un conjunto importante de investigaciones sobre migración en el mundo rural tienen como base una parte relevante de estos actores: el conjunto de desheredados que emprenden la huida permanente o estacional hacia la ciudad (de allí que Wolf plantea la directa incidencia de la herencia indivisa y el desarrollo industrial por la expulsión de mano de obra). Desde la óptica campesina, la visión sobre este tipo de sucesores es la de representantes de una estrategia para la reproducción y adaptación de la familia campesina a su entorno capitalista (como lo estudió, a partir de la migración por “relevos” Lourdes Arizpe (1980) en México). Sin embargo, estos “hijos”, como se aprecia, rápidamente fueron subsumidos bajo las nociones de “asalariado”, “proletario agrícola”, o lisa y llanamente como “migrantes”.

Indefectiblemente ligado a los sistemas de herencia, tradicionalmente las ciencias sociales rurales han prestado similar preocupación a las estrategias matrimoniales entre los “hijos” y potencialmente “herederos”. Investigaciones etnográficas, históricas y folklóricas sobre la amplia gama de rituales asociados al casamiento “tradicional” no son pocos, aunque la mayor parte se centra en la expresión cultural (la parafernalia del rito de paso), más que en el “lugar” sociocultural ocupado anteriormente por los futuros cónyuges. El vínculo matrimonial entre solteros campesinos ha sido regularmente interpretado como una unión de tipo instrumental y económico (interés), que prioriza la ampliación y conservación del patrimonio de las familias de origen, más que satisfacer las aspiraciones afectivas de los contrayentes (al respecto Jean Louis Flandrin ha planteado serias divergencias para el caso francés¹¹⁵). Nuevamente, la figura que surge bajo la de “futuro casado”, tiene gravitancia en cuanto tensiona y determina las relaciones sociales presentes en la comunidad a través de complejos sistemas de alianzas, cuya piedra de tope es asegurar la existencia de la “explotación agrícola” a partir del repartimiento de tierras (qué padre cederá parte de sus tierras y cuánta se necesitará para asegurar la subsistencia).

¹¹⁵ Existe una valiosa bibliografía sobre la materia proveniente de la antropología histórica e historia de la familia europea. Jean-Louis Flandrin (1975), cuestiona que los matrimonios por “interés” fueran más numerosos que los realizados por “amor” al interior del mundo rural del antiguo régimen francés, planteando que existía una relativa libertad en la elección de pareja, según el tipo de estructura social (más o menos igualitaria).

2. ¿Jóvenes rurales o “campesinos de menos edad”?

El conjunto de estos antecedentes provenientes de algunas de las obras más connotadas y relevantes de las ciencias sociales rurales, construyen al o la “joven” en una entelequia indisolublemente ligada a la producción y reproducción de las economías agrícolas. Estos dominios teóricos y temáticos no son extraños para las ciencias sociales rurales latinoamericanas y chilenas, aunque en la década de los 80’ se ampliarán tanto los focos de interés, como las orientaciones teóricas de indagación.

Como se refiriera anteriormente, el año 1986 Díaz y Durán, realizaron una investigación que se cristalizó en el libro *Los jóvenes del campo chileno, una identidad fragmentada*, donde a través de encuestas y entrevistas semiestructuradas realizadas a jóvenes rurales subordinados de sectores agrícolas aledaños a la región metropolitana, se les intentó caracterizar en torno a los tópicos de la educación y el empleo. En este libro se discute sobre la existencia de una “juventud” propiamente rural. En este pionero esfuerzo los autores logran recuperar incipientemente al joven rural a partir de algunas fuentes documentales, pero no obstante, refuerzan la nomenclatura “hijo” para distinguirlos: "Quizás el vocablo 'hijo' fue uno de los denotativos de aquel grupo de personas que, no siendo niños, eran dependientes de la autoridad paterna y estaban en procesos de alcanzar la adultez” (Op. cit., 16).

Más allá, el objetivo que orientó el estudio de estos investigadores fue diagnosticar a este colectivo en relación a las transformaciones ocurridas en el agro con la implantación del modelo económico neoliberal por parte de la dictadura militar desde 1973. El interés fundamental fue el conocimiento del campesino como productor agrícola, constatando los cambios que éste había sufrido en la década de los 80’ y cómo estos cambios podían estimular o restringir las organizaciones juveniles rurales. Los resultados apuntaron, como fue planteado en sus conclusiones, a la existencia de “un esbozo de una identidad como generación que incluso puede ser compartida por la juventud urbana”. Además, constataron la variabilidad del período juvenil según la pertenencia a determinados segmentos sociales subordinados: proletarios agrícolas, parceleros, minifundistas, campesinos tradicionales o comuneros. Se observó, igualmente, el efecto de la implantación del modelo neoliberal en el sector, a saber, el término de la reforma agraria, la sustitución del trabajo permanente por el

temporal, la fuerte tendencia a la proletarización y a la migración -especialmente en la mujer- y un rol productivo importante (combinado con los estudios) lo que, sin embargo, no influía en la independencia del hogar, al cual estos jóvenes se presentaban fuertemente subordinados.

En una línea similar, la investigación realizada en el sur de Chile (Comuna de los Lagos de la Décima Región) por Amtmann y González (1986) en ese mismo período, da cuenta de un fenómeno inadvertido: sólo un pequeño número de jóvenes rurales encuestados ingresaban al mundo laboral; la mayoría se quedaba sin trabajo en el campo y sin trabajo en la ciudad, lo cual revelaba "(...) un estado de moratoria, en lugar de una integración efectiva a la sociedad" (Ibid.,126); o, lo que es igual, una moratoria forzada debido a la crisis de ajuste estructural que atravesaba el sector.

Desde estos estudios, realizados en las zonas rurales del centro y sur de Chile, han pasado más de 15 años, durante los cuales se ha experimentado la consolidación del modelo económico neoliberal, el fortalecimiento del sector agroindustrial y empresarial y, de sobremanera, la descampesinización hacia abajo (proletarización) y el debilitamiento de amplios sectores agrícolas subordinados (campesinos y pescadores con economías de autosubsistencia). Como lo señala Rojas, los asalariados temporales -en términos absolutos y sólo en el período que va de 1973-1990-, se duplicaron y "su aporte laboral permitió cubrir el 60% de la demanda efectiva de las jornadas en la agricultura nacional" (Rojas, 1993:62).

Aquí conviene detenerse, puesto que estas dos investigaciones se encuentran en la médula de la discusión sobre los antecedentes teóricos que definen la juventud y que explican con más precisión la invisibilidad del segmento juvenil rural y otros de similar naturaleza, como la condición juvenil en el mundo indígena Latinoamericano.

La definición de lo "joven", como he señalado, ha tenido una trayectoria teórica casi siempre divergente, pero ha conservado como soporte referencial la sociedad urbana (ver capítulo uno). El conjunto de estas definiciones han planteado dificultades importantes para distinguir al sujeto joven rural y la discusión entre los investigadores ha puesto en entredicho la pertenencia al mundo juvenil de los sujetos rurales. Por un lado, se apela a determinantes económicas y sociales que harían al "supuesto joven" rural asumir roles adultos rápidamente, debido a sus regímenes de matrimonio más tempranos, ausencia de períodos formativos que extiendan el lapso y una inserción laboral temprana; por tanto el tiempo de moratoria no existiría o se disminuiría considerablemente, no alcanzando a formar un cuerpo social con identidad propia, convirtiéndose los sujetos en "campesinos de menos edad, u obreros de

menos edad”, como se cuestiona en los trabajos de Vio Grossi (1986): “Juventud rural, ¿nuevos actores en el campo?”, en Méndez (1986) “La impertinencia de hablar de juventud rural” o en Kmaid (1988): “Los Jóvenes en el medio rural ¿una cuestión social?”. Durston lo plantea en los siguientes términos:

“Entre algunos investigadores de juventud, la invisibilidad es prácticamente total, al punto de que se preguntan: ‘¿Existe la juventud rural en América Latina?’ Por supuesto, se entiende el por qué de la pregunta: si a los 15 años un joven o una joven rural es jefe de hogar, casado y con hijos, y no estudia sino trabaja para sobrevivir, parece legítimo suponer que su juventud terminó antes de comenzar.” (1997:5).

En 1991, en el *Primer Informe de Juventud de América Latina* (Op. cit.), Rodríguez y Dabezies intentaron sistematizar en uno de los capítulos de la obra (“Juventud rural: marginados en transformación”), los principales resultados que habían arrojado las escasas investigaciones hechas hasta ese momento en la zona. Sus hallazgos transitan los mismos supuestos que sus “fuentes”, llegando a plantear que en la juventud rural latinoamericana se presenta “una difícil identificación como juventud” y por tanto una “infrecuente emergencia como actor” (1991:194), debido a los siguientes fenómenos: un contacto temprano y próximo con el mundo del trabajo; una socialización conflictiva que tiene a la familia como agente fundamental y en la cual la escuela, el mundo del trabajo, el grupo de pares y otros agentes de socialización, tienen una relación secundaria; un período de moratoria de roles más acotados en el tiempo que en el contexto urbano, dada la temprana asunción de roles laborales; la difícil permanencia en el sistema educativo y la temprana formación de familia (Loc. cit.).

En este sentido, una hipótesis a evaluar a la luz de la antropología de la juventud, es la naturaleza diferencial de la constitución del mundo juvenil rural en comparación con el joven urbano, en la medida que los fenómenos de moratoria, socialización, dinámica generacional, etc., adquieren significados distintos en los jóvenes del agro, pero tienen igual ocurrencia: "período de moratoria no siempre con características formativas, menos importancia del agente socializador escuela en relación amigos, la familia y los medios de comunicación, incorporación temprana a las labores productivas, dependencia familiar, etc. pero que pueden generar eventualmente cierta “identidad juvenil” (Díaz y Durán, 1986). En este sentido, lo planteado por Feixa en relación a la definición de la juventud cobra especial relevancia:

“(…) La juventud aparece como una “construcción cultural” relativa en el tiempo y en el espacio. Cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta

transición son enormemente variables. Aunque este proceso tiene una base biológica, lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad: no en todos los sitios significa lo mismo que a las muchachas les crezcan los pechos y a los muchachos el bigote. También los contenidos que se atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites. Ello explica que no todas las sociedades reconozcan un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta. Para que exista juventud, deben existir por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos, y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad” (1999:18).

Lo que revela esta definición para dar cuenta del problema, es que la juventud no es una categoría esencialmente urbana, pero sobre todo, expone las contracciones que enfrenta el sujeto joven rural en su constitución como tal, puesto que su grupo de edad encuentra débiles espacios culturales propiamente juveniles y un período de moratoria o postergación de la asunción de roles adultos diferenciales. Esto, que sería la esencia de la juventud sociocultural, en los “grupos de edad” rural no ha sido percibido por los investigadores, quizás por la falta de indagación y herramientas teóricas o porque estas condicionantes se han asumido sin matices, lo que ha llevado con certeza al estereotipo y a la invisibilidad de estos actores.

No es del todo fácil afirmar dicha constitución identitaria juvenil, puesto que ésta se ve afectada por una evidente tensión: por un lado los medios de comunicación, la escuela y el servicio militar construyen y reafirman una condición juvenil en base a la moratoria y al consumo de bienes simbólicos vehiculizados por el mercado ligado a lo “joven” y, por otro, esta condición se ve dificultada por “la herencia gerontocrática y patriarcal de las culturas campesinas, donde estos actores carecen de espacios propiamente juveniles en el campo” (Durstun, 1997:5).

Igualmente, cabe destacar que los espacios y tiempos para la cristalización de las identidades y culturas juveniles -según la mayoría de las investigaciones y teorizaciones actuales situadas en el mundo urbano-, confieren a la vida cotidiana y al ocio (tiempo libre y relaciones intrageneracionales, por ejemplo) los lugares privilegiados para vivir la juventud (Cfr. Contreras, 1996). Estos intersticios espacio-temporales se asientan precariamente en los espacios rurales subalternos, ya sea por la escasa población juvenil actual (migración temporal inter-rural o urbana en busca de trabajo) o por la ocupación prioritaria como mano de obra familiar en las actividades productivas. Así, muchos de los lugares y tiempos donde estas

condiciones se encuentran dadas, se sitúan fuera de la localidad, bien en los colegios¹¹⁶ -o al menos en la periferia del aula-; el propio trabajo asalariado en otras localidades rurales; los bares y "discotecas" del pueblo; el citado servicio militar, etc. Sin embargo, ubicados en su historicidad, estas condiciones podrían ser otras, en el sentido que es posible la existencia de espacios para vivir la identidad facilitada por comunidades más integradas, producto del menor contacto con la urbe y la capacidad de autosostenimiento económico al margen del mercado.

En este sentido, los referentes históricos y antropológicos evidencian que lo que ha primado para distinguir lo joven de lo "no joven", en parte se guía por concepciones "presentistas" y "etnocéntricas" sobre lo juvenil, dadas por las características sancionadas culturalmente sobre lo que se concibe como joven en el occidente industrial, lo que nos impide hacer visible la alteridad. Es decir, es necesario plantear una distinción importante a la hora de dar cuenta de la emergencia de la "juventud sociocultural". Si el criterio de búsqueda se basa en la generalización temporal, habría que convenir al menos parcialmente, como muchos de los autores anteriormente citados, que los hitos explicativos del surgimiento masivo de una juventud como la conoce el occidente actual, es el resultado de la "máquina a vapor" -la modernidad y la modernización-. Empero, si la perspectiva se detuviese en profundidad en la particularidad, iluminada tanto por la historia como por la diversidad cultural, nos encontraríamos con fenómenos inadvertidos, cuyos contenidos son casi desconocidos por cierta reducción y sesgo urbanizante.

Muchas etnografías que han indagado sobre los ritos de paso o iniciación ilustran, casi todas, el tránsito repentino de niños a adultos, como en las desaparecidas culturas cazadoras-recolectoras Yámanas y Selknam del extremo sur de Chile, a través del "kloketen" (Gusinde, 1986). Pero la "porfiada realidad diversificada" enseña aún más. Si se juzgara con criterios urbanizantes y occidentales la constitución de lo joven en la cultura de los pastores Nuer, - estudiada por Evans-Pritchard (1977)-, se vería igualmente un paso abrupto de la niñez a la adultez, sin distinguir que ésta, como muchas de las culturas africanas tradicionales, se organizaba por grupos de edad, unidades que aglutinan a los varones iniciados en un mismo tiempo y cuya condición era la de guerreros. Lo mismo ocurre entre los Kayapó-Gorotiré de Brasil, donde la mayoría no desea convertirse en adulto y perder los privilegios de guerrero, retrasando la paternidad y la consumación del matrimonio por diversos métodos (Soares,

¹¹⁶ Investigaciones recientes niegan la capacidad de la educación formal de proveer espacios para vivir la identidad juvenil. (Contreras, 1996)

1962). Pero no es necesario recurrir a la "alteridad radical" para dar cuenta de este fenómeno¹¹⁷, sobre todo si nuestro interés se centra en economías domésticas agrarias articuladas con el capitalismo.

En un brillante estudio –“Forjar la juventud en el pueblo” (1996)-, Daniel Fabre describe con gran habilidad etnográfico-histórica los registros identitarios juveniles en un típico pueblo rural de Francia en la década de los 60', posibilitados todos los años por la realización de la Fiesta Mayor del pueblo. En este “rito” que dura tres días, la comunidad adulta ofrece un espacio autónomo de sociabilidad propiamente juvenil, que incluye la preparación de la fiesta, las excursiones a campos cercanos y el disfrute de la misma, como actores protagónicos. Lo destacable es que el autor enfatiza que “la fiesta del pueblo” es, en cierta medida, el antecedente de la expresión juvenil “moderna”; en tanto que allí se sintetizaban los marcadores¹¹⁸ generacionales en un momento anterior a la irrupción industrial.

En directa relación se inscribe un invaluable trabajo anterior de Natalie Zemon Davis (1971) sobre el papel de las sociedades de jóvenes (*Bachelories* o *Abbayes de la jeunesse*) en los carnavales y *charivaris* de la Francia rural del siglo XVI. La autora cuestiona las ideas de P. Ariès de que los europeos no hacían distinción entre la niñez y la adolescencia antes del siglo XVIII y plantea que si bien "las sociedades rurales no estimulaban la posibilidad de explorar identidades alternadas", estos grupos de jóvenes jugaban muchas de las funciones atribuidas a la adolescencia actual (1971:55-57). Referentes similares se vierten en el trabajo de Flandrin (1977), quien analiza las instituciones rituales del “kiltgang” y las “relaciones preconyugales” entre la gente joven del mundo campesino medieval y moderno en Francia, en los que se cuestiona la extendida idea de la “castidad campesina” y la extrema subordinación moral y social de los jóvenes a la familia, cuestiones a las que también Pierre Bourdieu (1962) dedicó un estudio (“Celibato y condición campesina”).

Por otra parte Feixa (1993), en una localidad del Pirineo, detecta la utilización del término "mosso" o "mossa" para referirse a los jóvenes como a los sirvientes, en una suerte de identidad organizada por la soltería, la dependencia y la condición subalterna. Esto implica dos problemas importantes: por un lado alerta sobre la especificidad de la identidad juvenil en

¹¹⁷ Ejemplos en la diversidad cultural precapitalista son múltiples, pero, ciertamente, las etnografías sobre las culturas indígenas africanas han concentrado una viva preocupación sobre la edad como articuladora de la estructura social.

¹¹⁸ El concepto de “marcador” juvenil o generacional, se emplea aquí como una relación dialéctica entre la expresión de pertenencia al mundo juvenil por parte de los actores y las condiciones socioculturales y materiales que permiten dicha manifestación.

el mundo rural -entendida como alteridad-, sobre todo antes de los procesos de modernización intensa, lo que da cuenta de contenidos específicos en los marcadores vitales en estas sociedades y cómo se desarrollaron en el tiempo. Y por otro, muestra los procesos de transformación de los marcadores vitales en las sociedades rurales actuales en acelerado contacto urbano y descomposición, donde la mirada urbana occidental, más que evidenciar, ha sancionado o impuesto la aparición "real" de la juventud. ¿Pero cómo visibilizar teóricamente identidades juveniles que aparecen a primera vista como difusas o inexistentes en comparación a las urbanas? ¿Cómo zafarse del sesgo teórico urbano y de las imágenes juveniles dominantes, que sólo ven en las "subculturas juveniles" las adscripciones identitarias definitorias de lo juvenil?

3. Huellas de identidad, gradaciones de identidad: (re)conceptualizaciones.

Es necesario inscribir este esbozo teórico en un aparato conceptual que ayude a interpretar los fenómenos que se pretenden indagar, reconceptualizando, si es necesario, algunos referentes teóricos anteriores. Se trata, en último término, de reconstruir teóricamente el "objeto" que nos preocupa. No es posible acercarse al problema a partir de dicotomías estancas o generalizaciones abstractas. Es decir, a la luz de la historia y la diversidad sociocultural, no se puede hablar simplifadamente de "jóvenes con o sin juventud", sin referirse al contexto cultural específico de procedencia de los actores aludidos. Tanto P. Ariés (1973) como Balardini (2000b) -por citar un ejemplo actual latinoamericano preocupado por la historicidad de la condición juvenil- caen en la tentación (muy contradictoria en el caso de Ariés) de amplificar, generalizar y sobreponer la concepción juvenil occidental del momento industrial para dar cuenta de la misma en el antiguo régimen, "sociedad tradicional", o precapitalista, donde según Ariés se representaba con dificultad la infancia y la adolescencia. Balardini, por ejemplo, distingue entre un período precapitalista donde existían "jóvenes" pero no "juventud", entendida esta última como un marcador sociocultural específico, con existencia propia. Estos planteamientos generalizantes, que son a estas alturas "sobrentendidos" -agravados en muchos casos por una escasa investigación empírica y relacional-, han minado la posibilidad de hurgar y conectar muchas especificidades divergentes (occidentales y no occidentales) que se anclan en una visión no simplista y realmente plural de la juventud como constructo socio-cultural. Estos sobrentendidos, al parecer, jugaron un papel teórico justificador de la atención privilegiada prestada a las

juventudes de medios urbanos y se encuentran en la mayoría de los autores que condensan la historia y los contenidos específicos de ella, elaborando cuadros "neoevolucionistas" muy parecidos a éste, donde no es difícil ubicar a las sociedades rurales:

Tipología de las relaciones generacionales (Brito, 1996).

MENTALIDAD SOCIAL	CONDICIONES DE VIDA GRADO DE DESARROLLO SOCIAL	RELACIONES GENERACIONALES; SITUACIÓN DE LA JUVENTUD
Tradicional, orientada al pasado	Atrasadas, Poco desarrolladas	Juventud supeditada al adulto. Espacio juvenil reducido, pocas posibilidades de cambio o movilidad. Poca o nula diferenciación generacional. Poder gerontocrático, relaciones autoritarias. Alta valoración del adulto.
Tradicional, ligada al pasado	Desarrolladas, modernas	Alta diferenciación generacional. Espacio juvenil con posibilidades de ampliación. Relaciones generacionales conflictivas. Condiciones propicias para el estallido juvenil.
Moderna, orientada hacia el futuro	Atrasadas, Bajo nivel de desarrollo	Espacio juvenil contrastante, madurez prematura, relevo generacional acelerado. Valoración igualitaria joven-adulto.
Moderna, orientada hacia el futuro	Avanzadas, desarrolladas, modernas	Alta valoración juvenil. Espacio juvenil amplio y diversificado. Culto a la juventud, posibilidad de entendimiento intergeneracional. La juventud como motor del cambio; juventud con expectativas de participación.

Por ello, una distinción fundamental que se propone y que puede dar pie a la interpretación de la obra de muchos autores "urbanos" (tanto de la Escuela de Chicago como la de Birmingham y en cierta medida la de Feixa (1999), como también al estudio de Fabre (1996) y Díaz y Durán (1986), sobre la juventud rural como un aproximación a "otra" juventud), es la diferencia entre el "espesor" de los marcadores de "juventud" que, ofrecidos o impuestos por la sociedad adulta y coordinados por los propios jóvenes, permiten vivir con más o menos intensidad, con más o menos extensión, esta fase. Lo que se quiere diferenciar en el fondo - para distinguir las propiedades y características del marcador-, es fundamentalmente la gradación identitaria juvenil construida históricamente y presente en una comunidad.

Para ello, un primer desplazamiento facilitador para nuestros objetivos es situar la identidad juvenil, no en su acepción sicosocial *Eriksoniana*, centrada en el sí mismo como proceso conflictivo de conformación del individuo adulto, sino en su dimensión sociocultural, es decir como una adscripción esencialmente grupal, posibilitada, construida colectivamente y variable en el tiempo. Como una condición compartida por un grupo de individuos en la

sociedad, que tiene referentes simbólicos comunes, propios o apropiados (estilo, estética y lenguaje), reglas y comportamientos (roles en el grupo mayor y pautas en las relaciones intra e intergeneracionales); producidos por un segmento social en un tiempo variable, facilitados por la sociedad y cultura mayor, que marcan su accionar y pertenencia. Esta condición no es un todo o nada, más bien es un *continuum* (en el sentido de gradación y no como expresión “evolucionista”). Por ello, se intentará recifrar una gradación conceptual que permita distinguir este *continuum*, haciendo valer algunas definiciones teórico-disciplinarias sobre juventud e identidad juvenil, que irían desde su precaria existencia social hasta una autonomía sociocultural mayor.

A) Edad Biológica / Estadio Sicológico: Este par de conceptos refieren a un determinado grupo sociocultural cuyas características se basan en referentes biológicos "objetivos" - fisiológicos observables, como la primera menstruación, el crecimiento del vello, etc.-; o las etapas de maduración sicosocial e individuación, que los diferencian de otros actores. Apuntan más al conjunto de estadios que atraviesa un sujeto en el transcurso de su existencia, independientemente del peso o importancia que tiene cada etapa en el grupo mayor. Son la base donde se pueden distinguir identidades asociadas a clases de edad socioculturales específicas y culturas juveniles, pero no son capaces de dar cuenta de ellas. Se manifiesta con claridad en los ritos de paso o iniciación, donde un sujeto transita de una fase a otra (niñez a adultez), sin poder vivir otros estadios, por tanto el marcador juvenil sólo existe por su negación. Clásicamente, el joven es traducido desde estos *continuum* como "púber" o "adolescente" por parte de la biología y la psicología.

B) Ciclo Vital / Generación / Identidad Generacional. Se entienden estos conceptos contruidos el primero desde la biología y posteriormente utilizado por la antropología clásica; y el segundo y tercero desde la historia y la sociología-; como constructos teóricos que intentan distinguir la existencia social de un determinado sujeto y su correspondiente comportamiento en un momento de su transcurso vital. Revelan una preocupación por la determinación sociocultural de los capitales culturales contenidos en el sujeto en un determinado momento de su existencia, por parte de una "época" estructural u objetiva externa y una subjetiva, y sus correspondientes roles y representaciones asignadas por la sociedad en ese lapso. La idea de generación, como se vio, apela a los sujetos que tienen

similar consciencia histórica y consciencia de pertenecer a una misma cohorte generacional (Mannheim, 1993); que, a su vez, es un "nexo que une biografías comunes" (Feixa, 1999:88). Revelan también a los sujetos que comparten y compartieron una contemporaneidad cronológica; que fueron determinados y determinantes por y para una estructura sociocultural particular en un tiempo dado, que pueden tener o no características comunes y forjar identidad:

Por otra parte, la existencia de una "identidad generacional" posibilitada, según se colige de Mannheim, por una "unidad generacional" (*generationseinheit*) autoconsciente (Ibid., 228), manifiesta un grado de importancia mayor que el grupo le da al marcador juvenil, puesto que los sujetos se reconocen e identifican con los contenidos y referentes asignados por el grupo a ese determinado estadio en la biografía. Supone, por tanto, el paso de una edad biológica a una edad sociocultural. Esta identidad tiene un espesor menor, pero es la base donde se construyen tanto las clases de edad, como las culturas juveniles dentro de un grupo. No obstante, en forma aislada, esta categoría no constituye grupos identitarios específicos por sí misma: Los conceptos de generación e identidad generacional son categorías intermedias, que contienen la simiente donde se fecunda una identidad juvenil con más grosor: las culturas juveniles.

C) Clases de Edad / (Sub)Culturas Juveniles. Estos conceptos ya se centran en una traducción sociocultural de la edad biológica, psicológica y generacional, y remiten a las divisiones socioculturales objetivadas dentro del grupo social en base a atribuciones específicas, definidas por los privilegios, derechos y obligaciones, roles, comportamiento y cosmovisión de los sujetos en relación a otros en un momento temporal particular, incluido el campo de representaciones sobre la misma. Las clases de edad, como concepto antropológico, remiten clásicamente a las culturas precapitalistas o "primitivas" africanas que basaban su organización social en torno al tránsito por determinados períodos etéreos, signados por el nacimiento o los ritos de iniciación de cada clase de edad en un tiempo determinado. Según Balandier (1975), las clases de edad pueden ser definidas por dos tipos principales: las "lineales", formadas por el conjunto de jóvenes considerados capaces de soportar la iniciación a la madurez, cuya denominación cambia cada vez que se supera un grado en la jerarquía (promoción) y desaparece definitivamente con el último de sus miembros; y las del tipo "cíclico", donde "el número de promociones es invariable y se designan con nombres que no varían – aunque vuelvan a intervalos regulares" (Op. Cit., 77). La constitución de una

promoción, según el autor, depende menos de la edad física que de la *edad social*, que se refleja en la agrupación de los hijos de los miembros de una promoción anterior. Ejemplos paradigmáticos del uso del concepto de clases de edad, se encuentran en la obra de Evans-Pritchard sobre los Nuer (1977) [orig. 1940]; en la de Skinner sobre los Mossi (1964), la de Wilson (1967) sobre los Nyakyusas de Tanzania¹¹⁹, en los diversos estudios compilados por Paulme (1971) y, particularmente, el de Bernardi (1985) sobre los Masai.

Por otra parte, el concepto de cultura juvenil, -al que se le ha pluralizado y restado el prefijo “sub” para dar cuenta de la diversidad de respuestas simbólicas juveniles (de clase, de género y cultura) y asignarle un significado alejado del campo semántico de la disfunción, desviación, exclusión, discriminación y degradación que tenía amplia presencia en la sociología estructural-funcionalista de la marginación- se puede definir como:

"(...) La manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre o los espacios intersticiales de la vida institucional. En un sentido restringido designan la aparición de ‘microsociedades juveniles’ con grados significativos de autonomía de las sociedades adultas que se dotan de espacios y tiempos específicos, y que se configuran históricamente en los países occidentales tras la segunda guerra mundial, coincidiendo con grandes procesos de cambio social en el terreno económico, educativo, laboral e ideológico". (Feixa, 1999: 84).

En cierto sentido, la clase de edad supone la existencia de marcadores para referirse a un grupo particular atravesando cierto ciclo vital ("hijo", "mozo", "huaina", "muchacho", "cabro"), pero puede carecer de expresiones identitarias profundas que transformen a esa clase de edad en un grupo social marcadamente diferenciado, más allá de un momento concreto. Ello, por una débil construcción cultural de esta entidad en el seno del grupo social, -ya sea por restricciones en la esfera productiva o reproductiva, o por la falta de espacios y recursos materiales y simbólicos-. El concepto de culturas juveniles, implica una mayor complejidad, densidad y autonomía del marcador de los actores que lo viven con respecto al mundo adulto. Clásicamente, y como referencia paradigmática, serían aquellos jóvenes aglutinados en microsociedades, como las bandas, pandillas o tribus, con estilos “espectaculares” surgidos en las urbes metropolitanas, que corporeizados por la clase, la etnicidad, el territorio y la estética, son creados y recreados por los medios de comunicación masiva y el mercado. Es importante recalcar aquí que estos últimos factores permiten muchas veces que, pese a que la

¹¹⁹ Aunque medianamente desconocida, esta obra nos ilustra sobre el grado de intensidad, desde el punto de vista identitario, con la que pueden operar las clases de edad. La autora describe el funcionamiento de los grupos constituidos en torno a los “poblados de edad”, asociaciones de muchachos nyakyusas que forman una villa con sus homólogos etéreos.

autoafirmación de la condición juvenil se encuentra constreñida desde el punto de vista “material” (no poder vivir la moratoria), se pueda vivir por medio del “mercado de los signos” (Margulis, Op. cit., 15-18; Serrano, 1998:281); un “modo de ser joven” independiente de estas constricciones. Estas distinciones permiten iluminar un poco más la ambigüedad argumental con que los investigadores preocupados por el tema se han manifestado; unos defendiendo la existencia de una identidad juvenil en la alteridad histórico-cultural (como la del mundo rural) y otros, negándola. Posiciones maniqueas que no pueden resolver el interregno y que encuentran su referente más próximo en las dicotomías utilizadas por Ruth Benedict (1938) para referirse a las culturas con "continuidad" -las "primitivas"- donde el paso de niño a adulto es abrupto, en comparación a las sociedades occidentales que asignan un tipo de conducta a cada clase de edad.

Nuestro punto de partida necesita de esta clase de reconceptualizaciones, que puedan hacer aparecer los matices de estas señales identitarias desapercibidas, pero en su justa dimensión. En este sentido, ayuda más una interpretación guiada por el "reloj de arena", el "reloj analógico" y el "digital" a los que se refiere Feixa (1999; 2000b, 2001) como metáfora de la producción sociocultural de la juventud, donde se puede enfatizar la pluralidad cultural de construcciones juveniles en occidente, que muchos de los análisis propuestos por las tradiciones de investigación precedentes que, partiendo de estos mismos supuestos, terminan juzgando de manera presentista y unívoca la condición juvenil. Así, en base a la disquisición anterior, una pregunta significativa que surge, es si se puede hablar de culturas juveniles en la alteridad histórico-cultural, particularmente en el mundo rural. Feixa (1999) plantea que si bien las culturas juveniles se asocian a las metrópolis (Chicago, Londres, París, etc.), sus “orígenes no determinan el destino”, por tanto su difusión “trasciende las divisiones rural/urbano/metropolitano” (1999:96). La condición cultural híbrida, superpuesta, del pastiche, de las sociedades latinoamericanas -premodernas -modernas-postmodernas (García Canclini, 1990, 1995, 2000; Brunner, 1988)- pudiera dar más sentido a esta afirmación, lo que habría que probar empíricamente. Pero más que de su existencia, es necesario dar cuenta de los contenidos de aquellas probables identidades generacionales o culturas juveniles, que nos puedan hablar de su grosor e intensidad.

Las implicancias de estas afirmaciones, obligan a vincular las especificidades culturales locales en relación a las generales y a poder hacer visibles señales de identidad, así como la configuración, alcance y relevancia de éstos en la sociedad latinoamericana y chilena. Consecuentemente, obligan a indagar sobre la teoría sociocultural de la juventud y los

procesos de génesis de marcadores identitarios generacionales como de culturas juveniles. Una búsqueda empírica que se pregunta por los dispositivos socioculturales específicos que permiten vivenciar estos fenómenos identitarios tanto sincrónica como diacrónicamente. Una búsqueda que debe resolver tanto problemas teóricos para un tratamiento interpretativo pertinente, como los de deconstrucción de las identidades generacionales y culturales juveniles, dando cuenta de la inscripción de estos fenómenos en procesos estructurales más amplios, que hicieron y hacen posible la aparición de la "juventud" y otras subagregaciones identitarias juveniles en parte de la región.

CAPITULO 8.

Alcances Epistemológicos y Metodológicos

“Los Baruya no me lo han dicho todo, y fiel a la promesa que les hice, yo no diré todo lo que me han confiado”. (M. Godelier).

1. Síntesis y Preguntas de Investigación.

El análisis teórico e histórico sobre las trayectorias de las identidades juveniles, particularmente las que tocan a las juventudes rurales, me condujo a la elaboración de las siguientes constataciones y proposiciones:

1. Las juventudes rurales se encuentran en un doble interregno: a) Externo: como actores sociales diferenciados ante la sociedad mayor y, de sobremanera, ante las teorías dominantes sobre campesinado, ruralidad y juventud. b) Interno: su débil constitución –a nivel diacrónico y sincrónico- como sujetos identitarios relevantes en sus respectivos espacios geoculturales.

En conjunto, estas determinantes han perpetuado la carencia de investigaciones sistemáticas, sustentadas, fundamentalmente, en una negación apriorística de su condición identitaria juvenil.

2. La condición juvenil y la identidad forjada en torno a ella, como construcción histórica y cultural situada, no es un todo o nada. Es un *continuum*, una gradación. Dicha identidad se desplaza desde su precaria existencia sociocultural (elaboraciones culturales sobre la sola posición biológica -la edad-), hasta adscripciones con una autonomía e intensidad sociocultural mayor, como la generacional o (sub) cultural juvenil.

3. En el contexto chileno, desde la emergencia de los actores juveniles a principios de siglo (hombres, estudiantes y de clases altas y medias urbanas, con una alta visibilidad social), comienza un lento proceso de “democratización” y profundización identitaria. Así, desde mediados de la década de los años 50' –en el contexto desarrollista y modernizador-, se generan no sólo adscripciones generacional-juveniles, sino "culturas juveniles", sobre todo en las clases dominantes y mesocráticas. Sólo a principios de los años 80', producto de las crisis

y ajustes estructurales y en un contexto de represión política, surgirán y se visibilizarán en las ciudades otras identidades juveniles subalternas y omitidas, como las urbano-populares. A éstas se les reconocerá (y se autoreconocerán) simultáneamente, tanto con una identidad generacional, como con una cultura juvenil particular ("esquineros", "volaos", "comprometidos/artesas", etc.).

4. Las juventudes rurales -como sujetos subalternos y omitidos-, teniendo un grado de identidad juvenil específica pre-existente (dada por la soltería, por la condición de "obligados", o "hijos", por ejemplo), no se les reconocerá en la sociedad mayor como actores juveniles diferenciados hasta los procesos de movilidad estacionaria, migración campo-ciudad y modernización agroindustrial (décadas de los 70' y 80'). No obstante, esta visibilidad se basará exclusivamente en marcadores biológicos (demográficos), y será una "producción" reciente, gatillada externamente por la investigación aplicada, los programas de desarrollo rural, la transferencia tecnológica, las reformas educativas y las constataciones y/o prescripciones de una "nueva ruralidad". En este sentido, se constata un abanico complejo de interrogantes y dilemas de investigación que se mueven tanto diacrónicamente como geoculturalmente (región, configuración ecológica, productiva, étnica, etc.) en torno a la construcción sociocultural de la juventud. Estas interrogantes presentan especial relevancia en el mundo rural subalterno (semiasalariados o clásicamente economías campesinas/recolectoras de autosubsistencia), mayoritaria en estos espacios.

5. Este tipo de comunidades, han sido las menos interrogadas en relación a sus conformaciones identitarias juveniles, de sobremanera en el sur de Chile (X región). Las singularidades histórico-sociales de este espacio geocultural (divergentes desde 1850 a 1930 y convergentes desde 1930 hasta la fecha) con respecto al resto del mundo rural chileno; sus particularidades étnicas (mestizos, colonos europeos y chilenos); ambientales y productivas, convierten a la región en un *locus* estratégico de indagación tanto histórica como sincrónica, en la medida que ponen en juego los elementos territoriales y culturales fundamentales tanto de la "vieja" como de la "nueva" ruralidad.

Así, las constataciones que surgieron a partir de la revisión teórica y sociohistórica en el contexto rural latinoamericano y chileno cobraron sentido y se corporeizaron contextualmente en el mundo rural del sur de Chile en las siguientes preguntas de investigación, planteadas a manera de decálogo:

1. ¿Qué tipo de identidades juveniles han existido tanto histórica como sincrónicamente en este espacio geocultural? ¿Étareas? ¿Generacionales? ¿(sub)culturales?
2. ¿Cuáles han sido las determinantes estructurales (productivas) y socioculturales (étnicas, familiares, del mercado juvenil segmentado provenientes de la industrial cultural, etc.) para la conformación de uno u otro tipo de identidad juvenil?
3. ¿Cómo se han construido y experimentado biográficamente estas adscripciones?
4. ¿Cómo incide la posición de género en la construcción y expresión de estas identidades juveniles?
5. ¿Qué dispositivos y elementos socioculturales (comunitarios y extracomunitarios) han posibilitado la construcción de una u otra identidad juvenil a través del tiempo?
6. ¿Cómo se han expresado estas identidades a nivel comunitario y en el contexto de la sociedad mayor?
7. ¿Qué tipo de sujeto social ha sintetizado las figuras identitarias juveniles?
8. ¿Qué papel ha jugado la “nueva ruralidad” (neoruralismo, terciarización, desterritorialización, etc.), en la configuración de las identidades juveniles actuales?
9. ¿Qué rol han jugado las identidades y actores juveniles en el impulso o resistencia a estas alteraciones del mundo rural?
10. ¿Cómo se han articulado históricamente estas identidades juveniles con las surgidas en el mundo urbano del país?

2. Objetivos.

Para resolver estas preguntas me propuse los siguientes objetivos:

- 1) Identificar, describir e interpretar las trayectorias biográficas de sujetos que viven en un Distrito rural del sur de Chile, dando cuenta de su "tránsito juvenil", desde los actores con mayor edad "sociocultural", hasta los que se perciben y autoperciben como jóvenes.
- 2) Describir, interpretar y evaluar los contenidos identitarios juveniles, su intensidad y los procesos de cambio en la construcción de la identidad étnica, generacional o (sub) cultural juvenil.

3) Identificar y describir las diferencias de género en la construcción de cada tipo de conformación identitaria juvenil a través del tiempo.

4) Identificar y describir los hitos biográfico-generacionales de los actores presentes en aquella comunidad rural, reconstruyendo, a partir de cada hito, las principales esferas y referentes de afirmación identitaria juvenil a través del tiempo, tanto en el medio doméstico, como comunitario y extracomunitario (trabajo, ocio y vida cotidiana).

5) Describir, interpretar y exponer etnográficamente, a partir de las diversas expresiones y espacios culturales presentes (medio doméstico, espacios de diversión y holganza, consumo massmediático, escuela, fiestas, torneos, y otras), el cómo son vividos estos marcadores identitarios en la actualidad y evaluar su imbricación con las nuevas definiciones y condiciones de la ruralidad.

6) Identificar y describir los aspectos estructurales y socioculturales de la comunidad en el contexto histórico y geográfico mayor (regional y nacional), y evaluar su impacto en la génesis y contenidos identitarios juveniles en el transcurso de cada generación.

3. Supuestos Epistemológicos.

Para la consecución de estos objetivos, mi estudio se enmarcó dentro de lo que se ha definido como investigación exploratoria-descriptiva, utilizando para ello metodología de tipo cualitativa. Entiendo este tipo de metodología como un proceso activo, sistemático y riguroso de mediación sujeto-objeto, que trabaja preferentemente con información de tipo narrativa y que funciona al interior de un diseño flexible e inductivo (Briones, 1989; Denzin y Lincoln, 1994; Taylor y Bogdan, 1986). Esta metodología sitúa al investigador como un artífice, un creador de estrategias de mediación flexibles y continuas entre sujeto y objeto de investigación (González, 1995b).

Así y consecuentemente, el diseño metodológico pasó por varias fases de elaboración y reelaboración. Una primera versión (2000-2001) fue articulada en los cursos de metodología de la investigación en el contexto del doctorado de antropología social y cultural de la UAB (2000) bajo la supervisión de Aurora González y Aurelio Díaz; otra se cualificó con los aportes de mi profesor guía; en tanto que las últimas dos versiones de este diseño fueron retroalimentadas, corregidas y ampliadas en el curso de la propia investigación documental y de campo -entre los

años 2001 y 2004- a partir de reformulaciones inductivas de los supuestos teóricos, los contenidos elicitados y la experiencia de su puesta a prueba.

En este sentido, la matriz epistemológica desde donde fui elaborando sucesivamente el diseño metodológico y el propio estudio, es tributario tanto de la hermenéutica-fenomenológica, como del constructivismo social y epistemológico (Maturana 1986, 1996; Watzlawick y Krieg, 1996; Berger y Luckmann, 1979; Gadamer 1991; Armstrong 1992)¹²⁰. Más allá de concebir “la realidad” como construida colectivamente (presupuesto teórico-social), sostengo la imposibilidad de una “objetividad trascendental” en el trabajo científico, sino más bien, la posibilidad de una “objetividad negociada” (intersubjetividad) construida tanto por una comunidad de observadores –científicos-, como por los propios sujetos de investigación (presupuesto epistemológico). La implicación que se deriva de este supuesto, es que este estudio no pretende construir conocimiento “verdadero”, sino conocimiento “válido” y productivo: exploración de mayores perspectivas, ampliación de interpretaciones, fertilización de teorías y posibilidades aplicativas.

¹²⁰ El primer autor, a través de los conceptos de "ontologías trascendentales" y "ontologías constitutivas" intenta dar cuenta de dos posiciones epistemológicas opuestas. La primera, ligada al positivismo decimonónico, concibe la relación sujeto/objeto en forma separada, es decir, el sujeto que conoce es independiente del objeto que es conocido; "lo real" es independiente del observador. Esta “realidad”, por tanto, puede ser conocida "objetivamente" a partir del descubrimiento de las leyes que la gobiernan (causalidad). La otra manera de explicar la realidad, según Maturana, es a través de las "ontologías constitutivas", que concibe la relación sujeto/objeto fusionadas: no existe una realidad ajena, separada del sujeto que conoce; por tanto hay tantas realidades como sujetos observantes. Así, para Maturana, no existiría la objetividad trascendental. Lo que haría la ciencia no es más que construir una objetividad consensuada a través de una comunidad de observadores (léase comunidad científica). De este modo, al igual que Berger y Luckmann, plantea que existe una realidad socialmente construida al cual podemos acceder con una objetividad entre paréntesis (entre comillas), que es la objetividad socialmente consensuada. Convergente, aunque no incluyente de esta corriente, se encuentran los planteamientos de Gadamer (1991). Según el autor de *Verdad y Método*, el método científico como productor de una racionalidad objetivante y como criterio último de verdad, debe ser relativizado en la medida que –como la práctica científica positivista- prescinde de la historicidad, es decir, de las condiciones históricas de su enunciación. En este sentido, Geertz (1988) sostiene que los "datos" socioculturales producidos por sujetos (objetos de nuestro estudio) deben ser leídos como "textos". Preguntarse por los significados "objetivos" de éstos es una tarea ilusoria, es decir, no es posible para el lector de aquellos textos trascender sus determinantes culturales e históricas para construir la interpretación “correcta”. Geertz, prendido ciertamente de H-G. Gadamer, descrea del objetivismo y cree que la interpretación de un texto –léase datos o elementos culturales- se basa en un vínculo inseparable entre el significado producido por el texto y la tradición o carga constitutiva que el intérprete moviliza en la interpretación. Así, más que objetividad, se erige el concepto de validez, la que está dada por la inclusividad, la eficacia y la intersubjetividad (Armstrong, 1992). Desde Watzlawick y Krieg, convergen igualmente los planteamientos con lo expuesto. La investigación científica, para los autores, es una observación determinada, que remite inevitablemente a las cualidades del observador y sus interacciones con otros observadores. Lo real, para estos investigadores, se divide entre una realidad de primer orden y una realidad de segundo orden. La primera remite a los objetos con sus propiedades puramente físicas y, la segunda, se asienta en el sentido, el significado y el valor que les atribuimos a la primera. Esta realidad sería el resultado de procesos de comunicación complejos, donde lo que conocemos resulta del observador y no de lo observado, en tanto que es el lenguaje el que genera la noción de objetividad. Así, casi dialogando con Maturana, lo real, para los autores, es aquello que una comunidad suficientemente numerosa -legítima y legitimante- ha acordado definir como real. (1996: 121).

Convergente a estos supuestos, concibo que la tarea del investigador es comprender los elementos constitutivos de la acción social significativa construida colectivamente; es decir y en mi caso, dotar de sentido los discursos, el comportamiento y los escenarios donde se plasma y discurre la identidad juvenil y sus expresiones a través del tiempo. Ello, en este estudio, se tradujo en la siguiente pretensión -y limitación- cognitiva: (re)construir el “qué se dice” (interpretar) en vez de descurrir el “por qué se dice” (explicar)¹²¹.

En esta dirección, concibo la empresa científica interpretativa indisolublemente ligada a “las condiciones históricas de enunciación”. Por ello, creo un deber explicitar que este trabajo no sólo estuvo motivado por una preocupación científica, sino también y, entre otras: ideológica (la consideración negativa de mantener a un colectivo en el anonimato y la exclusión social); ética (el compromiso asumido con la comunidad, mis informantes y la institución donde trabajo); personal (el interés y la necesidad de seguir perfeccionándome académicamente); política (la generación de este tipo conocimiento y su apropiación como transformador de la realidad social); autoral y estética (la capacidad del conocimiento generado de ser transmitido y comunicado eficazmente a una audiencia específica). Estas consideraciones constituyeron un eslabón axial, tanto en la factura de las aproximaciones teóricas y los procedimientos metodológicos, como en las condiciones en que el conocimiento fue generado e interpretado.

¹²¹ Aunque en un primer momento este diseño metodológico se nutrió de algunas “hipótesis de trabajo” o “hipótesis interpretativas”, éstas no tuvieron la pretensión de ser “conjeturas entre variables”. Más bien, estas “hipótesis” me sirvieron, en las etapas iniciales del diseño metodológico para focalizar las dimensiones de indagación específica de mi estudio. Sobre el “explicar” y el “interpretar” en el contexto de la antropología interpretativa existe un debate amplio. Sus pretensiones han sido objeto de una larga cruzada reactiva protagonizada en distintos períodos por Llobera (1997), Reynoso (1997) y Carrithers (1990), entre otros muchos. Una de los aspectos relevantes que ha sido detectado por diversos autores(as) a partir del programa hermenéutico –y teniendo básicamente a C. Geertz como modelo- es su inconsistencia, en cuanto, operando bajo la premisa de preguntar ¿qué dice? -la cultura como texto-, termina respondiendo ¿por qué lo dice? (explicación/causalidad). En este sentido, el autor es un ejemplo paradigmático para proponer el camino de lectura trazado por González Echevarría (2000) cuya tesis, a partir de la obra de este autor y otros “interpretativistas”, es que interpretación y explicación se vinculan de manera indisoluble. En todo caso, el debate excede las pretensiones de estas páginas.

4. Metodología: Historia de Vida de las Identidades Juveniles Rurales.

“¿Vejestorios que recuerdan embobados su juventud? ¡No!”
A. J. P. Taylor

Vistas las constricciones teóricas para abordar los temas neurálgicos de las que se consideran aquellas identidades emergentes, cuestionadas y omitidas, y de las que poco se sabe, como las rurales, se me hizo imprescindible dar cuenta de las limitantes metodológicas para el estudio de las mismas y abrir una salida pertinente que fuese capaz de superar dichos obstáculos. Gran parte de las trabas estaban situadas en la naturaleza misma de las interrogantes, puesto que éstas se anclaban en la subjetividad e intersubjetividad de los sujetos -identidad juvenil como construcción y manifestación colectiva-, que cristalizadas organizacional, simbólica, artística, material o lúdicamente, sólo podían ser observadas en su dimensión sincrónica –etnográfica-, dejando muchos materiales históricos forjadores de la condición juvenil en el olvido. Estos, a nuestro entender, eran los elementos capitales para resolver los cuestionamientos sobre su proceso de formación y corporeización como actores diferenciales en el campo. La solución a este problema comportó la incorporación de un supuesto teórico-metodológico importante, a saber: que estos dispositivos, contenidos y expresiones identitarias no sólo podían ser observadas de forma pertinente en un presente etnográfico, sino también, a través de la indagación y reconstrucción de estos elementos que, decantados en un “macro tiempo” comunitario, se manifiestan en un “micro tiempo” individual: el biográfico.

Sin embargo, al atender las condiciones comunitarias rurales (economías campesinas, pequeñas explotaciones agropecuarias de autosubsistencia) en el sur de Chile, me percaté de una ausencia acusada de fuentes documentales escritas que pudieran iluminar este “micro tiempo”. Esta carencia se extendía a la información estructural básica (demográfica o administrativa) de estas comunidades. Lo mismo ocurre con las prácticas escriturales individuales, casi ausentes; o las referencias de tipo periodístico, signadas por su sensacionalismo, superficialidad o estereotipación del mundo rural. De este modo, la posibilidad de dar cuenta de estas identidades en el tiempo descansaron, preponderantemente, en otro tipo de “documento”: el oral. Así, y a partir de los fundamentos teóricos tanto la “nueva historia” y la “historia oral”, como de sus cruces disciplinarios (analizados en el capítulo 1), esta investigación asumió la (re)construcción de la oralidad como una estrategia

metodológica para acceder a la historicidad de la identidad juvenil. Aunque, las ciencias sociales decimonónicas no sólo han descalificado a los sujetos que se cree no tienen relevancia desde el punto de vista de la “gran historia”, sino que han desconfiado de las fuentes orales por su carácter voluble, poco objetivo y sin fijación ni capacidad de contraste, creo que la oralidad como documento encuentra su legitimidad en la práctica antropológica casi desde sus inicios como disciplina, que la ha considerado, en muchos casos, como las únicas disponibles para dar cuenta de los pueblos ágrafos o aquellos en que la capacidad de registro escrito ha sido nulo o limitado debido a la escasez de recursos culturales para su puesta en práctica y extensión.

Más allá de este debate, me interesa exponer la perspectiva metodológica específica que creí pertinente para salvar algunas de estas constricciones cognitivas y resolver, a través de ella, las preguntas fundamentales contenidas en esta investigación. La metodología de la Historia de Vida ocupada en este estudio, implicó ciertos supuestos que me interesa destacar, más allá de sus ricos y debatidos referentes metodológicos y epistemológicos¹²². Entiendo la Historia de Vida como un recurso metodológico cargado de supuestos epistemológicos y teóricos –una perspectiva-, no siempre convergentes en sus diversas prácticas, pero cuyos pilares están constituidos por un énfasis en la intelección de la subjetividad de los actores desde y con ellos mismos (significados socialmente compartidos, percepciones, vida cotidiana, etc.); por tanto la concibo, fundamentalmente, como la “identidad contada”.

Su “esencia” radica en que no focaliza su atención en las macroestructuras socioculturales que, objetivadas por los sujetos en su acción, se suponen determinantes de la misma; por el contrario, dirige su mirada a la subjetivación de esas macroestructuras en la memoria y la acción social, es decir, explora “las respuestas subjetivas de las objetividades sociales” (De Miguel, 1996:30). Esta particularidad de la historia de vida de invertir el proceso de

¹²² Se hace referencia a la emergencia y debate entre antropólogos, sociólogos e historiadores, que ya desde la historia oral, la historia de vida o relatos de vida, han evidenciado la idea de esta perspectiva como una metodología y “ciencia social renovadora”, con un estatuto científico diferente a la ortodoxia historiadora, que pone el documento escrito como prueba irrefutable de lo “existente” y la objetividad (Cfr. Thompson, 1988; Portelli, 1987; Bertaux, 1993). Es decir, un desplazamiento epistemológico que redundaría en una concepción de ciencia multiparadigmática, no monista metodológicamente. Perspectiva que para algunos tiene efectos prácticos, dada su capacidad transformadora, atenta en develar las contradicciones de clases existentes, revelando contextos de subordinación y dominación, “rescatando los actores anónimos y excluidos por la historia oficial” con la capacidad de revelar la falsa neutralidad de la ciencia, el control del conocimiento de las clases dominantes y la utilización del mismo para la perpetuación de las relaciones de clases (Cfr. Salazar, 1992, Benavides, Et. al. 1987; Portelli, 1987, 1989). Un buen acercamiento comprensivo a la perspectiva biográfica como método, véase en Piña, 1986, Pujadas, 1992, Saltamacchia, 1992. En torno a experiencias investigativas, véase Lulle, Vargas, Et. al., 1998. Una muy buena propuesta de síntesis de las retóricas biográficas escritas utilizadas en las ciencias sociales la ofrece Feixa, 2000a.

comprensión de las configuraciones sociales –que va de la “vida” a las “estructuras” y no al revés- ha sido cuestionada o “celebrada” por diversos autores. Ferraroti (1993) o Portelli (1987), por ejemplo, han enfatizado “la vía de la subjetividad” para reconstruir el alcance de lo “real” en la conciencia de un grupo y de una época. Aunque es obvio, como plantea Bourdieu (1989), que la comprensión de una vida como una serie única y suficiente en sí misma es ilusoria; es decir, no basta para comprender por sí misma ni al sujeto ni a las estructuras sociales del que esa trayectoria forma parte (cuestión relevante, también, para la distinción entre generaciones), creo que esta metodología no pierde por ello su potencialidad heurística. Sin embargo, para ampliar dicha capacidad, necesita superar la ortodoxia unidireccional (la sola vida “explicándose” a sí misma). Debido a ello, entiendo que un aspecto de cualificación metodológica crucial estriba en la atención simultánea, tanto de la vida contada, como su posición en el contexto de la estructura social mayor (contexto), aunque sin perder de vista la finalidad de volver sobre la “vida” y reinterpretarla como estructuras subjetivadas, hechas de “carne y sangre” y reflejo, en última instancia, de “una época, de unas normas sociales y de unos valores esencialmente compartidos con la comunidad de la que el sujeto forma parte” (Pujadas, 1992:44).

La eficacia comprensiva de esta metodología como práctica central en la historia oral (Marinas y Santamarina, 1993) está dada tanto por la capacidad conocer y evaluar los contenidos y transformaciones identitarias en el tiempo (procesos individuales, del grupo primario y del entorno social inmediato), como para recuperar las voces y experiencias “normales y anónimas” (Piña, 1986), sin registro, ocultas y omitidas por su posición subordinada dentro de las condiciones socioestructurales y culturales presentes (cualidad central para nuestro estudio, aunque cautelando la ingenuidad del “optimismo salvífico”). Así, identidades y colectivos (como las de género -mujeres y homosexuales-; las de clase -obreros o sectores populares-, y las étnicas -como los vastos sectores campesinos e indígenas), condenados a estar sumergidos y apartados de todo dispositivo que los fije en la diacronía y sincronía sociocultural, se les incorpora como voces constitutivas y estructurantes de la realidad social, pero además, desde su propia óptica, “recordándoles recordar que tienen historia” (Archila, 1998).

Estas características de la historia de vida como instrumento de reconstrucción de las y los sujetos históricos desde “abajo”, a partir de sus identidades hechas por la experiencia (Sapriza, 1998) y complementado con otras fuentes contextuales –siempre desde el sujeto a la

estructura-, resultó especialmente eficaz para desvelar -y muchas veces revitalizar- estas identidades omitidas y ciertos hechos sociales allanados por la sociedad mayor.

Su imbricación y pertinencia con los referentes teóricos propuestos en el transcurso de este estudio, se basaron en la consideración de esta metodología y su producto como una representación significativa de las cadenas de experiencias del individuo, por tanto, un recurso legítimo para acceder a las trayectorias identitarias socioculturales del mismo. Así, consideré, al igual que otros autores, que identidad y memoria son las caras de una misma moneda:

“Resulta ya un lugar común recordar que la identidad es imposible sin memoria. La identidad es un constructo, se refiere tanto a la sensación de un “yo” permanente que perdura a través del tiempo a pesar de cambios (supuestamente) accidentales (yo soy el mismo en la foto de primera comunión, en la del servicio militar; o en esa otra en la que ya aparezco con el pelo blanco); como la adscripción a una categoría (los conductores con carné tipo B), o al sentimiento de pertenencia a uno u otro grupo (desde comuneros en una comunidad de copropietarios -algo de lo que resulta relativamente fácil desafiarse-hasta Español -lo que resulta mucho más difícil de evitar-). Pero el hecho que la identidad sea un constructo, no la convierte inmediatamente en una entidad meramente imaginada, sino que llega a hacerse real a través de su influencia sobre las acciones que lleva a cabo el individuo biológico que es el sujeto de esa entidad”. (Rosa, Bellelli, Et. al, 2000:42-43)

Según V. de Gaulejac (1999), la historia de vida es la expresión de tres dimensiones esenciales de la identidad: los deseos y angustias inconscientes (dimensión psíquica); la sociedad a la cual pertenece (dimensión individuo-social); y la dimensión existencial que lo caracteriza (dimensión del sujeto). En base a ello y a partir de la suma de referentes teóricos sobre identidad juvenil analizados y apoyándome en otras experiencias de investigación (Feixa, 1990), construí siete dimensiones o ámbitos biográficos en los cuales la identidad juvenil en el mundo rural podía ser explorada diacrónica y sincrónicamente a través de diversas preguntas¹²³:

1) Hábitat y Subsistencia (Entorno Natural; Origen y evolución de la propiedad de la tierra y Ocupación Productiva); 2) Entorno Sociocultural y Territorial (Vivienda y Avíos; Características históricas y socioculturales de la Comunidad y la Urbe); 3) Familia e Identidad Juvenil (Unidad doméstica; Relaciones con la familia nuclear y Construcción de la identidad juvenil en relación a la familia); 4) Sociabilidad, Generación e Identidad Juvenil ((Auto)percepción social de la identidad; Grupos de edad en la Comunidad; Segmentos Juveniles en la comunidad; Entidades Juveniles/ Instituciones de enseñanza); 5) Holganza, Fiestas, Consumo y Apropriación de Bienes Simbólicos Juveniles. (Actividades y Tiempos;

¹²³ Ver instrumentno de recolección de información íntegro en anexo.

Espacios y Bienes); 6) Relaciones Afectivas e Identidad Juvenil. (Relaciones intergeneracionales y Sexualidad); 7) Construcción de la Identidad Adulta. (Auto)percepción social de la identidad adulta; Formalización de las relaciones afectivas; Paternidad/Maternidad y Trabajo y Nuevas Responsabilidades.

Por otra banda, me interesa clarificar, desde un punto de vista técnico-metodológico, el tipo de Historia de Vida ocupada en mi trabajo. Esta ha sido definida de modo diverso (y no pocas veces contradictorio) según múltiples dimensiones, como las metodológicas, representacionales, retóricas, etc. Ciertos autores la dividen en *Life Story* o “relato de vida” y *Life History* o “historia de vida” (Denzin, 1970, en Piña, 1988; Bertaux, 1981). Esto para distinguir la intervención, complementariedad de fuentes y su tratamiento por parte del investigador en el producto (relato). La primera versión (*Life Story*), designa al relato biográfico contado por el sujeto tal cual lo ha vivido; y la segunda, refiere al mismo relato pero complementado por cualquier otro tipo de información documental que contextualice su experiencia biográfica (Pujadas, 1992:13); perspectiva que yo he adoptado en la presente tesis sumando a ella información de tipo observacional, objetual y secundaria (socioestructural).

En base a estos mismos términos distintivos, algunos investigadores confieren al "relato de vida" la característica de ser: a) motivado por el investigador, b) carecer de complementación por otras fuentes y v) restringido sólo a los aspectos relevantes del tema a investigar, "sin agotar las varias facetas de una biografía" (Kofes, 1998:83). A su vez, Piña, reserva el rótulo de “testimonio” al relato biográfico restringido “sólo a los aspectos relevantes del tema a investigar” (1988:33). En mi caso, concebí la Historia de Vida como un relato autobiográfico gatillado y generado por el investigador de forma flexible, que no se agotó en el tema específico de indagación, que fue complementado por otras fuentes y se sometió a un tratamiento interpretativo. A su vez, el producto generado, como expondré más adelante, no tuvo pretensiones de salvaguardar la “objetividad” a través de la pureza representacional. Si no más bien, intentó explicitar textualmente la naturaleza del trabajo hermenéutico en antropología, es decir, como productora de interpretaciones de primer, segundo y tercer orden¹²⁴. Esto se tradujo en la confección de corpus narrativos a partir de distintas técnicas y materiales (entrevistas focalizadas e informales, historias de vida, observaciones, documentos personales y secundarios, objetos, sonoridades, etc.), los que por tanto, tuvieron

¹²⁴ Me refiero a: las propias interpretaciones de los sujetos de su acción social; las interpretaciones hechas por el investigador a partir de esas interpretaciones y, por último, a las “interpretaciones de las interpretaciones” facturadas por parte del investigador -u otro- de las interpretaciones elaboradas por los sujetos.

características y pretensiones interpretativas disímiles: un gran relato polifónico (con interpretaciones de segundo y tercer orden); un grupo de historias de vida presentadas individualmente (interpretaciones de primer y segundo orden) y una trilogía de relatos etnográficos (interpretaciones de segundo orden).

En este sentido, me resulta indispensable exponer algunas consideraciones interpretativas que resultaron de la indagación de las dimensiones operativas que construí para abordar la identidad juvenil en mi escenario de estudio. En primer lugar, a lo largo de los procesos de reconstrucción biográfica, surgieron con notable claridad e interés los recuerdos referidos al tránsito juvenil como un cúmulo de experiencias "ya conscienciadas" –aunque no necesariamente de alta significación en la trayectoria vital de los sujetos-: iniciación laboral, sentimental y sexual; emancipación familiar; formación del hogar; etc. Sin embargo, esta memoria, surgida como marcador de los rumbos, de los giros que explican su identidad pasada, estuvo condicionada decididamente tanto por la identidad actual del sujeto, como por las formas de concebir la identidad juvenil en el presente. Por tanto y ciertamente, se evidenció tal como lo constató Stolcke que “O presente condiciona a memória do passado do mesmo modo como a memória do passado condiciona as percepções e ações no presente” (1986:290)¹²⁵. O lo que es lo mismo: la historia de vida no es “la vida”, es una crónica del pasado desde el presente.

Este hecho –que me obligó a tomar precauciones interpretativas-, resultaron fértiles a la hora de profundizar en las distinciones identitarias juveniles construidas por cada generación. Si bien es cierto que la mayor parte de los informantes definía su propia posición juvenil contrastiva y reflexivamente a partir de los “otros actuales” ocupando, por tanto, las categorías y visiones del presente para exponer su tránsito biográfico juvenil, la operación siempre implicó por parte del sujeto algún tipo de vigilancia con respecto a esta “traducción” de su pasado al presente. Baltasar Triviños, por ejemplo, lo primero que planteó fue: “antes se les decía jóvenes no más. Ahora hay una palabra que dicen, ‘lolo’ [forma urbana para referirse al joven], cosas que llegaron, modernas”. Similar advertencia de Mateo Railaf: (...) “Pero no se les decía 'lolas' no estaba la palabra en ese tiempo, se les mentaba por su nombre no más”. Múltiples relatos se construyeron en base a este juego sincrónico-diacrónico elaborado por los

¹²⁵ Estas constataciones provienen de una investigación llevada a cabo por la autora en Brasil, donde historiza, a partir de la combinación de fuentes orales y escritas, la dialéctica de las relaciones de producción en el cultivo del café y las fuerza de trabajo de hombre y mujeres -como dinámica concreta de transición hacia la agricultura capitalista-, desde mediados del siglo XIX hasta fines del siglo XX. Una dimensión de singular interés metodológico, resulta el capítulo dedicado a indagar la formación de la identidad de los trabajadores, facturado a partir de historias de vida.

propios informantes, lo que me permitió configurar rápidamente las piedras angulares donde diversas identidades a través del tiempo se habían expresado.

En esta dirección, la memoria elicitada no sólo se constituyó como la expresión de una cadena de experiencias condensadas en lo “juvenil”, sino que éstas se entroncaron con la construcción del “sí mismo” en su totalidad. Aunque el producto final (el propio relato) como racionalización gatillada externamente del sí mismo y representación “ante sí de su sí mismo”, fue capaz de concentrar los hitos organizadores de la identidad juvenil, muchos tópicos aparentemente secundarios para la consecución de mis objetivos, se erigieron como facilitadores de la reconstrucción identitaria juvenil, tanto para el propio sujeto, como para mí como investigador. Esto, no obstante, también me obligó a tomar las debidas precauciones metodológicas (gatillar, reconducir y conectar episodios vitales).

Un ejemplo paradigmático de este hecho es la historia de vida de Heraldo González, cuyo tránsito juvenil (de escasa intensidad identitaria), no fue posible elucidarlo sino hasta la construcción íntegra del “sí mismo”; por tanto, abordando y conectando múltiples e inagotables temas. Por ello, para la visibilización de su figura identitaria juvenil en un tiempo y espacio social determinado, fue imprescindible reconstruir un conjunto de experiencias vitales –aparentemente divorciadas de mi foco de investigación-, como sus condiciones de subordinación económica, social y su compromiso y actuación política.

En este sentido, constaté un efecto ligado a la propia factura de la biografía como articuladora y visibilizadora de la identidad: su capacidad “generadora de sujeto”; es decir, no sólo como expresión de la vida de un individuo, sino también como la manifestación de una vida en vías de constituirse al ser contada. En rigor, los efectos de la historia de vida como generadora de sujetos estuvieron contemplados desde un inicio en la elección metodológica. Fui consciente de que “no es el sujeto el que produce la historia de vida, es la historia de vida la que produce al sujeto (...) contar su historia es, en gran parte, hacerla” (Pineau en Correa, 1999:41). A esta dinámica, Bengoa (1999) la denomina “acción cultural”, en la medida en que el proceso de elicitación biográfica, como flujo de discursos sobre la identidad, implica una intervención en las propias autodefiniciones (adscripciones y rechazos) del sujeto. De allí que debe considerarse que un gran número de informantes elucidaron y “sintieron” su propia adscripción juvenil (pasada o presente) a partir de la explicitación reflexiva y dialógica de su decurso vital.

Otro alcance metodológico que me parece importante destacar es la centralidad de la historia de vida en todo mi estudio. A contrapelo del supuesto de que el proceso de decantamiento de la experiencia en la memoria sería un privilegio de los que ya “cursaron su juventud”, por tanto sólo accesible y limitada al mundo adulto -de lo que se deriva la inevitable infertilidad de la Historia de Vida para recomponer identidades juveniles en un presente etnográfico-, mi experiencia reflejó lo opuesto y se tradujo, a lo largo del trabajo de campo, en un menor énfasis en la utilización de técnicas observacionales. En efecto, los “consejos metodológicos” que se han vertido en relación al uso de las historias de vida y que prescriben su aplicación a informantes cuya "edad" asegure la experiencia acumulada y preordenada (ancianos o adultos cuya mayor trayectoria asegure la vivencia y participación en los fenómenos que se estudian), no fueron considerados. Poco a poco me di cuenta que una de las mayores potencialidades de esta metodología estriba en la posibilidad de incorporar a los actores menores (o contruidos socioculturalmente como jóvenes) como sujetos autoobservables, por tanto, con la cualidad de representar las dinámicas comunitarias emergentes en la formación de la identidad juvenil. Es decir, la visualización de la "cocina" del sí mismo y su expresión social.

Más allá de estas consideraciones y en síntesis, creo necesario recalcar que la historia de vida me permitió acceder, fundamentalmente, a las interpretaciones individuales de las experiencias sociales, lo que redundó en permitir la reconstrucción de “vivencias” de (auto) pertenencia, en la medida que se dirigió a la memoria del individuo como manifestación del acervo de experiencias cursadas y conocimiento sedimentado en la acción social pasada y presente; recursos fundamentales para la indagación de la identidad (Lindón, 2000:104). Por último y habida cuenta de la relativa ausencia dentro de las investigaciones canónicas tanto de la recuperación de las identidades juveniles en la (micro)historia, como el uso de esta perspectiva metodológica para su indagación, debo reconocer la aguda influencia de algunas obras para la comprensión de la eficacia iluminativa de la Historia de Vida como método, más allá de mis experiencias de su utilización en estudios anteriores¹²⁶.

Por una parte, la profundización de esta perspectiva como recurso teórico-metodológico en mi estudio se entroncó decididamente con una porción significativa de las obras de Carles Feixa, particularmente su tesis doctoral sobre las culturas juveniles en la ciudad de Lleida

¹²⁶ Ocupé esta metodología en la reconstrucción de la historia local de una comunidad Mapuche-pehuenche en el Alto Bío-Bío y en la recomposición del saber cotidiano sobre eventos ecológicos “desastrosos” en la historia del sur de Chile (González, 1994; 1998a).

(1990) y sus investigaciones biográficas en México (1998). En cuanto a los “efectos” de la metodología y su utilización como práctica de intervención social en el mundo rural, gran parte de mi estudio se nutrió de las experiencias de investigación acumulada desde los años 80’ en torno a la constitución de las mujeres como “sujetos históricos” en el ámbito rural chileno. Dichas experiencias y resultados, que van desde el libro *Historias testimoniales de mujeres en el campo* (Valdés, Montecino, De León y Mack, 1983), hasta los trabajos recientes de Ximena Valdés (1999), desestabilizaron los enfoques con que el mundo rural había sido tratado hasta ahora y demostraron la diversidad de actores en el campo¹²⁷. La Historia de Vida, para muchas de estas autoras, conllevó efectos “subversivos” -de “acción cultural”- y, en ese entendido, su uso se vertebró en el apoyo a la constitución de actores con la memoria como eje del proceso de construcción identitaria. Así, como lo demostraron, el rescate de la memoria individual ayudó a forjar una memoria colectiva que reforzó “la hipótesis del movimiento de mujeres de que un grupo social puede constituirse a través de su memoria” (Op. Cit., 159).

Por último, destaco cuatro obras que abordan –total o parcialmente- el tránsito juvenil y que, en conjunto, me permitieron no sólo obtener una valiosa perspectiva intercultural sobre la conformaciones identitarias juveniles en el tiempo y el espacio, sino también, adentrarme en algunas estrategias retóricas para la representación biográfica: *Juan Pérez Jolote* (1952) de Ricardo Pozas; *Vida de un Araucano. El estudiante mapuche L.A. en Santiago de Chile en 1959* (1960) de Carlos Munizaga; *Biografía de un Cimarrón* (1968) de Miguel Barnet; y *A tumba abierta. Autobiografía de un Grifota* (1983) de Oriol Romaní.

¹²⁷ Esto es palpable en las vivencias diferenciales a que se vieron sujetas las mujeres en los procesos de cambio que involucró al agro chileno entre los años 60’ y 70’ (reforma agraria y contrarreforma) y cómo éstas decodificaron un proceso aparentemente liderado –y fijado en la historia- sólo por los “jefes de explotación”. Asimismo, algunos estudios han generado fuentes para comprender oficios de mujeres rurales (como las loceras) a lo largo del siglo XX, cuya presencia había sido invisible (Valdés y Matta, 1988).

5. Estrategias de Investigación.

5.1 Estudio de caso.

Para dar cuenta de mis objetivos opté por la elección del Distrito rural-costero de Chaihuín como un caso “ejemplar” (Coller, 2000)¹²⁸ dentro del universo del que pretendí dar cuenta: comunidades rurales mestizas, dedicadas históricamente a la pequeña agricultura, la recolección o el trabajo forestal semiasalariado y sometida a las transformaciones estructurales del conjunto del mundo rural de la región y el país desde, al menos, principios del siglo XX. Sin embargo, la elección de este caso no siguió la lógica de la representatividad estadística, como habitualmente ocurre con este tipo de casos -llamado también “genéricos” (Foster, 1974b)-. Más bien, su elección fue “dirigida” (Briones, 1989), es decir, estuvo motivada por su representatividad “analítica” (Coller, Op. Cit.): su pertinencia para abordar el tipo de discusión teórica que pretendía dilucidar con su análisis (retroalimentar las teorías sobre identidad juvenil y generar conocimiento sobre colectivos juveniles poco explorados en Chile y en el propio mundo rural).

En esta dirección, las conclusiones a las que arribo a partir de su estudio, “no pueden extrapolarse a un universo, sino al conjunto de teorías al que el caso se dirige” (Coller, 2000: 56). Sin embargo, la extrapolación –o más certeramente, la generalización-, también la entiendo, al interior de mi diseño metodológico, como "un proceso subjetivo que busca equivalencia o semejanzas entre el caso estudiado y otros casos, de acuerdo a las experiencias y vivencias de la persona que hace esa tarea" (Briones 1989: 126).

Aunque en muchos aspectos el caso elegido es ejemplar por su “excepcionalidad”, es decir, por su carácter único y escaso (Coller, Op. Cit.) debido a las características histórico-productivas de la Comuna donde se asienta y a sus propias particularidades “microhistóricas”, como el impacto de la industria acerera, el maremoto de 1960 o el establecimiento de una escuela de guerrillas, entre otras (ver capítulo 9); éste es, en última instancia, ejemplar por su carácter “típico” (Coller, 2000:35), en la medida que reúne las condiciones estructurales y socioculturales de la población que pretendí dar cuenta en relación al contexto rural de la región.

Sin embargo, me parece inadecuado soslayar la implicación personal en la elección del caso, sobre todo en mi visión de la práctica antropológica. El conocimiento previo de la Comuna y

¹²⁸ Este “ilustra acerca de una característica que se encuentra en otros casos y que al investigador le interesa dar cuenta” (Coller, 2000:34). “La representatividad analítica implica que el caso es apropiado para el tipo de discusión teórica que se quiere dilucidar con su análisis. Las conclusiones a las que se llegue no se pueden extrapolar a un universo, sino al conjunto de teorías al que el caso se dirige” (Op. Cit., 56)

parte del Distrito (mi caso de estudio), fragmentos de su historia y mi vínculo con algunos habitantes, me permitió profundizar en el cotejo con otros Distritos rurales del sur de Chile de similares características. A partir de allí pude pre-visualizar tanto la fertilidad de mi tarea de investigación (teórica y empírica), como la posibilidad del uso y apropiación por parte de la comunidad de mi trabajo. Como estrategia de investigación, el estudio de casos me permitió 1) indagar empíricamente los problemas de estudio en los propios contextos naturales de expresión. 2) comprender de forma holística los hechos sociales desde el punto de vista de los propios actores, es decir, al igual que la investigación etnográfica clásica, esto supuso mi involucramiento y participación desde "adentro" de la comunidad, intentando compartir desde la experiencia de los actores estudiados su visión de mundo. 3) utilizar, simultáneamente, múltiples técnicas de recolección de información de acuerdo al desarrollo de mi problema.

5.2 Selección de Informantes.

Excluyendo la información observacional de tipo etnográfico, el sustento empírico de esta investigación se conformó a partir de 51 entrevistas (de distinto tipo), en la que participaron un total de 39 informantes primarios y secundarios. El resultado arrojó un total de 56 cintas grabadas de una hora y cerca de 420 páginas de transcripción no editada. Dicho material se extrajo a partir de 3 entrevistas focalizadas realizadas durante el año 1997 y 1998 en el contexto de un taller de historia oral con jóvenes de la comunidad de Huape; 34 entrevistas en profundidad, focalizadas e informales, realizadas durante una estancia prolongada en terreno en el año 2002; y 14 entrevistas en profundidad y focalizadas hechas durante otra estancia en el Distrito durante el año 2003.

Como se desprende de mis objetivos, el carácter histórico-procesual de mi estudio tuvo efectos cruciales en la elección de los informantes. Al contrario de muchas investigaciones sociales, donde se centra la atención en grupos sociales concretos tanto a nivel del universo, como de la población específica (productores agrícolas hombres, jóvenes consumidores de alcohol, mujeres emigrantes, etc.), en mi trabajo prácticamente el 70% de la población era elegible (si descontamos los individuos menores de 15 años y algunos mayores de 90). Técnicamente, casi el 90% de estos hombres y mujeres habían vivido su "juventud" en la comunidad de Chaihuín o al interior del Distrito, por tanto eran potencialmente seleccionables. Pese a ello, el reducido número de habitantes de la localidad (rondando los

700 pobladores), viabilizó desde un principio este “problema”, aunque se añadió el del alto impacto representacional que suponía la selección de uno/a u otro/a informante de la comunidad.

Sin embargo, y como es de suponer, la selección de los informantes no estuvo determinada por criterios de representatividad estadística, sino de significación. Esta selección se operacionalizó, fundamentalmente, a partir del procedimiento llamado *snow ball* –bola de nieve-. Así, a través de sucesivos encadenamientos basados en la red de relaciones pre-existentes en la comunidad, fui accediendo paulatinamente a mis informantes. Generalmente el proceso comenzaba con la solicitud de “recomendación” de amigos o parientes que pudieran contarme “anécdotas de su juventud e historias del lugar”. En algunos casos, me condujeron y me presentaron personalmente a mis potenciales informantes, en otras y en base a las “recomendaciones”, coordiné los encuentros con los mismos “recomendados”, considerando sus propios tiempos y espacios.

En un primer momento, los criterios iniciales para la selectividad se basaron en la distribución equitativa entre los distintos grupos de edad (15 a 90 años), la equiparidad entre hombres y mujeres y cierta compensación territorial al interior de las comunidades del Distrito en que se focalizaba mi estudio (sectores de Huape, Cadillal y, el más poblado, Chaihuín). A Partir de allí, se intentó relevar a los informantes que tuvieron interés por participar en la investigación, tener disposición al diálogo y profundizar en sus trayectorias biográficas. Posteriormente, y en base a la primera información elicitada, se procedió a buscar -con la misma herramienta de encadenamiento- a algunos informantes que tenían alta significación, ya para las dimensiones previas que exploraba mi estudio, ya para los ámbitos y temas emergentes. Esta dinámica se detuvo cuando se alcanzó la denominada “saturación del conocimiento” (Bertaux, 1993:27), es decir, en el momento en que los contenidos biográficos comenzaron a reiterarse y no añadir elementos comprensivos determinantes, más allá de las ligeras variaciones individuales.

Aunque obtuve la activa colaboración de muchos eslabones de la cadena social comunitaria, se presentaron importantes dificultades. Una de ellas fue la “parquedad dialógica” para abordar temas que tocaran directamente la intimidad biográfica (sexualidad, relaciones sentimentales y familiares, tenencia de la tierra, participación política y violencia social). En muchos sentidos, el “*ethos* cultural” de esta parte de la población del mundo rural del sur de Chile, se evidenció no sólo en el discurso explicitado o las brechas lingüísticas, sino también, en las omisiones y los largos y sostenidos silencios. Esto se expresó en el número

inferior de historias de vida íntegras que pude reconstruir entre la población femenina, para lo cual, dicho sea de paso, fue imprescindible la colaboración activa de mi compañera y documentalista visual Paola Lagos. En varias ocasiones y debido a la densidad de relaciones al interior de la comunidad y a una sumatoria interminable de conflictos intra y extracomunitarios –organizacionales, económicos, político-ideológicos, familiares e interpersonales-, las reticencias para explayarse en cualquier tema que involucraran a terceros fueron la tónica. En gran parte estos problemas fueron resueltos con el fortalecimiento de los lazos de confianza y la estricta vigilancia sobre la confidencialidad de un importante caudal de información.

En esta dirección, debo consignar que sólo una parte de los informantes accedió a aparecer bajo su nombre real. Otra parte dejó el resguardo de su identidad a mi criterio. En la mayoría de esos casos procedí a resguardar el anonimato, sobre todo en aquellos informantes más vulnerables socialmente. Así, la totalidad de la última generación y algunos miembros de la generación intermedia fueron identificados con seudónimos. Para ello se procedió a salvaguardar la equivalencia cultural de sus nombres y apellidos, sobre todo cuando estos implicaban un origen cultural específico (mapuche-huilliche/mestizo). Asimismo, un conjunto importante de nombres de personas concretas referidas al interior de las entrevistas se mantuvieron bajo seudónimo o –en ocasiones más críticas- bajo la nomenclatura “xxxx”, cuando aquellos pertenecían a la comunidad y cuya mención perjudicaba abiertamente su honra personal.

Por otra parte, e independiente de las “zonas sagradas” individuales y tabúes colectivos, la distancia lingüística y el cansancio de algunos informantes muy ancianos entorpeció la comunicación fluida, lo que me condujo, muchas veces, a disminuir su representatividad - pese a su valor estratégico desde el punto de vista histórico- y a abreviar la cobertura indagatoria de mi instrumento. Igualmente, el pudor y la acusada timidez de algunos miembros muy menores de la comunidad (especialmente mujeres entre los 15 y los 18 años) dificultaron la selección de este tipo de informantes. Quizás por ello y en más de un sentido, puedo decir que fueron ellas y ellos los que me “seleccionaron” y no a la inversa (ver índice de informantes en anexo).

5.3 Técnicas de Recolección de Información.

El conjunto de técnicas que a continuación se describen fueron aplicadas durante el primer contacto con la Comuna y el Distrito en el año 1997-1998 y, en forma posterior, en mi estancia de campo en la primavera-verano del año 2002 – en la que conté con el apoyo de un estudiante de antropología y una periodista y documentalista visual- y finalmente, durante mi estancia en el Distrito en el invierno-primavera del año 2003. Estas técnicas fueron:

a) **Entrevistas en Profundidad:** Esta fue la técnica fundamental para (re)construir los relatos de vida de los informantes. Siguiendo a Spradley (1975), Tylor y Bodgan (1986) y Valles (2002), estas entrevistas fueron hechas a partir de una serie de encuentros personales con mis informantes en las que se intentó acceder dialógica y empáticamente y desde una perspectiva fenomenológica, tanto a los “recuerdos”, como a los significados atribuidos a éstos por parte de los sujetos y en sus propias palabras. Dicha técnica se sustentó en un cuestionario abierto y flexible -ver anexo- que fue administrado tomando en cuenta, prioritariamente, las características del entrevistado (edad, género, actividad productiva, nivel educativo, entre otras) y cuyo resultado fue registrado magnetofónicamente. Estas entrevistas fueron complementadas con información observacional tanto del sujeto como de los contextos donde fueron hechas las entrevistas, todo lo cual se registró en forma escrita en un “cuaderno de campo”.

b) **Entrevistas Focalizadas:** Este tipo de entrevistas fue ocupada como técnica auxiliar para recabar información precisa sobre ámbitos biográficos especialmente delimitados. Generalmente comportaron un solo encuentro con el informante donde se le administró una parte del cuestionario abierto para abordar una o dos dimensiones del mismo. En muchos casos, se ocupó este tipo de entrevistas para extraer información de tipo histórico-contextual (tenencia de la tierra, escuela de guerrillas, cambios económicos y políticos, etc.). En otros, se utilizó para profundizar y ampliar, a partir de otros informantes, algunas dimensiones de especial relevancia identitaria en las historias de vida (como la “ley de los 25 años” o el consumo y apropiación de ciertos bienes simbólicos, como la “*cumbia sound*”). Por último, fue una de las herramientas fundamentales para “triangular” la información elicitada y dotarla de confiabilidad. Al igual que las entrevistas en profundidad, éstas fueron registradas magnetofónicamente.

c) **Entrevistas Informales:** Esta técnica fue aplicada, principalmente, bajo ciertos contextos de observación etnográfica o en la propia dinámica de interacción social con los pobladores del Distrito y la Comuna. Su administración no comportó una guía o pauta previa y cubrió un amplio repertorio temático. La información recabada a través de esta herramienta fue registrada, en forma posterior al encuentro con el informante, en un cuaderno de campo. Esta técnica fue especialmente aplicada con algunos informantes secundarios.

d) **Observación Dirigida:** Esta herramienta fue utilizada para elicitación de información del presente etnográfico de tipo focalizada. Consistió en observar de forma no estructurada, pero sistemática y delimitadamente, la acción social dada en determinados escenarios de especial relevancia para algunas dimensiones de mi estudio (sociabilidad e identidad juvenil o consumo y apropiación de bienes simbólicos juveniles). Su uso fue capital para reconstruir, por ejemplo, el espacio y los actores presentes en los “taca-tacas”, o para entender la dinámica e importancia generacional de los clubes deportivos en el contexto de la “Liga Campesina” (campeonato de fútbol rural), a partir de su seguimiento en Chaihuín y el pueblo de Corral. La información extraída por medio de esta técnica se registró en forma escrita en un apartado del cuaderno de campo y, cuando se consideró pertinente, a través de tomas fotográficas.

e) **Observación Participante:** La utilización de esta técnica, siguiendo a Anguera (1992); Gutiérrez y Delgado (1994) y a Guasch (2002), se empleó como un procedimiento empírico de reconstrucción integral desde “dentro” de múltiples escenarios, interacciones y actores en la propia dinámica comunitaria. En rigor, el vínculo progresivo con los informantes y con el resto de la comunidad me llevó a transitar por distintos tipos de observación, desde el “participante observador” (Anguera, 1992), hasta las formas más clásicas de observación participante en antropología, signadas por la inmersión total en la vida cotidiana del grupo y expresadas en cierto desplazamiento cognitivo *emic* y algunos efectos de *nativización* del investigador. En mi caso, la utilización de esta herramienta tuvo distintas motivaciones de aplicación y contextos de empleo. En una oportunidad, por ejemplo, nos vimos compelidos a ser jurados del concurso de reinas, cuestión que supuso un papel significativo en la fiesta mayor de la comunidad y en la propia vida de las muchachas participantes y sus familias (ver anexo). En otra ocasión, fuimos invitados a ir de excursión y pesca al interior del río Chaihuín, lo que intensificó las relaciones de confianza con algunos actores de la comunidad y profundizó mi conocimiento sobre la realidad social de los sectores más aislados del Distrito. En una última “observación participante” llevada a cabo en septiembre de 2003, fui invitado a festejar a las “ramadas” en el contexto de las fiestas

patrias. Allí fui casi “un miembros más” durante las semanas previas y en los 4 días de la celebración, bailando rancheras mexicanas, bebiendo “tragos” o conversando hasta bien entrado el siguiente día. La utilidad del uso de esta técnica fue crucial –de allí que me quedara a vivir en la comunidad por espacios de tiempo relativamente prolongados-, puesto que me permitió comprender de manera holística las relaciones intergeneracionales y la vida cotidiana de los pobladores, además de intensificar las relaciones de confianza a partir del involucramiento en sus problemas y miradas sobre el mundo. El registro de estas observaciones fueron escritas en un apartado específico del cuaderno de campo y, cuando se considero oportuno, a través de tomas fotográficas.

f) **Análisis de Documentos y Objetos Personales.** Esta técnica y sus resultados fueron esenciales para transformar muchos de los “relatos de vida” en “historias de vida”. Pese a la escasa existencia de fuentes no orales que configuraran el contexto de las trayectorias vitales construidas, ciertos documentos (especialmente periódicos e informes oficiales) y sus referencias colaterales o “reflejas”, sirvieron de soporte para situar los enunciados. Especialmente significativo fue el análisis sistemático de la prensa local -*Correo de Valdivia, Diario 24 horas y Diario Austral de Valdivia*- de determinados quinquenios (1935-40; 1955-60; 1970-75; 1980-85) para entender algunas marcas biográficas y colectivas de gran impacto comunitario, como el funcionamiento de los Altos Hornos de Corral, el maremoto de 1960, la escuela de guerrillas, el espionaje de la policía política, los conflictos medioambientales, etc. Por otro lado, gran importancia tuvo el análisis de los títulos de propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Valdivia y las imágenes del archivo fotográfico del Museo Mauricio Van de Maele. Ambas tareas supusieron la “composición de lugar” de la historia más remota de la comunidad. Aunque escasísimas -el maremoto cumplió íntegramente su trágica labor- los documentos y objetos personales se convirtieron en piezas capitales tanto para elicitar las biografías, como para intensificar su comprensión. Especialmente importantes resultaron algunas fotografías, máquinas de reproducción sonora, piezas de la cultura material mapuche-huilliche y de la antigua maderera establecida en la comunidad de Chaihuín. El grueso de esta información contextual se incorporó en la reconstrucción de cada generación a través de las historias de vida y, una selección, se expuso en los anexos.

6. Procedimientos de Sistematización, Interpretación y Representación.

El conjunto del material cualitativo recabado en esta investigación pasó por diferentes fases de sistematización, interpretación y representación según su naturaleza y objetivos en base a las cuales se recolectó. Para el caso de las entrevistas en profundidad que dieron paso a las historias de vida, éstas se transcribieron y se clasificaron tomando en cuenta dos elementos de orden “estructural”: la edad y el género de pertenencia. Seguidamente, se llevó a cabo un lento proceso de edición que se extendió por 5 meses para el conjunto de entrevistas elicítadas en los años 1997-98 y el año 2002 y cerca de dos meses para las recabadas en el año 2003.

El proceso de edición de las entrevistas hechas a cada informante, consistió en la realización de sucesivas lecturas y audiciones para proceder a identificar: 1) temas; 2) secuencias temporales; 3) perfil identitario-juvenil (pasado o presente); 4) características y modalidades de la narración. Una vez hecha esa tarea, se procedió a ensamblar los diferentes núcleos temáticos en las secuencias identificadas, teniendo presente el perfil del informante (para la jerarquización tópica del relato) y la cadencia narrativa (el “estilo de contar”). El conjunto de esta operatoria implicó la depuración tanto de reiteraciones e interrupciones dialógicas (las preguntas, por ejemplo), como de pasajes truncos o ininteligibles, intentando construir un texto comprensible, pero de ninguna manera ascético en cuanto al sujeto, contexto y soporte de enunciación (la oralidad). Para salvar la distancia lingüística sin sacrificar el “ethos” del relato, se optó por construir un glosario (ver anexo). Concluido este paso, se montó el relato de vida completo de cada informante y seguidamente se hizo una lectura que tuvo como objetivo refinar secuencial, temática y estilísticamente la representación de cada historia de vida. Finalmente, se procedió a devolverlo a su “dueño/a”, el que a partir de una lectura individual o en conjunto (cuando fue factible) procedió a ampliarlo, precisarlo o corregirlo. El resultado arrojó un total de 17 relatos de vida “juvenil” íntegros.

En cuanto al material cualitativo extraído a partir de las entrevistas focalizadas, éste tuvo similar tratamiento que las entrevistas en profundidad, pero su procesamiento tomó en cuenta, fundamentalmente, los núcleos temáticos y el perfil identitario-juvenil del informante. Añadidamente, a este grupo de entrevistas se les clasificó en torno a los contenidos “negativos” que arrojaron (divergencias con respecto a las diversas historias de vida) y “positivos” (convergencia, cualificación y ampliación de las dimensiones y contenidos con respecto a las

historias de vida íntegras). De este modo, se construyeron 15 relatos de vida parciales que se engarzaron, posteriormente, en el relato polifónico mayor (ver más adelante).

En relación a la información obtenida en base a las entrevistas informales, análisis de documentos, objetos y observación dirigida y participante, ésta fue sistematizada y clasificada en relación a: 1) temas; 2) perfil y contexto sociocultural de los “observados” o tipo de fuente; y 3) ubicación espacio-temporal. De esta manera, se construyó un marco categorial que ordenó los diversos contenidos temáticos de acuerdo a su ocurrencia temporal y su relación con los procesos acaecidos a nivel biográfico. Cabe señalar que gran parte de este proceso fue realizado bien paralelamente al trabajo de campo o en forma inmediatamente posterior. Como lo adelanté más arriba, este momento lo definí como un primer eslabón hermenéutico, que contiene tanto interpretaciones de primer orden (la de los informantes sobre su identidad, por ejemplo) como las interpretaciones iniciales de segundo orden (las mías como generador, interventor y organizador de la información).

En forma posterior –y en ciertas fases, simultáneamente-, la totalidad de este material pasó por una primera categorización interpretativa: la generacional. Esta tuvo como eje la homologación de contenidos que se presentaron en torno a las dimensiones indagadas (hábitat, entorno sociocultural y territorial, familia e identidad juvenil, socialización, generación e identidad, etc.). Esto supuso una sistemática y continua lectura tanto del conjunto de las historias de vida, relatos de vida parciales y entrevistas informales, como de las diversas fuentes documentales, observacionales y los postulados teóricos. Esta labor dio como resultado la construcción de tres formaciones generacionales amplias¹²⁹ dentro de la cual se mueven distintos tipos de adscripción juvenil con similares “estratificaciones de experiencia”. Estas remiten, como dijimos, a las variaciones en el tiempo de la génesis social de los individuos, que no son fruto del tiempo mismo, sino de las condiciones histórico-sociales.

1) Generación de la soltería (1935-1960). Constituida en torno al mestizaje cultural (mapuche-huichilles, chilenos y colonos); la penetración latifundista e industrial (altos hornos y la faenas agropecuarias y forestales) y los dispositivos de construcción y transición vital

¹²⁹ Quisiera destacar que estas divisiones generacionales no sólo están guiadas por un criterio analítico-instrumental, sino también, que esta segmentación por “generaciones amplias” no se vincula necesariamente con lo que aquí fue concebido como “identidad generacional” desde el punto de vista juvenil -dimensión intersubjetiva-, es decir como una categoría mediadora entre el polo que va de la identidad meramente etárea (edad biológica) y las (sub)culturas juveniles. (Cfr. Capítulos 1 y 7). De esta manera, repetimos, al interior de estas franjas generacionales podemos encontrar distintos tipo de adscripciones identitarias juveniles.

heredados de la cultura local (precapitalista). Su último hito biográfico juvenil lo representa la destrucción material y sociocultural provocada por el maremoto de 1960.

2) **Generación del pololeo (1961-1989)**. Constituida a partir del impacto de la modernización urbano-rural iniciada desde principios de 1960 (incluidas las ayudas recibidas después del sismo); las transformaciones económicas y político-sociales derivadas de los gobiernos de S. Allende y la dictadura militar (que generan profundos cambios en la vocación productiva comunitaria). Los dispositivos de transición vital estarán marcados por la escuela, un contacto más asiduo con las urbes (sobre todo por parte de las mujeres) y los referentes culturales del “espacio propio”. Estas condicionantes serán sintetizadas en la observancia o adopción de ciertos patrones identitario-juveniles del mundo urbano (tipo de relaciones afectivas, consumo de ciertos bienes simbólicos del mercado juvenil), pero modulado fuertemente por la cultural parental y comunitaria.

3) **Generación *juvenilizada* (1990-2003)**. Conformada en torno a la gran alteración provocada por las empresas forestales y pesqueras transnacionales; la neoliberalización y terciarización del agro; la expansión educativa y la extensión y desarrollo del transporte y los medios de comunicación de masas. Aunque su génesis data de finales de los 80’, la llegada de los gobiernos democráticos y la consecuente reactivación de la inversión social estatal, provoca nuevas especializaciones productivas y un cambio significativo en las relaciones rural-urbanas. Su sino será la del desplazamiento crónico entre el espacio propio y la ciudad y una progresiva “construcción urbana” de la identidad juvenil.

Esta segmentación generacional implicó la ordenación de los informantes a partir de un criterio temporal objetivo que, aunque lato, sólo aunó “macroscópicamente” a unos/as jóvenes con respecto a otros/as. En términos generales, cada generación amplia se compone de aquellos sujetos que tuvieron entre 15 y 29 años de edad en cada período considerado. Como es de suponer por el margen de los períodos (un promedio de 22 años), hay una superposición de cohortes “generacionales biológicas” en cada una de ellas, por tanto se da el caso que coexisten en una generación distintas “camadas” de jóvenes. Por otra parte, muchos sujetos lindantes con las fechas de corte generacional, tienen enormes similitudes con los miembros de la anterior o posterior formación generacional (como es el caso de Estela Landaeta y particularmente con Jacqueline Vera). Debido a ello, es necesario recalcar que esta periodización es instrumental y

sólo sirve como un correlato socioestructural de lo que aquí nos ocupa primordialmente: las biografías como “identidad juvenil contada”.

A partir de estas tres formaciones generacionales se procedió a realizar una secuencia de categorizaciones interpretativas, poniendo especial cautela en algunos procedimientos y problemas derivados del trabajo hermenéutico como herramienta de análisis¹³⁰ que aspira a la validez –mas nunca a la “verdad”-, a saber: a) El **círculo hermenéutico**, obstáculo que surge al interpretar cuando sabemos que sólo lo podemos hacer mediante la proyección del sentido “del todo” de un texto y, sabiendo igualmente, que sólo podemos alcanzar el sentido del todo mediante el estudio de sus partes. ¿Cómo podemos evitar ser atrapados por el “círculo vicioso del círculo hermenéutico”, en el que nuestras interpretaciones acerca del todo son justificadas por evidencias que ellas mismas han conformado al atribuir sentido a las partes? Aunque para muchos autores, esto exige “actos de fe” o una comprensión anticipatoria, éste “problema” no es insalvable del todo. Por ello nuestra labor interpretativa se guió por los siguientes procedimientos b) La **inclusividad**, es decir, la capacidad de la lectura para ajustar la mayor cantidad de partes al todo que configura, teniendo presente que “una parte que se niega a ajustar sería una anomalía falsificadora” (Armstrong, 1992: 12). c) La **intersubjetividad**, vale decir, sometiendo las interpretaciones a la opinión de distintos actores (informantes, investigadores, miembros de la comunidad, etc.), teniendo presente su capacidad persuasiva como iluminadora de los significados del texto. d) La **eficacia**, es decir, la evaluación de las interpretaciones sobre fundamentos pragmáticos para descubrir si tienen o no el poder de conducir a nuevas interpretaciones y a una comprensión continua. Así, si la **inclusividad** funcionó dentro de la sincronía del texto, la **eficacia** operó en la diacronía del mismo, en la capacidad de perdurar en el texto o en la variedad textual como interpretación válida¹³¹.

¹³⁰ Aunque el plano “metodológico” y el “ontológico” se encuentran unidos en las definiciones habituales de la hermenéutica, ésta se nutre de dos tradiciones que enfatizan uno u otro plano, por tramos excluyentes y por otros incluyentes en las humanidades y las ciencias sociales. Una que va de Fr. D.E. Shleirmacher-W. Dylthey-E. Betti-E.D. Hirsch, considerada “realista”; y otra que va de M.Heiddeger-H-G.Gadamer-P. Ricouer, considerada “fenomenológica”. (Cfr. Palmer, 2002).

¹³¹ Junto a ello, se intentó en lo posible y siguiendo a Peirce, no caer en el “método de autoridad”, vale decir, en la trampa de un solipsismo tiránico de la comunidad o la institución, que hacen a las interpretaciones volverse inmunes a la contradicción. Por otro, distanciarse del “método a priori”, es decir, defender algunas interpretaciones por ser “agradables a la razón”. Se debe consignar que estas aproximaciones a la hermenéutica como método se han desarrollado con la perspectiva de diversas concepciones procesuales del trabajo interpretativo. Diltthey, por ejemplo, propone la comprensión empática, es decir colocarse en el lugar del otro para llegar al significado del texto. Ricouer, apoyado en Heidegger, supone el ejercicio interpretativo como comprensión mundana (abre un mundo en diálogo con el otro) (Armstrong, 1992).

Sin embargo, se tuvo especialmente en cuenta la esfera fenomenológica de las interpretaciones en la memoria, que más allá de ser contradictoria, vaga o “falsa” desde el punto de vista “objetivo”, reveló un tipo de información igualmente “real” para nuestros objetivos. Aunque esta esfera está presente en todos los relatos, su incorporación en el corpus polifónico mayor comportó algunas precisiones a pie de página, pero sin omitir la perspectiva subjetiva de los hechos (tiempo de ocurrencia, personajes en juego, elementos de la escena, etc.). En términos concretos, se estimó, junto a Alessandro Portelli, que “La subjetividad forma parte de la historia, tal como los hechos más visibles forman parte de ella. Lo que el informante cree ciertamente es un hecho histórico (es decir el hecho de que él o ella crean en él) tal como lo que “verdaderamente” sucedió” (1987:39). En este sentido, la utilización de algunas técnicas de triangulación, no comportó tanto la búsqueda de lo que “realmente ocurrió”, sino la indagación de las distintas perspectivas que conformaron lo que se construyó en la memoria (con sus omisiones y explicitaciones), para refinar, ampliar y sopesar las interpretaciones. En base a estos referentes “representé” tres tipos de corpus textuales que, como lo he reiterado, se correspondieron con tres niveles interpretativos. El primero, ya revisado, correspondió a las historias de vida extensas y parciales, las que se definieron, básicamente como interpretaciones de “primer orden”.

El segundo y más relevante desde el punto de vista del trabajo interpretativo, es el relato polifónico mayor, que ocupa el lugar central de mi tesis. Este gran relato se dividió en tres partes, que se correspondieron a cada generación construida a partir de una primera interpretación “del todo”. Cada segmento generacional fue “tejido” con tres tipos de información: a) **Biográfica**: fragmentos significativos tanto de las historias de vida extensas como de los relatos parciales, que ilustran los procesos individuales o colectivos de adscripción identitaria a partir de las dimensiones indagadas (prefijadas o emergentes); b) **Temática** (Dominios de Discurso): episodios o tópicos de especial relevancia generacional que vertebran las vivencias individuales o colectivas de expresión identitaria juvenil y que son “contadas” por los mismos sujetos a partir de ciertos fragmentos vitales; c) **Contextual**: referencias históricas, socioculturales o estructurales que clarifican, ilustran o sitúan la información biográfica y temática a partir de la información documental -primaria o secundaria- y observacional; y d) **Conceptual**: elementos teóricos (prefijados o emergentes) que retroalimentan, ilustran o cuestionan mis interpretaciones sobre la información biográfica, temática o contextual. El conjunto de este corpus se caracteriza por estar conformado con interpretaciones de “primer”, “segundo” y “tercer” orden. Estos están secuenciados siguiendo una lógica temporal y se dividen

internamente a través de intertítulos que intentan sintetizar los cruces temáticos y biográficos que se registran en cada generación. Las citas a los informantes se distinguen de las referencias contextuales y conceptuales a través del cuerpo de letra e interlineado de los párrafos. Junto a ello, cada segmento generacional finaliza con la historia de vida “juvenil” de un informante que, a manera de epónimo, resume la mayoría de las biografías o los principales temas tratados e interpretados. No obstante, estas tres historias de vida necesitan de la lectura de al menos una biografía complementaria. La de Pascual Antillanca se enriquece notablemente con la lectura de la de María Cirila Navarro. La de Elisa Pérez se perfila con claridad si se tiene en cuenta la de Eduardo Delgado y la de Elías Maripán. Para el caso de la historia de vida de Edgardo Torres es imprescindible contar con las contrapartes de género y, en cierta medida de clase, que se encuentran en las biografías de Julio Nahuelhual y Catherine Ulloa. Estas historias de vida “complementarias” –en rigor cada una de ellas tiene la misma centralidad que las otras-, se exponen en los anexos.

Por último, el tercer corpus textual se corresponde a tres relatos etnográficos, los que se dividieron en dos tipos: A) los que describen e interpretan los contenidos identitarios e interacciones sociales **generacionales** y B) los que describen los contenidos identitarios e interacciones sociales **intergeneracionales**. La sistematización, interpretación y representación del conjunto de estos relatos se guió, básicamente, por su relevancia y pertinencia ilustrativa, es decir, como soporte para la comprensión sincrónica de la dinámica comunitaria en relación a la construcción identitaria juvenil en la actualidad.

El primer tipo consta de un relato cuyo fragmento más relevante se incorporó en la apertura de esta tesis (ver “Vadeo”) y tiene un acentuado carácter descriptivo. Los dos últimos, se situaron en los anexos y tienen la particularidad (sobre todo “(J)curados en la elección de reina”) de expandir ciertas descripciones e interpretaciones de segundo orden consignadas en el relato polifónico central.

**Parte III. Memoria y Juventud
En el Distrito Rural-Costero de Chaihuín.**

CAPITULO 9.

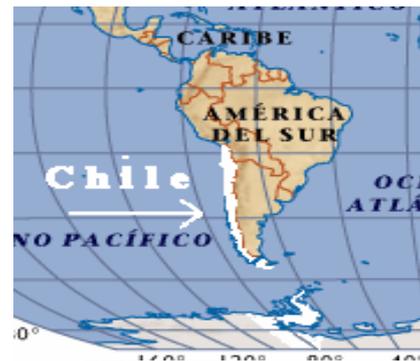
Nuestro Escenario: Antecedentes del Area de Estudio.

"En un artículo que lo prestigia [*América Indígena*, 1986, vol. 21 pp. 81-134], el antropólogo norteamericano Richard Wilkis, de la Universidad de Indiana (...) al egresar de los estudios de antropología debió hacer una Tesis de Doctorado, para lo cual buscó una comunidad indígena lo más alejada, en lo posible lo más primitiva, que no hubiese sido estudiada por ningún antropólogo anteriormente (...) Iba tras comunidades nativas donde no existe la moneda, con todas las características de primitivismo que le habían enseñado en la Escuela de Antropología. Dice haber vuelto lleno de entusiasmo a su universidad, haber escrito una convincente tesis que le fue aprobada con nota máxima y haber publicado un libro. Años después volvió a visitar la comunidad (...) [y se fue] a la capital de esa región (...) a revisar archivos y documentos históricos. (...) se dio cuenta que no todo lo que había visto representaban costumbres antiguas. Más aún, encontró que en ese lugar había habido un gran desarrollo económico en los treinta y cuarenta de este siglo, producto de las exportaciones de caucho y madera. (...) utilizaban el dinero, que comerciaban con el resto del país, y que en su mayoría los hombres trabajaban como asalariados en las empresas internacionales (...). Se enteró también de que años después, terminó el ciclo del caucho, las empresas se retiraron y las comunidades quedaron solas y aisladas. Cayó en cuenta que el aislamiento era más moderno que antiguo (...) [que] lo "primitivo" no estuvo antes, sino después". (Bengoa, 1999:29).

Esta referencia de José Bengoa, no sólo evidencia el papel cardinal de la perspectiva diacrónica para indagar la alteridad cultural como un proceso tan inseparable del "lugar" como del "tiempo"; sino también, abrevia sugerentemente muchas de las particularidades de nuestra área de estudio, las cuales intentaremos condensar en este capítulo dando continuidad específica a los antecedentes e interrogantes vertidos anteriormente.

Chaihuín, como las comunidades cercanas de Huape, Cadillal y Huiro, se insertan administrativamente en el Distrito de Chaihuín, pertenecientes a la Comuna de Corral (Provincia de Valdivia), de la X Región de Los Lagos de Chile. Esta región, también llamada genéricamente "Sur de Chile", abarca 67.013.1 Km², desde el sur del río Toltén (39° lat. sur) hasta al norte del paralelo 44° de lat. sur, aproximadamente. Es la región donde se concentra una de las mayores actividades silvoagropecuarias del país y donde se concentra la mayor población de productores campesinos (Ortega,

1987). Esta región ocupa el cuarto lugar entre las unidades político-administrativas del país y



concentra cerca del 7,1% de la población nacional con 1.061.735 habitantes -la población total del país es de 15.116.435 según el INE (2003)-. Su densidad de población es de 15,8 habitantes por kilómetro cuadrado, lo que la ubica entre las regiones mejor distribuidas en su relación hombre-territorio. Es además, una de las zonas que tiene mayor cantidad y diversidad de centros urbanos importantes, los que capitanean cinco provincias: Llanquihue, Chiloé, Osorno, Palena y Valdivia.

El Instituto Nacional de Estadísticas a través de los resultados preliminares del Censo Nacional hecho en el 2002, estimó en la región un total de 337.528 habitantes rurales, los que representan el 16.8% de la población rural total del país, a saber 2.006.120. Pese a que la población rural ha disminuido con respecto a los censos de 1992 y 1982, el censo de 2002 indica que ésta sigue siendo una de las regiones con menos población urbana de Chile.

La X región de los Lagos está tipificada como “zona agroecológica sur” (Cox, 1983) y ha sido caracterizada clásicamente como una zona mixta, cerealera -trigo, avena, cebada, centeno, papas- y



de ganadería bovina de doble propósito, leche y carne (Gómez y Echeñique, 1988). Últimamente se han incrementado el cultivo de espárragos y berries, básicamente orientados a los mercados internacionales. Por otra parte, es aquí donde se encuentran las grandes industrias de explotación forestal, de especies endémicas como exóticas; y también, en la última década, se han ido instalando un gran número de industrias salmoneras y pesqueras.

En esta región podemos distinguir un tipo climático general que corresponde al Templado Lluvioso. Este clima se desarrolla desde la Provincia de Cautín hasta la Provincia de Llanquihue. La temperatura promedio anual para el caso de la Provincia de Valdivia es de 11 grados y el promedio anual de las precipitaciones alcanza a los 2.400mm. Los principales montos se producen en los meses de invierno, aunque son importantes las lluvias de verano por tanto, en muchos cultivos no se requiere riego; no obstante, presenta ciertas limitaciones para la explotación netamente agrícola¹³².

La región de Los Lagos se caracteriza por un alto grado de diversidad cultural. Cohabitan una presencia indígena Mapuche-huilliche muy importante (según el Censo de 1992 alrededor de 68.727 habitantes se adscribían a esta etnia); una presencia europea colonizadora muy significativa (derivada de la inmigración alemana desde mediados del siglo XIX) que, sumados a la población mestiza y criolla y a un alto índice de ruralidad y aislamiento, conforma una región de singulares características etnoculturales.

La región está viviendo un proceso económico y estructural complejo; un traslado de la base productiva principal -la agricultura- hacia otras áreas como la ganadería y el sector forestal y acuícola. La industria manufacturera ha aumentado notablemente en los últimos años junto con la construcción y el comercio. La buena distribución hombre-territorio y la diversidad de la estructura económico-laboral hacen de ésta, una zona que aún ofrece una buena calidad de vida respecto de otras de similar composición urbana en el resto del país.

Pese a que este proceso de reconversión productiva se ha expresado en una disminución de la cesantía, la región sigue estando por encima del promedio nacional de pobreza e indigencia, lo que hace suponer un aumento en el subempleo y en la brecha entre mano de obra calificada

¹³² Al interior de esta zona agroecológica se pueden diferenciar 4 subzonas: la precordillera andina, el llano central, la precordillera de la costa y la costa (Jiménez Et. Al., 1993). Dentro de ellas se desarrollan tipos de explotación particulares. Para el caso de la precordillera y cordillera andina, predominaría la explotación de bosque nativo y exótico; para el caso del llano central, la rama principal de producción está asociada a la lechería y la ganadería bovina con algunos cultivos anuales como trigo, remolacha, raps y papa. En la zona costera predominaría la crianza bovina y ovina, además de la explotación forestal y la pesca industrial y artesanal. A esto se agrega una industria turística bastante desarrollada, sobre todo en las Provincias de Llanquihue y Valdivia.

y no calificada. En cuanto a escolaridad en la región Los Lagos, el porcentaje de población que nunca asistió a la escuela es de 5,6%, un tanto por ciento bajo respecto del país, dato que podría explicarse por el importante número de centros urbanos que facilitan el acceso al sistema escolar. Sin embargo, el porcentaje de la fuerza de trabajo con más de 10 años de educación es sólo de 32,8%, lo que representa la tasa más baja del país. Esto implica que existe una gran masa laboral de muy baja escolaridad, referencia que puede complementarse con la existencia de niveles aún altos de pobreza e indigencia en la región, a pesar del aumento y diversificación de las actividades productivas y laborales como ya se ha mencionado. Por tanto, y a pesar de que los indicadores de formación -desde una perspectiva rural y urbana- indican que existe un porcentaje bajo de analfabetismo, la masiva interrupción de la escolaridad a temprana edad, determina la existencia de una fuerza laboral de baja escolaridad y que enfrenta serias dificultades de movilidad social (Saavedra, 1995).

La Provincia de Valdivia presenta, a grandes rasgos, las mismas características generales de la Región, con algunas peculiaridades. La ciudad de Valdivia, capital de la provincia, cuenta con cerca de 120.000 habitantes y concentra un gran número de servicios privados y estatales y es el puente de vínculo, debido a su carácter turístico e industrial, con la Comuna de Corral, unida a ésta por tierra e históricamente por diversos ríos. A ella acceden muchos habitantes de las localidades rurales a comercializar sus productos agrícolas como marinos y a continuar, los que pueden, sus estudios secundarios y superiores, en el caso de los jóvenes, constituyéndose en uno de los polos de atracción más relevantes de las diversas Comunas de la Provincia.

1. Corral y el Distrito rural costero de Chaihuín: Características Generales.

El Distrito y comunidad de Chaihuín se ubica aproximadamente a 39° 56' 15" de latitud sur y 73° 34' 40" de longitud oeste y depende administrativamente de la Comuna de Corral (fundada como tal en 1925), cuyo pueblo del mismo nombre, es el núcleo urbano más significativo de la Comuna y el centro neurálgico de los distritos y comunidades de su entorno, casi en un ciento por ciento rurales. Este núcleo urbano está emplazado en la bahía del mismo nombre con un puerto que se sitúa al oeste de la Provincia de Valdivia, en la zona costera, ubicado a 39° 53' de latitud sur y 73° 25' 5" de longitud oeste. La Comuna representa el 4,4% de la superficie Provincial con 766,7 Km². Sus límites por el Norte son la Comuna de Valdivia y el Océano Pacífico; por el Sur la Comuna de La Unión; por el Este con parte de la

Comuna de Paillaco; y por el Oeste con el Océano Pacífico y parte de la Comuna de La Unión.

Actualmente, el conjunto de la Comuna de Corral está comunicada por una red vial, fluvial y marítima. Las vías fluviales y terrestres tienen su punto de origen tanto en Valdivia como en el Distrito de Niebla. El camino por tierra de Valdivia a Corral fue construido como ruta de penetración en 1986, comunicándose hasta esa fecha sólo por vía fluvial a través del río Valdivia, Calle-Calle, Futa y otros, que todavía siguen enlazando la urbe de Valdivia con los diferentes puntos de la Comuna.

La población de la Comuna asciende a 5.463 habitantes, de los cuales 3.670 residen en la urbe y 1.793 en las comunidades rurales colindantes (INE, 2003). La población es, en su mayoría, de escasos recursos según la última encuesta económico-social CAS II (Municipalidad de Corral, 1999) y su actividad se centra principalmente en el sector ocasional: pesca artesanal, marisqueo, asalariado por horas, agricultura y pequeña ganadería. La presencia empresarial en el zona es de índole forestal (hasta el año 2003 con Bosques S.A. y otras), especialmente dedicada a la producción de "metro ruma" y astillas de especies exóticas, como Pino y Eucaliptus, que son exportados al mercado oriental para la confección de celulosa, rubro que dinamiza en parte la actividad portuaria, retomada a partir de la reconstrucción del Puerto en 1993. La industria pesquera ha tenido en los últimos años bastante desarrollo, con la instalación de la empresa "Golfo S. A." y Tripesca", dedicadas a la producción de harina, aceite de pescado y congelados. A ella se agrega la empresa de crianza y cultivo de salmones "Granja Marina Tornagaleones" y la pesquera "Isla del Rey", que ubicada en Niebla -lindes de la comuna- da trabajo a cerca de 30 personas. Otra fuente importante de ingresos en época estival (diciembre a febrero), son las numerosas embarcaciones turísticas que transportan a los visitantes a las reanimaciones históricas que se hacen en el Castillo-Fuerte de San Sebastián de la Cruz, ubicado muy próximo al centro urbano.

En el pueblo de Corral se encuentran la mayoría de los servicios de la Comuna. El pueblo está dotado de un establecimiento de educación Media polivalente (Técnico-Profesional y Científico Humanista), una decena de escuelas básicas particulares y subvencionadas; un hospital, una comisaría de carabineros, tres compañías de bomberos, biblioteca, correo y establecimientos comerciales diversos; desde ferreterías, papelerías y centros de internet, hasta bares, *pubs*, discotecas, restaurantes, marisquerías y pensiones, los que tienen gran movimiento en verano. Además, el municipio (ayuntamiento) se ubica en el centro urbano, contando con la mayoría de los servicios cívico-sociales.

La comunidad de Chaihuín se emplaza a 30 kilómetros del pueblo de Corral, al sur de la Comuna, entre las comunidades de Huape (con la que la separa 7 kilómetros) y Cadillal (a 5 kilómetros aproximadamente), las que junto a la comunidad de Huiro, forman parte del Distrito N° 4 de Chaihuín. Desde el punto de biogeográfico, Chaihuín es una localidad de borde-mar, que se ubica en una pequeña península que deslinda con la desembocadura del río Chaihuín, el que en forma de pequeño estuario va a dar al océano pacífico. Este río separa la comunidad con la localidad de Huiro y el fundo "Chaihuín y Venecia" cuyo propietario actual es la empresa forestal Bosques S.A. El río Chaihuín comunica los pequeños asentamientos de Cadillal Alto y Bajo y nace en el sur-oeste de la Comuna de Corral, al interior de la Cordillera de la Costa. La zona se caracteriza como perteneciente al medio costero (selva valdiviana costera), con alta precipitación (2.500 mm. anuales), temperaturas moderadas (máximas de 17°C. y mínimas de 7,7°C.) y una constante humedad ambiental (mínimas de 75%), que permite una flora abundante y con alta especialización (Subiabre, Varela y Gomez, 1977)¹³³. Muchas de estas especies vegetales han ido disminuyendo progresivamente por el efecto antrópico de sustitución, desertificación y explotación industrial.

Actualmente Chaihuín, como el resto de las localidades rurales costeras, se encuentran conectadas con Corral por el "Camino Costero Sur", ruta de penetración cuya primera construcción parcial data de 1988-1989 realizada por la empresa forestal Terranova y que desde 1998 ha intentado ampliar y mejorar el Estado para formar parte de la "carretera costera". Esta vía de comunicación es transitada desde principios de la década de los 90' por un autobús diario en época invernal y de forma más frecuente en época estival.

El Distrito de Chaihuín tiene 294,5 Km² lo que representa casi el 38% de la superficie total de la Comuna de Corral. Los últimos datos parciales de que se disponen (INE, 2003) catastran una población que asciende a 788 habitantes. Sin embargo, los más completos provienen del censo de 1992 (INE, 1993), que registra un total de 677 habitantes distribuidos en 175 viviendas, cifra que incluye las localidades cercanas de Huape, Cadillal Alto y Bajo y otros asentamientos dispersos. Históricamente y según la escasa información que se dispone, el censo realizado en 1930 contempla 242 habitantes; el de 1952 no informa sobre las entidades

¹³³ Esta se distribuye verticalmente desde el litoral hasta los 800 metros de altura (cordillera de la costa). En el medio marino litoral predominan las algas: *Enteromorpha intestinalis* o alga verde; *Porphyra columbina* o luche; *Iridaea boryana* o luga; *Macrocystis pyrifera* o huiro y *Durvillea antarctica* o cochayuyo. A nivel de matorral costero, se encuentran especies como *chusque quila* o quila y una variedad de helechos del género *Blechnum*. A nivel de los 500 sobre el nivel del mar se presenta el bosque de Olivillo (*Aextoxicum punctatum*); Laurel (*Laurelia sempervirens*), y la enredadera boqui (*Campsidium valdivianum*), entre otras muchas. Sobre la los 500 metros, se distribuyen variadas especie arbóreas como el Coihue (*Nothofagus dombeyi*); Canelo (*Drimys winteri*); Luma (*amomyrtus luma*) Arrayán (*Myrceugenella apiculata*) y la conífera Mañío macho (*podocarpus nubigenus*).

rurales; el de 1960 consigna para el Distrito 501 habitantes y 81 viviendas. Para 1970 el censo arroja una población que asciende a 473 habitantes y 85 viviendas, cifras que, según el Censo de 1982, se mantienen relativamente estables con una población total de 504 habitantes.

Sin embargo, estos datos censales tienen poca fiabilidad tanto por la dispersión poblacional y el extremo aislamiento, como por las variaciones en la inclusión y exclusión de las diversas localidades del Distrito¹³⁴. Así, uno de las informaciones más fiables son las que arroja un pequeño estudio para la instalación de agua potable y una encuesta de caracterización socioeconómica (CAS), donde se catastra el área de la comunidad de Chaihuín en forma específica, aunque excluyendo a las localidades de Huape y Cadillal- (Ilustre Municipalidad de Corral, 1997). Dicho informe sostiene que en la localidad se cuentan 304 habitantes y 74 viviendas. Entre ellas se catastran 62 jefes de hogar, de los cuales, según la encuesta CAS, 25 se dedican a las actividades relacionadas con la pesca artesanal, 7 jefes de familia están vinculados a las labores silvícolas (obreros forestales y motoristas) 8 están relacionados con el trabajo de la pequeña agricultura y el resto se dedican a otras actividades (carpinteros, cuidadores, jubilados, transportistas y dueñas de casa).

A pesar de que las familias fundadoras son de ascendencia mapuche-huillliche (como veremos en los próximos capítulos), la mayoría de los habitantes de Chaihuín son chilenos y mestizos, hecho que la diferencia notablemente de la comunidad próxima de Huiro¹³⁵, situada a 5 km. al sur del río Chaihuín, hasta principios de 2004 propiedad de Bosques S.A. y actualmente propiedad de un consorcio de instituciones internacionales de conservación (WWF; Conservation Internacional y The Natural Conservancy. La comunidad de Chaihuín (como las otras del distrito) no reivindican una identidad cultural y territorial, se habla castellano y sólo algunos ancianos recuerdan ciertos recursos culturales ligados a la cultura mapuche-huillliche.

Aunque desde fines de la década de los 90' han acontecido importantes transformaciones productivas, como se aprecia en la encuesta CAS, la mayoría de sus habitantes pertenecen a lo

¹³⁴ En efecto, desde la creación de las subdelegaciones de Corral y Chaihuín alrededor de 1885 –ambas pertenecientes a la Comuna de Corral-, la zona de Chaihuín (constituida en Distrito desde 1927), ha pasado a identificarse con distintos guarismos y a contener en él diferentes localidades. El censo de 1930, por ejemplo, lo rotula como “Distrito N°5 de Chaihuín”, que incluye las entidades de “Catre del Medio”; “Chaihuín”; “Guape”; “Punta Galera”; “Siderúrgica”, etc. Sin embargo, al menos desde el censo de 1960, el distrito se identifica con el de “Distrito N°4 de Chaihuín”, conteniendo en él la mayor parte de localidades importantes actualmente, como Chaihuín, Huape y Huiro.

¹³⁵ Autores como Vergara, Mascareño y Foerster, han planteado incluso que, en aquellas comunidades consideradas indígenas, existe un acusada pérdida de la memoria histórica y de ciertos rasgos que identifican a la sociedad mapuche, como la lengua, la extinción de las festividades religiosas y el mestizaje, donde "en algunos casos el indígena se hace indistinguible, por ejemplo, del campesino de la zona central de Chile" (1996:199).

que podríamos llamar clásicamente una "economía campesina"¹³⁶. Son unidades de pequeña producción mercantil, en que la familia es dueña de los medios de producción y constituye la principal fuerza de trabajo productivo, donde la producción es la fuente de ingreso y el recurso más importante para la subsistencia. La particularidad, como se aprecia en la encuesta CAS, es que pese a que hay una dedicación mayoritaria a las labores de recolección artesanal (pesca y marisqueo), en conjunto la comunidad resume las principales actividades económicas de la región, lo que la transforma en una suerte de escenario sintético, si bien no necesariamente representativo de la realidad actual de las diversas localidades rurales del sur de Chile, aglutinadora de un amplio repertorio de condicionantes estructurales y culturales presentes en las diversas economías campesinas de la región.

Chaihuín cuenta con electricidad sólo desde 1995 y telefonía rural desde 1998; no obstante, aún no posee agua potable ni sistema de alcantarillado. La localidad posee una Escuela Municipal (Escuela Chaihuín N° 176) para la enseñanza de 1° a 8° básico y cuenta con un internado para 30 alumnos. Este establecimiento educacional lo opera un director-profesor, un profesor y dos manipuladores de alimentos. El total de matriculados en esta escuela es de 44 alumnos (Depto. Educación I. Municipalidad de Corral, 1999). Junto a ello Chaihuín cuenta con una posta ubicada en el mismo recinto de la escuela.

La comunidad cuenta, además, con una iglesia católica (ya en desuso) y otra evangélica, ambas constituidas legalmente. Junto a estas organizaciones, Chaihuín cuenta con un Sindicato de Pescadores y su respectiva sede; una Junta de Vecinos; un Club deportivo; una Alcaldía de Mar, un Centro de Padres y Apoderados y algunas agrupaciones de base de desarrollo económico-social vinculados al turismo y a la defensa ambiental (como el Comité de Defensa del Río Chaihuín); todas éstas constituidas legalmente.

¹³⁶ Recordemos que según Shanin (1979) y Cereceda (1995), éstas se caracterizan porque son unidades económicas familiares que integran en sí mismas producción y consumo; la producción está basada fundamentalmente en el trabajo familiar -que no se remunera en dinero y puede o no contratar fuerza de trabajo para ciertas faenas en forma ocasional-; pero por lo general los integrantes de las unidades familiares son simultáneamente poseedores de los medios de producción y el de trabajadores directos en el proceso productivo; producen para el mercado, por lo que forman parte de la economía mercantil; pueden o no vender su fuerza de trabajo en forma esporádica; su reproducción económica se mantiene en un nivel bajo, que hace imposible la acumulación de bienes y capital; y finalmente, tienen un uso y adquisición diferencial de la tecnología, lo que las distingue a las industrias rurales empresariales.

2. Antecedentes históricos y socioculturales: Huilliches y Mestizos del Butahuillimapu.

A pesar de los recientes esfuerzos de investigación histórico-regional, esta área permanece muy poco explorada, de sobremanera el período anterior a la llegada de los españoles en el siglo XVI. Poco se sabe sobre el desarrollo de las relaciones interétnicas entre europeos y la población nativa. Las investigaciones más sistemáticas, aunque tangenciales, (Vgr. Guarda, 1969, 1970, 1973, 2001) se han centrado en el período que va desde la fundación temprana de Corral como puerto fortificado de Valdivia por parte de los españoles en 1544 (por Juan Bautista de Pastene, enviado de Pedro de Valdivia), hasta la conversión de Corral en epicentro portuario, comercial e industrial del sur de Chile a partir de mediados del siglo XIX. No obstante, se ha omitido la presencia histórica y cultural de la población mapuche-huilliche, habitantes originarios de la zona, que aún forman un sustrato cultural de importancia, sobre todo al sur de la comuna y particularmente desde la localidad de Huiro, -declarada legalmente Comunidad Indígena-, hasta la Comuna de San Juan de la Costa en la Provincia de Osorno.

Las recientes investigaciones desde este punto de vista, coinciden en este vacío historiográfico y etnológico y se han empeñado en remediarlo (Alcamán, 1993; Vergara, 1993, 1998; Vergara, Mascareño y Foerster, 1996; Foerster, 1996). Estos autores han aportado algunos antecedentes relevantes para comprender la dinámica y organización de este espacio antes de la Conquista española, durante la Colonia, la formación del Estado-Nación y la Colonización Alemana. Aunque hay escasa documentación exhaustiva anterior a la expansión colonial hacia 1750 por españoles y, sobre todo, desde 1850 con la penetración sistemática del territorio en el contexto de la Colonización alemana, la información más significativa sobre el poblamiento de la zona por parte de la población huilliche (literalmente "hombres del sur" en mapudungun), refieren a esta franja costera al sur de la ciudad de Valdivia como perteneciente a una de las tres grandes áreas étnico-geográficas prehispánicas del territorio centro sur de Chile, a saber: la región "Huilliche continental", que junto a la Araucanía y la región "Huichille insular (Chiloé), formaban parte del horizonte cultural mapuche.

Las regiones huilliche continental e insular o *butahuillimapu* (grandes tierras del sur) se extendían aproximadamente desde el norte por el río Toltén hasta el sur, en la isla de Chiloé, lo que actualmente corresponde a las Provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue (X región), antiguamente llamada -a partir de 1826- Provincia de Valdivia. Estos límites y

adscripciones étnicas no están exentos de controversias entre especialistas (Vergara, 1993:28 y ss.). La mayor parte de los autores coinciden, no obstante, en que los mapuche-huilliches se les puede caracterizar en relación a la cultura mapuche como un grupo singular "geográfico" más que étnico, no sólo según las fuentes disponibles (cronistas, viajeros, militares y administradores), sino de acuerdo a algunos antecedentes de autoadscripción territorial realizados por los mismos indígenas en relación a los otros territorios de ocupación mapuche (la región de la Araucanía, fundamentalmente). Pese a ello, las diferencias de "forma" más que de "fondo", estriban en la modificación de pautas culturales a partir de adaptaciones distintivas al hábitat geográfico y la estrategia política-social, habida cuenta de la semi-independencia y aislamiento del control hispano y chileno hasta bien entrado el siglo XIX y el empleo de una variación dialectal del idioma mapudungun, el *tsesungun*, que se expresa en diferenciadores fonéticos, pero que no se aparta mayormente de la unidad lingüística del idioma mapuche propio del conjunto del territorio (Alcamán, 1993).

Algunos autores han realizado distinciones aún más finas al interior del *butahuillimapu* dividiendo éste en tres áreas de poblamiento: desde el río Toltén hasta Valdivia; desde Valdivia a Río Bueno y de Río Bueno hasta el río Mypué (Vergara, 1993:39)¹³⁷. En estos dos últimos espacios, autores como Alcamán (1993, 4-6) sitúan otras "parcialidades", como los "serranos" (habitantes de las regiones precordilleranas de los Andes y lacustres), Huilliches propiamente tales (ubicados en la zona intermedia que va de la cordillera de la costa a los lagos interiores), y los "Juncos" (o Cuncos), huilliches que ocupaban la cordillera de la costa desde Río Bueno hasta el río Maypué.

Esta última "parcialidad", autores como Quiroz y Olivares (1987), la sitúan a lo largo de una zona costera comprendida desde más al norte (Valdivia) hasta Chiloé, donde estarían circunscritas, por ejemplo, parte de Comuna de Corral y San Juan de la Costa, cuyos ocupantes serían partícipes de similares coordenadas espaciales y culturales. Según estos autores, a partir de estudios históricos y etnográficos, estos indígenas se habrían caracterizado por poseer una economía basada en la horticultura, la ganadería y complementada con la caza y recolección de productos marinos durante el verano, en el que bajaban a la costa a pescar y cazar animales marinos en la desembocadura de ríos, guardando muchas similitudes

¹³⁷ Estas distinciones ha llevado a algunos estudiosos a denominar estos segmentos territoriales en la actualidad con los nombres de *Pikunbutahuillimapu* -para el caso de las tierras al norte de Valdivia-; *Butahuillimapu* o grandes tierras del sur -para el caso de las tierras comprendidas entre la provincia de Valdivia y Osorno- y *Butahuapi* -para el caso de la Isla grande de Chiloé- (Moulian, 2002).

socioculturales con los *Lafkenches* o mapuches de la costa de la Araucanía, los cuales han sido mucho más estudiados¹³⁸.

Alcamán (1993), siguiendo a Ricardo Latchman y otras fuentes, señala que estos huilliches costeros (Cuncos) vivían en casas grandes (rukas) de cuatro a seis puertas alrededor de las cuales sembraban maíz, papas y quinoa, poseyendo los grupos familiares grandes cantidades de ganado y durante los meses de primavera y verano se trasladaban hacia el mar para coger peces o lobos marinos y marisquear, accediendo por medio del curso de los ríos o de sendas estrechas taladas a través de los cerros¹³⁹. Poseían la particularidad de producir lo que necesitaban y necesitar lo que producían (autarquía) y cuando esta autosuficiencia económica se rompía, el problema se resolvía "pacíficamente mediante la escisión o fragmentación del grupo de parientes respecto del linaje de origen o las adaptaciones políticas estructurales" (Alcamán, 1993:75). La autarquía, nos dice Alcamán, no era total, por cuanto los grupos emparentados recurrían al intercambio para obtener aquello que precisaban¹⁴⁰.

Aún así, es muy poco lo que se sabe respecto a las especificidades socioculturales de los huilliches antes del siglo XVII. Sólo una vez que se profundiza el contacto etnográfico con los hispano-criollos y colonos, pueden describirse más antecedentes históricos, aunque el impacto de la colonización europea provocó con seguridad cambios socioculturales y económicos

¹³⁸ Al respecto pueden consultarse obras específicas o generales tanto de carácter histórico (Bengoa, 1985; Martínez, 1995), como etnográfico y arqueológico (Quiroz y Sánchez, 1997).

¹³⁹ En un intento de caracterizar a la sociedad huilliche, el mismo autor señala que ésta se fundaba en una orgánica segmental y políticamente dispersa dividida en varios grupos multifamiliares que: "conformaban unidades de residencia y patrimonio en una zona determinada explotando recursos estratégicos. El segmento primario de este sistema se define como un grupo local de parientes (o muchülla, en la terminología societal mapuche-huilliche) conformado de un número determinado de hogares o katanes que colectivamente explotan un área de recursos e integran una entidad residencial. Esta organización segmental está compuesta de un número equivalente de segmentos de tal forma que cualquiera duplica estructuralmente a otra: la organización segmental es un congregado de bloques iguales de parentesco (Alcamán, Op. Cit., 75).

¹⁴⁰ Con respecto a la estructura organizacional más amplia de los grupos locales de parientes o muchüllas, otros autores como Zapater (1978), señalan que habría existido otra instancia llamada cabí surgidos de la unión de los muchüllas, gobernada por un longko (literalmente cabeza) y cuyo número ascendería aproximadamente a 400 personas. Estas, a su vez, habrían estado integrados a una estructura sociopolítica mayor llamada levo. La crónica de Gerónimo de Bibar nos dice: "estos indios de esta provincia tienen este orden: que tienen un señor que es un levo, siete o ocho cabís que son principales, y estos obedecen al señor principal" (1987:169). Para Zapater el levo habría sido una unidad militar cuyos integrantes estaban sometidos a estrictas obligaciones respecto de la guerra (Op. cit. 94). Estas agrupaciones mayores o levos son posiblemente las que Alcamán denomina "agrupaciones zonales": un conjunto de diversos linajes que compartían un vínculo social y político en un territorio común y bajo la dirección de un longko "principal", a los que los españoles llamaron "cabezas principales" o "gobiernos" (1993:65). Otros elementos característicos que se ha destacado en la sociedad huilliche y mapuche en general, es el enfrentamiento entre las distintas parcialidades. Por tanto, la "guerra interna" parece haber sido una constante, como lo sugiera su continuidad y la compleja ritualidad asociada a ella.

entre los indígenas, por tanto las anteriores referencias deben tamizarse en el contexto de esta transculturación.

En este sentido, los persistentes estudios etnográficos y etnohistóricos de Foerster (1996) y los estudios históricos orales de Gissi (1997) en una zona relativamente próxima al Distrito de Chaihuín (Comuna de San Juan de la Costa), han aportado información sobre el área antes de la expansión colonial española (producida desde mediados del siglo XVIII), donde esta población huilliche llevaba una vida prácticamente independiente de los conquistadores europeos. Foerster hace referencia al cacique de Punta Galera, Millacalguín, quien llamó a un alzamiento general huilliche que concluyó con la derrota de la alianza hispano-mapuche en el río Bueno en 1655. Según el autor, Millacalguín, "señor de las tierras de la Costa" o de "Punta Galera" (localidad ubicada al interior del Distrito de Chaihuín) logró apresar a doce españoles y envió sus cabezas al conjunto de caciques huilliches del sur de Valdivia. Foerster menciona a cinco agrupaciones huilliche al sur de Valdivia: los llanistas (de Valdivia o norte del Río Bueno), los Osorninos, los Serranos, los Cuncos (bajo y alto) y el cacicazgo de Punta Galera situada en la costa, al sur de Valdivia y no más allá del Río Bueno. Después del alzamiento de 1655, nos dice Gissi (Op. Cit.) no existen referencias sobre los huilliche al sur de Valdivia, debido a que no participaron en la política de los parlamentos emprendidas por los españoles. La imagen que los conquistadores tenían de estos huilliches costeros serían las de "indios bárbaros, según Amat y Juniet (1760); "feroces y bárbaros", de acuerdo con José Perfecto Salas (1760) o "alzados", según Pedro Usauro Martínez de Bernabé (1775) (En Gissi, Op. cit.).

De los estudios realizados por Alcamán y Vergara se pueden deducir algunas señales fragmentarias sobre esta población huilliche costera en el contexto de su imbricación con los grandes hitos que marcaron la ocupación del *butahuillimapu* y las relaciones interétnicas y fronteras generadas a partir del tratado de paz de 1793. Uno de estos hitos lo constituye las relaciones que tiene la ciudad de Valdivia como eje de la administración española en los territorios al sur de Toltén con la población nativa en forma posterior a la rebelión y destrucción de las ciudades de Osorno y Valdivia por parte de huilliches ocurrida entre los años 1598 y 1604. La refundación de Valdivia en 1645 y su dependencia directa con el Virreinato del Perú da pie a que estas relaciones se caractericen por una política colonial de mantenimiento de relaciones pacíficas, intentando evitar las alianzas entre huilliches con las potencias enemigas de España (holandeses e ingleses). Esta política se irá materializando a través de diversos parlamentos (en 1646 con los huilliches del valle de la Mariquina y en 1647 con los indígenas de las cercanías de Valdivia en el río Calle-Calle), lo que permite el

establecimiento de misiones jesuitas, las que comienzan su tarea de evangelización y de dominación social y económica.

Pese a que la estabilidad se verá interrumpida en algunos períodos, lo cierto es que desde mediados del siglo XVIII la administración colonial española había construido un sistema burocrático de dominación e integración para ordenar las relaciones con la población huilliche a través de los diversos agentes indigenistas (Teniente de indios, Comisario de naciones, Capitanes de amigo y el cacicazgo). Junto a las misiones religiosas jesuitas y franciscanas (Arique, Río Bueno, Dallipulli, Cudico) y las diversas expediciones al interior del territorio, se consolida la presencia española, debido a lo cual la población huilliche es integrada definitivamente al orden colonial. El cierre de este proceso lo marca la campaña militar de Figueroa en 1792 y el Parlamento de paz de 1793 (conocido como el "Tratado de las Canoas"), momento en que se reabre el camino de Valdivia a Chiloé. La población huilliche se encuentra diezmada, dispersa y desplazada, con lo cual la anterior "independencia" del *butahuillimapu* con respecto a la corona queda relativamente prescrita.

Este período, como apunta Vergara, se caracterizará por la ocupación española de la región aledaña a Valdivia, donde se produjo una estrecha convivencia con la población originaria, ocupándose:

"la zona sur hasta Osorno y penetrando en la costa al norte y al sur del Río Bueno, entre los ríos Maullín y Punta Chaihuín (...). La dinámica de ocupación territorial se extendió en un sentido fundamentalmente vertical en un eje norte-sur, pero no penetró decisivamente la zona cordillerana ni la cordillera de la costa, con la excepción de la costa cercana a la ciudad de Valdivia (Niebla, Corral, Mancera) donde la población indígena disminuyó drásticamente (...) En este último espacio no se produjo un asentamiento propiamente tal, sino la adquisición o inscripción de las tierras indígenas por particulares (...)" (1993:136).

Por la cercanía e influencia de la plaza-fuerte de Valdivia y la acción misionera, las áreas más próximas, como las zonas cercanas al Fuerte de Corral, entraron tempranamente en contacto con españoles, produciéndose una sistemática aculturación y ocupación de tierras. No obstante, es posible deducir de la concentración indígena y sumo aislamiento de la franja costera que va desde el río Chaihuín hasta San Juan de la Costa, que este territorio entró muy tardíamente en contacto asiduo con los españoles. En efecto, pese a que ya a mediados del siglo XVIII un gran número de parcialidades huilliches estaban incorporadas al orden colonial por la vía económica (comercio ganadero), lo que favoreció la formación de estancias en los alrededores de Valdivia para proveer de carne a la ciudad, no hay indicios precisos de que esta zona específica estuviera articulada al sistema colonial. Con todo, el avance militar, administrativo y misional español, supuso la transformación de la cultura y economía mapuche-huilliche en una economía campesina, vinculada al sistema mercantil, desconocido

hasta entonces por esta cultura. Una lenta, pero sostenida ocupación y expropiación de sus tierras por parte de españoles, gatillará un empobrecimiento rápido de gran parte de la sociedad huilliche.

A partir de la consolidación del Estado-Nacional chileno (primer cuarto del siglo XIX) y particularmente desde el proceso de colonización alemana del sur de Chile (1850), surgirán más referencias específicas sobre este proceso. Pese a que la constitución de la propiedad huilliche había sido parcialmente legalizada por los títulos de Comisario y desde 1883 -con el funcionamiento de la Comisión Radicadora de Indígenas-, a través de títulos de Merced, sólo una escasa población recibió tales títulos de propiedad, quedando postergada el resto de la población frente a la colonización de extranjeros y chilenos. De este modo, el territorio huilliche quedó atomizado en pequeñas comunidades apartadas entre sí y cercadas por propiedades particulares o estatales. En el entonces Departamento de Valdivia, al que pertenecía administrativamente la Comuna de Corral y sus Subdelegaciones (Corral y Chaihuín), esta dinámica se produjo de forma acelerada, sobre todo a partir de 1873, cuando muchas restricciones legales impuestas por el Estado para la compra-venta de tierras indígenas en la Provincia de Valdivia -vigentes desde 1855-, fueron burladas. Período en que hubo un incremento considerable de compraventas, especialmente de tierras indígenas por parte de alemanes y chilenos (Almonacid, 1998). Así, la población indígena fue desplazándose, progresivamente, a las zonas más aisladas y marginales desde el punto de vista productivo (precordillera de los andes, cordillera de la costa y litoral costero).

Sin embargo, según autores que han estudiado en profundidad estas dinámicas territoriales, específicamente en la actual Provincia de Valdivia (Vergara, Mascareño y Foerster, 1996; Vergara, 1993, 1998), no existe evidencia documental detallada para el análisis sistemático del área costera sur de Corral -Distrito de Chaihuín-, que describa en profundidad dichos poblamientos indígenas, más allá de algunas referencias tardías que caracterizan la zona como territorio estatal usufructuado por unos pocos particulares e inquilinos, posiblemente chilenos, mestizos y huilliches. Esta apreciación se basa en los informes preparados en pleno inicio de la colonización alemana para el gobierno de Chile por parte de Wilhelm Frick en 1849, en un intento de catastrar las tierras fiscales para el futuro poblamiento.

En uno de esos informes Frick señala: "Chaihuín y Colún, atracaderos sin importancia, cuyos terrenos circundantes son de propiedad particular" (en Vergara 1998:191). El mismo Vergara se refiere a esta zona como "muy compleja de analizar, ya que prácticamente no existen fuentes. Se trataba, al parecer de terrenos fiscales, algunos de los cuales estaban poblados por indígenas en una magnitud que no conocemos" (Op. Cit., 190). Vergara alude al

explorador Francisco Vidal Gormaz, quien al intentar visitar los terrenos vecinos a la costa y la cordillera de los alerces en 1869, no pudo penetrar por ser inaccesibles: "una carencia absoluta de población [que] hace que las pocas sendas que cortan el litoral a través de la montaña, sólo sean traficadas usando machete talador por diestros montañeses" (Vidal, 1870 en Vergara, 1998:190). Probablemente, las únicas fuentes que hacen referencia concreta a esta zona en el siglo XIX, se encuentran en las descripciones del explorador Saint Agust en 1883 – al que nos referiremos más adelante-, las de Domingo Salamanca en 1877 -comandante de la cañonera Covadonga-, y las del naturalista Federico Phillipi en 1865. Salamanca, retrata con detalle lo que vio donde se emplaza actualmente la comunidad de Chaihuín:

"los únicos terrenos cultivados que se ven a inmediaciones del río, son algunos retazos en la ribera septentrional, en el valle, entre la desembocadura i el cerro Chaihuín. Existe allí una casa en construcción i una choza donde mora un vaquero con su familia. Únicos habitantes de la costa entre el Morro Gonzalo i Punta Galera. Forman estos terrenos i los adyacentes la hacienda de Chaihuín, de propiedad fiscal, i de que actualmente goza el señor Juan de Dios Agüero, del Corral, mediante una concesión del supremo gobierno. Consiste ésta en mas de cien cabezas de ganado vacuno, que abandonados a sí mismos en las feraces vegas de Chaihuín, donde encuentran abundante quila i pasto, van reproduciéndose lentamente" (Salamanca 1877, en Vergara, 1998:190)

Por su parte, Phillipi, refiriéndose a la zona entre el Puerto de Corral y Río Bueno, alega:

"sería indispensable que el Supremo Gobierno reglamentase la explotación de esta madera tan útil, i sobre todo que estos bosques, que son como lo sabe todos los vecinos, propiedad fiscal, no pasen a manos de particulares por estas compras fraudulentas que se hacen de vez en cuando, i que se han intentado hacer últimamente" (Phillipi, 1865 en Vergara, 1998: 190).

El gran desconocimiento que se tienen del área específica durante varios siglos, se intenta resolver para el siglo XX por medio de un estudio que la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) encarga a Vergara, Mascareño y Foerster (Op. Cit.)¹⁴¹. En este trabajo, y bajo el subtítulo "La zona costera: una interrogante abierta de difícil respuesta", se da cuenta brevemente de la ocupación huilliche del Distrito de Chaihuín a partir de las escasas fuentes

¹⁴¹ El interés de la CONADI y de estos autores, está marcado por los graves conflictos de propiedad que suscitó la adquisición del fundo por la empresa Forestal Terranova en 1988, conflicto que, aunque solucionado en parte, tensionó y crispó a sus habitantes a partir de mediados de la década de los 80'. Se suma a ello, la explotación ilegal del Alerce y otras especies nativas por parte de las empresas forestales y otros conflictos sociales y medioambientales que le han dado gran visibilidad nacional al Distrito de Chaihuín, convirtiéndolo en una zona "caliente" desde el punto de vista de los intereses gubernamentales y empresariales. Los problemas y eventos que han tenido más repercusión nacional e internacional van desde los efectos del sismo y maremoto en 1960; el establecimiento de una escuela de guerrillas a principios de la década de los 70'; pasando por los litigios de propiedad indígena y no indígena desde mediados de la década de los 80'; hasta los conflictos medioambientales suscitados por la explotación forestal, la construcción del camino de penetración, la "Carretera Costera" y puente Chaihuín, conflictos que se extienden desde fines de la década de los 80' hasta nuestros días.

bibliográficas y documentales disponibles. Este apartado se centra particularmente en las familias indígenas ubicadas al sur del Distrito, como Huiro y algunos asentamientos situados hasta Punta Galera, ubicados en medio del Fundo Chaihuín y Venecia. Aunque mi trabajo histórico con fuentes orales indican que la ocupación intensiva del Distrito data desde mediados del siglo XIX con la instalación de la empresa maderera "Cotapos" -situada en la actual localidad de Chaihuín-, sólo se dispone de una breve referencia fechada en 1883 de Saint August (en Guarda 1973:57) donde se consigna el funcionamiento de esta empresa maderera, referida como "Vergara y Cotapos" y "que daba ocupación a más de trescientos obreros" (ver capítulo 10). En un trabajo realizado en la comunidad indígena de Huiro por Torres (1996), se señala que en el sector se habría instalado un indígena de apellido Calpurrapa dedicado a la ganadería. En un momento posterior, éste habría abandonado las tierras hasta que en las décadas de 1860 ó 1870 llega al lugar Pedro Antillanca con su familia provenientes de Hueicoya (actual Comuna de San Juan de la Costa en Osorno), instalándose en el área de "Punta Falsa de Galera" y dedicándose a la agricultura.

Para principios del siglo XX, y tal como lo constata Deneken (1907) en su *Guía Sud Americana i Jeneral de Chile* sobre administración, comercio e industria, Chaihuín había adquirido relativa gravitancia como puerto menor dependiente de "la aduana del [puerto mayor] de Corral" (Op. Cit., 1005). La guía consigna su importancia administrativa como Subdelegación, describiendo algunas de sus características físicas y geográficas y el número de sus habitantes para entonces: 112. Pese a la escasa población, su importancia geoestratégica y económica queda reflejada en esta guía internacional debido a las faenas madereras y su ubicación como primer atracadero marítimo antes del arribo al puerto de Corral. Mismas razones que explican su importancia administrativa para la época, cuyo status de Subdelegación la ubica a la par con la Subdelegación de Corral -únicas dos Subdelegaciones existentes en la entonces Comuna de Corral-. Aunque la Subdelegación de Corral en 1907 contaba con 1.736 habitantes, la de Chaihuín se erige como un polo de desarrollo en auge.

En el último libro del historiador Gabriel Guarda, se señala que desde mediados del siglo XIX y atraídos por el desarrollo de la región (colonización alemana), hacen su aparición inversionistas de Santiago o extranjeros que adquieren grandes predios. Uno de los ejemplos que ofrece el autor es justamente el del fundo Chaihuín. Después de haber pertenecido a Francisco Soubercaseaux, nos dice Guarda, "a la sazón dueño del Banco Inmobiliario", lo vende en 1904 a "Marie Therese Labaundy [sic], condesa de Fels -fallecida en París en 1943- (...)". El 30 de octubre de 1922 "inscribe la posesión efectiva como heredera de su hermano

Jacques Labaundy” y se indican sus límites: “norte río Chaihuín; sur, el Colún; oriente, llanos de Llaigel y Lagual; poniente: océano pacífico”. El 26 de noviembre de 1935 Jacques Labaundy “compra al fisco 8.72 áreas contiguas a terrenos de la Electro Siderúrgica de Corral”. De su sucesión, la comunidad constituida “por Marcus Herwig Andie Frisch de Fels, conde de Fels, Edmée Marie Cristianne Frisch de Fels, condesa de la Rochefouould, y Gilles Marie Jean de Boisgelin, se hace cargo de la mitad del fundo en abril de 1947” (Guarda, 2001:677).

Mi propio rastreo de los títulos de propiedad de la zona en la Oficina del Conservador de Bienes Raíces de Valdivia, coincide con Guarda. En los documentos se registra la herencia del fundo Chaihuín que deja el ciudadano francés Jaques Labaudy a Marie Therese Labaundy en 1922 (escritura N° 858, fs. 448, del 30 de octubre de 1922) y se circunscribe el fundo tal como lo describe Guarda, sumando, según cálculos actuales, cerca de 40.000 hectáreas. Esta inscripción no tomó en cuenta a los ocupantes "de hecho" que habitaban la zona costera e interior del fundo, pertenecientes, la mayoría, a la familia Antillanca, cuyos descendientes (como lo constaté a partir de fuentes orales en la comunidad de Chaihuín) todavía permanecen en el área y aparecen como los primeros habitantes del Distrito. Así, es de suponer que la descendencia de esta familia fue extendiéndose y distribuyéndose desde sur a norte, mestizándose con los colonos y chilenos que llegaron “enganchados” a trabajar en las faenas forestales y ganaderas y que se radicaron en el lugar. Estas familias se situaron en la zona de Punta Falsa de Galera y Huiro y llegaron a concentrarse en las tierras de la actual comunidad de Chaihuín, en la ribera norte del río, donde viven varios descendientes mapuche-huilliches y mestizos, entre los cuales se cuentan los hermanos Pascual Segundo Antillanca Montaña y Valentín Antillanca Montaña.

La concentración del poblamiento en este último sector se explica por un motivo fundamental: al menos desde 1904, la vasta extensión de tierras que va desde la vertiente norte de este río hasta el pueblo de Corral se constituyó como propiedad estatal. Mis indagaciones en el archivo del Conservador de Bienes Raíces lo confirman:

“En valdivia a 23 de noviembre de 1904 ante el conservador que suscribe [ilegible] y en virtud de una publicación hecha en (la libertad) el diario La Verdad en agosto de mil ochocientos noventa y cinco se solicitó la inscripción a nombre del fisco de una estension de terreno que se comprende dentro de los siguientes límites ubicado en la subdelegación de Corral de este departamento. Sur, río Chaihuín desde su origen hasta el mar; Este una línea recta desde el origen del río Chaihuín a la parte NE del Golfo San Juan; Oeste, oceano pacífico y Norte bahía de Corral, hasta el morro González, escluyendo solamente la

parte urbana del pueblo de Corral. En la inscripción se había opuesto don Manuel Agüero M¹⁴². Y el juzgado por auto de fecha de hoy, ordenó se procediera a esta inscripción sin mas tramite dado lo que consta en el spediente de la materia que he devuelto al juzgado (...)" (Inscripción N° 467, foja 149, 1904).

En los hechos, al menos desde principios de siglo, el Distrito de Chaihuín y la comunidad del mismo nombre, quedaron emplazadas entre dos grandes propiedades, cuya evolución tiene distintos derroteros. A partir de la primera década del siglo XX, la gran propiedad estatal se da en usufructo y administración -principalmente de sus bosques y suelo agrícola- a la compañía Electro Siderúrgica de Corral, propietaria de los futuros Altos Hornos; y desde la década de los 50' a la empresa sucesora, la Compañía de Aceros del Pacífico (ver más adelante). Los enclaves productivos "poblados" desde el inicio de las faenas de los Altos Hornos, quedan situados en las franjas cordilleranas del gran predio, como Quitaluto, y al interior del río Chaihuín, como el fundo Cadillal. La fragmentación de estos extensos terrenos se produce con la paralización de la usina de acero en 1958, donde la mayor parte de los habitantes de "hecho" de esta propiedad comienzan a solicitar al Estado los títulos de dominio de sus "mejoras" y parcelas (ver capítulo 10).

La evolución de la propiedad del fundo Chaihuín -donde se ubica gran parte de la comunidad indígena de Huiro y una porción menor de la de Chaihuín-, es más compleja. Según los archivos, a la muerte de Marie Therese Labaudy el fundo pasó a manos de una sucesión conformado por una decena de herederos (escritura de herencia de Marcus Frisch de Therese Lebaudy, fs. 73 del 16 de noviembre de 1948), entre ellos, Edmund Gustave Frisch Conde de Fels y Príncipe de Heffinggen y Jaqueline Labaudy, a quienes se le adjudica la mitad del fundo (la que será recordada como una "Condesa francesa" por las fuentes orales indagadas). Un año más tarde Jean Paul Sudreau Lebaudy, representante de la sucesión heredera del fundo, contacta con los habitantes del predio, y en un acta de reconocimiento fechada el 13 de noviembre de 1949 (e inscrita por Carlos Antillanca en el Conservador de Bienes Raíces de Valdivia con fecha de 16 de noviembre), "viene a reconocer a los vivientes del fundo mas abajo individualizados como antiguos ocupantes, los cuales han adquirido derechos de ocupación por ellos mismos como herederos de sus antepasados" (fs. 322 y citado también en Vergara, Mascareño y Foerster, 1996: 207)¹⁴³.

¹⁴² Resulta curioso constatar que este individuo, que se opuso judicialmente a la expropiación de esta gran propiedad por parte del Estado, sea presumiblemente el heredero de Juan de Dio Aguero, referido por Salamanca en sus descripciones en 1877 como propietario desde Morro Gonzalo (cerca de Corral) hasta Punta Galera.

¹⁴³ En la escritura se les compele a los ocupantes a no hacer transferencia, ni venta de las tierras asignadas. Las familias beneficiadas se ubican casi en su totalidad al sur de la localidad de Chaihuín, entre Huiro y Colún y son:

El conflicto más grave de tierras ocurrió en la década de los 70', cuando la empresa Sociedad Agrícola Quilapán de los hermanos José y Federico González González Pinuer, compra las acciones y derechos de una parte de la sucesión Labaudy a BIMA (empresa forestal que se había hecho de la mayor parte del fundo desde 1950) e intenta desalojar a algunas familias. Años más tarde (18 de febrero de 1976), el Estado, a través del Decreto Supremo N° 40, declara parte del fundo¹⁴⁴ como "área de Protección Chaihuín Hueicolla", lo que obliga a las empresas forestales que trabajan en la zona a elaborar un plan de manejo silvícola aprobado por el Estado, en el que deben excluirse de cualquier explotación las especies arbóreas nativas como el Alerce. En 1988 el fundo es adquirido por la empresa Forestal Terranova, que comienza la explotación forestal del fundo. Momento en que se suceden numerosos conflictos entre las familias indígenas y no indígenas con la empresa para sanear sus propiedades, en los que intermedia el Obispado de Valdivia y la Universidad Austral de Chile. Fruto de las negociaciones -y una serie de maniobras estratégicas por parte de la empresa (como la de revender en 1989 a José González, antiguo propietario, cerca de 1.300 hectáreas ubicadas en Galera para no proceder a negociarlas con las familias), se acuerda en 1990 entregar 730 hectáreas de terreno a las familias situadas en el fundo. Después de los estudios de límites, accesos y servidumbres, en enero de 1994, la empresa Terranova traspasa estos terrenos a la Fundación Esperanza, institución creada por el Obispado y miembros de la comunidad para concretar el traspaso y servir de soporte al desarrollo comunitario (Torres, 1996). A las 26 familias beneficiadas en Huiro, se suman 6 familias ubicadas en una porción de la ribera sur del río Chaihuín.

Posterior a la venta del fundo por parte de Forestal Terranova a Bosques S.A. en 1995, ocurren serios problemas en cuanto a la erradicación de algunas familias; tala y sustitución ilegal de bosque nativo e intereses económicos derivados de la construcción de la "Carretera

5 miembros de la familia Antillanca ubicados entre Huiro y Punta Falsa; 3 miembros de la familia Nahuco, ubicados en Colún, la sucesión de Pedro Railaf y la familia Esporman y Palacios, ubicadas en Galera.

¹⁴⁴ El decreto circunscribe el área de protección desde el: "NORTE: la Punta Falsa Galera, por el Litoral del Mar de Chile hasta la desembocadura del río Chaihuín; el curso del río Chaihuín hasta la confluencia con el estero Lludi; SUR : Por el camino La Unión-Hueicolla, hacia el Poniente, incluyendo una faja de 100 metros de ancho por el Sur del camino hasta la Caleta Hueicolla; ORIENTE : El curso del estero Lludi hasta el cruce con el camino de Las Quemadas a Máquina Quemada; desde este punto por una línea recta hasta la intersección del camino La Unión-Hueicolla con el estero Lañinagual; PONIENTE : Desde la Caleta Hueicolla por el litoral hasta la Punta Falsa Galera." Y agrega los siguientes artículos: ARTICULO 2°.- No obstante lo dispuesto en el artículo anterior la Corporación Nacional Forestal podrá autorizar la corta de árboles dentro de los límites fijados precedentemente, cuando dichas faenas tengan por objeto despejar terrenos para la construcción o la realización de obras de beneficio público o la puesta en marcha de planes de manejo. La autorización que se conceda para los efectos señalados en el inciso anterior señalará la forma y condiciones en que deberá realizarse el aprovechamiento. ARTICULO 3°.- El Cuerpo de Carabineros de Chile, El Servicio Agrícola y Ganadero y la Corporación Nacional Forestal deberán arbitrar todas las medidas necesarias para asegurar el cumplimiento de las normas contenidas en el presente decreto.

de la Costa"¹⁴⁵, cuyo trazado recorre el fundo y las comunidades huilliches, con un alto impacto ambiental y sociocultural. Después de muchas negociaciones entre el Ministerio de Obras Públicas, Transporte y Telecomunicaciones y la Corporación Nacional del Medioambiente con diversas organizaciones locales, como el grupo denominado "Coalición para la Conservación de la Cordillera de la Costa" (Diario Austral de Valdivia 11 y 12/01/2003), el trazado fue modificado parcialmente.

Desde hace dos años La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena ha propuesto al Estado la adquisición del Fundo Chaihuín y Venecia para la solución tanto de las familias ocupantes "ilegales", como para el repoblamiento con familias huilliches sin tierra provenientes de otros sectores. Pero esto todavía no sucede.

3. Españoles, Chilenos, Germanos y Mestizos de la "Villa" de Corral y sus alrededores.

Las investigaciones históricas y socioculturales que han estudiado la actual Comuna de Corral han sido múltiples, pero la mayoría lo han hecho en forma refleja, como un eslabón más del proceso agroindustrial e industrial acaecido en el sur de Chile desde fines del siglo XIX. Por otra parte, como decíamos al comienzo, estas investigaciones, que arrancan desde la Conquista hasta la consolidación del Estado Nacional, suelen tener una perspectiva y focalización hispano-germano-chilena, además de urbana. Sólo algunas investigaciones recientes han incorporado a sus análisis, con mayor o menor intensidad, las localidades rurales periféricas a las urbes de Corral y Valdivia (Skewes, 2001; Almonacid, 1995, 1998), localidades vitales, como veremos más adelante, para el auge industrial tanto del Sur de Chile, como de la propia Comuna de Corral en la primera mitad del siglo XX.

Sin embargo, el conjunto de estos trabajos, que se extienden hasta las décadas de los 90' y que tocan marginalmente el actual Distrito de Chaihuín, nos dan variadas luces sobre el mismo a través de algunas referencias específicas o colaterales.

¹⁴⁵ La construcción de esta ruta ha generado una fuente de conflictos entre las empresas forestales, la sociedad civil y el Estado. En lo que respecta al Fundo Chaihuín y Venecia, la empresa propietaria, Bosques S. A pertenecientes a los hermanos Carlos y Guillermo Montt, ha sido acusada reiteradamente de tener intereses en juego para la construcción de la carretera, ello porque supone la revalorización del fundo y la apertura de vías expeditas de explotación forestal en las 59.000 hectáreas de terreno que posee la empresa.

Las investigaciones históricas sobre Corral -o *Cullamo* como le denominaban los huilliches- han dilucidado básicamente los hitos políticos, militares y económicos que vivió esta bahía desde la llegada de los españoles, debido a su alta significación estratégica en el contexto de la historia regional, nacional e hispanoamericana. Intentaré sintetizar estos acontecimientos para centrarnos en los procesos socioculturales acaecidos en el siglo XX que pueden darnos ciertos referentes para entender, a grandes rasgos, los mecanismos de articulación de la comunidad rural costera de Chaihuín con la urbe de Corral y Valdivia, dejando los vacíos en manos de la etnografía posterior a través de los testimonios de "juventud" de las fuentes orales.

Podemos distinguir cuatro fases históricas del puerto de Corral (Guarda 1969, 1970, 1973, 2001); Subiabre, Varela y Gómez (1977); Almonacid (1995), Nuñez (1993). La primera fase se extiende desde la fundación en 1544 como puerto español fortificado de la Ciudad de Valdivia, donde capitaneaba, por su ubicación estratégico militar (la entrada por mar hacia el interior del continente), una red de fortificaciones menores emplazadas a lo largo y ancho de los ríos y la propia bahía, convirtiéndose en la primera línea defensiva de la ciudad fuerte de Valdivia, distante a pocos kilómetros subiendo por el río. La construcción de una serie de fortalezas en la bahía de Corral (Castillo de San Sebastián de la Cruz, San Luís de Alba, San Carlos, Morro Gonzalo, entre otros) se inicia en 1645 con la refundación de Valdivia (destruida por un levantamiento indígena) por parte del marqués de Mancera y tendrán una papel importante en la conservación de la soberanía española. De este modo durante los siglos XVII y XVIII Corral jugó un papel estratégico en la defensa, aprovisionamiento y comunicación en la expansión Colonial llevada a cabo por los españoles, debido a que unía por mar Europa -a través del estrecho de Magallanes- y los importantes emplazamientos españoles del sur (Castro y Ancud en la Isla Grande de Chiloé) y las ciudades fundadas hacia al norte de Chile y el resto del continente. En esta primera etapa, a partir del siglo XVII, Corral comenzará lentamente a poblarse con las familias de los soldados españoles, criollos y la población indígena venida de las cercanías. Época de pulperos, abastecedores y militares que hacia el siglo XVIII se asentaron en un enclave de comercio marítimo, fundamentalmente maderero, complementado con algunas actividades pre-industriales destinadas a la construcción y reparación de las fortalezas. Este período tiene un punto de inflexión en el proceso de Independencia nacional, con la toma en 1820 del puerto por el comandante de la escuadra naval chilena Lord Cocharane, episodio altamente significativo para la historia del propio Estado nacional, puesto que el puerto representaba uno de los últimos bastiones militares españoles.

Una segunda fase, se inicia con la Colonización alemana en la segunda mitad del siglo XIX, cuando Corral jugará un papel capital en el desarrollo industrial y crecimiento económico que vivirá la Provincia de Valdivia, como centro neurálgico y "civilizatorio" del sur de Chile. A partir de 1870 la articulación comercial de las numerosas industrias y establecimientos fundados por los colonos de la ciudad (curtidurías, fábricas de licores, molinos, cervecerías, etc.) se hará por vía marítima a través del puerto de Corral, convirtiéndose el breve trayecto por el río desde Valdivia al puerto en una de las zonas con mayor actividad marítima del país (Almonacid, 1995:12). Es un momento en que Corral afianza sus funciones comerciales y portuarias a nivel nacional e internacional, siendo el primer puerto de embarque y desembarque de la zona sur del país. Su movimiento marítimo decrece sólo hacia 1920 con la apertura del Canal de Panamá. Sin embargo, la actividad portuaria y comercial expande el núcleo urbano y atrae población, estimada en 3.363 habitantes a principios del siglo XX (Censo 1907). Momento en que se desarrolla una infraestructura de grandes bodegas, casas importadoras, compañías navieras nacionales e internacionales como la Skalweit y Haverbeck y Cía.

Una tercera fase capital, se caracteriza por su rol preponderante como centro industrial, que se extiende desde 1920 hasta el terremoto-maremoto de 1960. Período de mucha importancia no sólo por la originalidad del proceso, sino por la dinámica sociocultural generada en el entorno rural. Esta fase arranca con la instalación de diversas compañías balleneras. En 1898 comenzará a funcionar la ballenera propiedad de Andwanter y Benjerow que contaba con los barcos "Simpson", "Pihuín", "Scott" y "Fir", que dieron trabajo a más de 300 operarios (Núñez, 1993: 34). Se suma a ella la empresa ballenera sueca "Indus" en 1916, que se instala en la cercanía de la playa de San Carlos y que según Subiabre, Varela y Gomez (Op. Cit., 19) le restará al puerto su carácter de balneario que había adquirido durante esta época. Sin embargo, el episodio clave fue la instalación en Corral de la primera industria siderúrgica en Sudamérica en 1910, en un contexto de incipiente industrialización en el país¹⁴⁶. Los Altos Hornos de Corral, propiedad de la firma francesa "Haute Forneaux, Forges et Aciéries du Chili", tienen una primera fase de funcionamiento plagada de obstáculos para su puesta en marcha. En esta primera fase, se proyecta la fabricación de acero y fierro empleando un método inédito en este tipo de industria, conocido como método "Prudhomme" (ideado por el ingeniero homónimo Francisco Prudhomme quien dirige personalmente la usina en un primer momento). El método Prudhomme consistía en usar leña "cruda" en vez de carbón para la

¹⁴⁶ Los comienzos de esta industria -de 1904 a 1926- han sido estudiados en detalle por Almonacid (1995) y su consolidación y auge por Skewes (Op. Cit.).

producción de acero y fierro, aprovechando la gran cantidad de leña de la zona y de mano de obra barata. Se esperaba que la usina, conectada eficientemente por mar con las minas del Tofo en la IV región (La Serena), produjera fierro y acero suficientes tanto para el mercado nacional como internacional, ahorrándose el Estado abultados recursos por concepto de importación de estos metales.

Después de un largo proceso de negociaciones de la empresa con el gobierno chileno a través de la Sociedad de Fomento Fabril, SOFOFA, que comienzan desde 1906, la industria es finalmente construida en el sector de La Aguada y una serie de instalaciones (vías férreas que se internaban en los bosques, viviendas, bodegas y muelles) se extienden hasta el centro del núcleo urbano de Corral. Estas negociaciones son relevantes por cuanto implicaron la entrega en usufructo por parte del Estado de una gran cantidad de tierras a la empresa de Altos Hornos, repartidas por toda la Comuna, habida cuenta de la magnitud del consumo de leña necesaria para el funcionamiento de los hornos de fundición. El Estado comienza, por lo tanto, a realizar mensura y catastro de sus tierras para ponerlas a disposición de la empresa, procediendo a suprimir las ocupaciones ilegales y a expropiar las tierras necesarias para el funcionamiento de la misma. A partir de 1906 el Estado entrega cerca de 10.000 hectáreas de bosques así como los terrenos para la ubicación de la industria en Corral. Por un decreto gubernamental fechado el 30 de noviembre de 1907, el Estado concede permiso para ocupar y explotar los bosques fiscales situados en varias zonas de la Comuna, entre ellas, las tierras ubicadas entre el río Futa y río Chaihuín (35.000 Has. que comprenden los sectores de Quitaluto y Cadillal) y que, en conjunto con otras tierras, sumarán un total de 80.000 hectáreas (Almonacid, 1995:67). Aunque muchas de estas tierras no fueron ocupadas y explotadas por los Altos Hornos por su difícil acceso, se recalifican como predios estatales.

La industria comienza a funcionar en enero de 1910, pero se paralizará en junio de 1911 debido a problemas técnicos de producción (abastecimiento de leña seca) y financieros (baja comercialización del acero en el mercado externo). Después de un largo y agónico proceso de negociaciones a partir de los compromisos crediticios contraídos con el Estado, la empresa francesa decide vender la industria y sus derechos sobre los terrenos fiscales a la Compañía Electro-Siderúrgica e Industrial de Valdivia. Esta había sido creada para ese fin, pero logra, recién en 1938, poner en marcha regular la usina utilizando otros procedimientos técnicos (carbón vegetal y mineral). En forma posterior (1955), la empresa comienza a ser administrada por la Compañía de Aceros del Pacífico (CAP). Con todo, desde mediados de la década del 30' comienza un peculiar experimento industrial y modernizador en la Comuna que se extenderá por más de 20 años.

El funcionamiento de los Altos Hornos supondrá una profunda reorganización territorial y ocupacional. La escasa población rural se vio compelida a prestar soporte productivo, tanto en faenas directamente relacionadas con la usina (extracción de madera o en las labores específicas de fundición o laminación) como en tareas indirectas (producción, transporte y comercialización de alimentos e insumos para la usina y la población urbana). Este proceso estuvo acompañado por un flujo migratorio importantísimo de obreros, técnicos y empleados provenientes del sur y norte de Chile, que sumados a la población vinculada con la industria portuaria, ballenera y conservera, convirtió a Corral en una pequeña ciudad industrial inimaginable, desde el punto de vista del desarrollo económico nacional de esos años, para un pueblo semi-rural del sur de Chile. La usina provocó un crecimiento de la población tanto en el núcleo urbano como en las periferias rurales. Para entonces la Comuna de Corral llegó a tener un total de 9.853 habitantes (5.521 urbanos y 4.432 rurales), según el censo de 1952. Sólo en la fábrica ubicada en el pueblo de Corral llegaron a trabajar 1.900 obreros (Núñez, 1993), los que sumados a la gran gama de oficios y empleos temporales generados en los procesos locales de producción leñera, carbonífera y agropecuaria en las áreas rurales de Quitaluto, Chaihuín, Cadillal, entre otros, expandieron el área de influencia urbana y generaron una fuerte dependencia territorial con estos enclaves locales. En estas áreas la vocación productiva se transforma y un nuevo mercado de trabajo acoge a sus habitantes: hombres y niños se emplean como bueyerizos, carboneros, fajadores, camperos, caballeros y leñeros; en tanto que las mujeres, niños y niñas se abocan a las tareas de venta ambulante de comida y otros productos agrícolas y marítimos, además de la costura de sacos y otras labores conexas (Skewes, 2001).

Son años en que Corral bulle como una pequeña ciudad industrial. Cientos de establecimientos comerciales, decenas de embarcaciones internacionales realizan carga y descarga de materias primas; los hoteles reciben tanto a turistas como a empleados; las salas de teatro, clubes y espectáculos deportivos (fútbol y box) operan regularmente y un sin fin de organizaciones sociales dinamizan la vida urbana. El panorama según muchos testimonios de la época¹⁴⁷, era alentador para los Corraleños. Un testimonio de Sergio Campos, periodista e integrante del grupo "Ases del Ritmo" en el Corral de la década del 50' (con quien también tuve la oportunidad de dialogar), resume brillantemente estos tiempos álgidos de modernización temprana:

¹⁴⁷ Nos referimos a los testimonios recabados en la presente investigación en el área urbana y rural de la Comuna de Corral y los facilitados por mi colega Juan Carlos Skewes que sirvieron como base para su investigación sobre la usina de los Altos Hornos, al que reitero mis agradecimientos.

"Aquí en Valdivia" recuerda don Sergio Campos, "se seguía este ritmo". Tararea un monótono vals. "Y llegamos nosotros con esto otro". Palmotea sobre sus rodillas, incorporando ritmos caribeños a nuestra conversación. "los volvió locos el nuevo ritmo. Nosotros traíamos la novedad. Teníamos la única guitarra eléctrica entre Concepción y Punta Arenas, y la gente la venías a mirar. (...) Los chilotes no creían que una guitarra fuera eléctrica". (Skewes, 2001:306).

El estudio realizado Skewes, es una aproximación invaluable, no sólo para la historia local de Corral, sino para comprender desde la micro-escala, el impacto de los proyectos culturales civilizatorios en comunidades "pre-modernas". La tesis principal del autor es que esta "gesta civilizadora" vehiculizada por el núcleo cívico urbano, no logra transformar las culturas locales rurales, sino más bien las afianza, produciéndose la "vernacularización" del proyecto modernizador. Este proceso es estudiado a partir de la dinámica generada por dos mundos culturalmente diferenciados, representados por el entorno rural y el tejido social urbano. Su conclusión, es que pese a la irrupción industrial que pone en contacto estos dos mundos, estos "se domestican recíprocamente" y "sólo cambian para preservar sus diferencias" (Op. Cit., 302)¹⁴⁸.

En efecto, las dinámicas socioculturales al cierre de la usina, se encausan nuevamente por los derroteros que habían seguido con anterioridad (recolección y pequeña explotación agropecuaria), aunque con algunas alteraciones significativas, como veremos más adelante.

La paralización total de Los Altos Hornos en 1958 debido a la adquisición de ésta por la Compañía de Aceros del Pacífico que traslada su industria a Huachipato (VIII región), expulsa a un importante contingente de población joven del mercado de trabajo o las reconvierte en pescadores o pequeños agricultores. Este hecho prologa la decadencia del Puerto. En efecto, el fin del auge industrial y el golpe de gracia, vendrá dos años más tarde, el 21 y 22 de mayo de 1960, cuando un terremoto y maremoto destruyen casi en su totalidad el pueblo de Valdivia, Corral y gran parte de las localidades rurales¹⁴⁹. El sismo, con epicentro en Valdivia, es considerado por los especialistas como el de mayor magnitud registrado (medido) en la historia -9.5 grados Richter y X grados Mercalli- y es una bisagra histórica, no sólo para la Comuna, sino también, para otras regiones que se vieron afectadas (desde la VII a la XI regiones).

¹⁴⁸ El estudio hecho a través de entrevistas en profundidad con algunos de los trabajadores rurales y urbanos involucrados directa e indirectamente en los Altos Hornos, recrea vivamente este proceso que remoldea a la población y la hace resistente al "verbo modernizador" (Op. cit., 303).

¹⁴⁹ Las dimensiones de la tragedia son enormes. Al respecto puede consultarse el informe de la Oficina Regional de emergencia (OREMI) de la Décima Región fechado en mayo de 2001, recopilando en detalle los puntos de devastación.

El episodio cierra de un modo trágico un instante de "esplendor" desarrollista, inaugurando, en palabras de Núñez, un período de "decadencia y destrucción" (Op. Cit., 48). Las muertes; la devastación de las usinas, del puerto, de las diversas empresas alojadas en el pueblo, las embarcaciones mayores y menores, los barrios, casas y caminos; además de la alteración ambiental, transformarán a Corral en un pueblo desolado, cuya recuperación ha sido lenta y trabajosa para el conjunto de sus habitantes, que todavía recuerdan como cercanos, esos tiempos de auge. Se inicia un período en que la población decrece drásticamente por los efectos del sismo y la falta de fuentes de empleo. La emigración arroja saldos negativos hasta diez años más tarde, cuando el Censo de 1970 suma para el área urbana 2.450 habitantes. Así, la Comuna se mantiene por cerca de dos décadas en una depresión crítica, sin funciones productivas y sólo como un "centro de subsistencia en deterioro creciente (...) con una población en disminución acelerada" (Subiabre, Varela y Gómez, 1977:23).

Tendrán que pasar varias décadas para que se reconstruya el puerto (1993) y se dinamice la economía local con empresas forestales (que culminarán, a través de la sustitución y tala de los bosques endémicos, la "tarea" iniciada por los Altos Hornos). Junto a ello, se irán agregando tímidas iniciativas empresariales vinculadas a la pesca industrial y artesanal, además de una incipiente industria turística histórico-cultural y rural, facilitado desde mediados de la década de lo 80' por la apertura de vías de comunicación por tierra y los programas de desarrollo social y productivo del Estado y el Ayuntamiento.

4. Relevancia del Escenario para la presente Investigación.

En una rápida lectura de las coordenadas económicas y socioculturales que ha atravesado históricamente tanto el Distrito, como la propia comunidad rural costera de Chaihuín, se evidencia un abanico complejo de singularidades que la convierten en un espacio clave para la comprensión de las dinámicas rurales presentes en el Sur de Chile, desde la diáspora mapuche-huilliche, la colonización alemana y chilena, pasando por la penetración del latifundio, la articulación industrial y las sucesivas modernizaciones y "contramodernizaciones" desde 1960.

Este repertorio de singularidades está fundado en tres aspectos (económicos, territoriales y socioculturales) que convierten el escenario en un caso ejemplar (Cfr. capítulo 10), tanto desde el punto de vista del contexto rural de Chile y del sur de Chile, como desde una perspectiva teórica sobre el transcurso de las dinámicas identitarias juveniles en estos espacios. A saber:

A) Su carácter fronterizo y mestizo. Desde fines del siglo XIX, una porción de la población mapuche-huilliche localizada en la zona se concentró en Chaihuín, conviviendo y mestizándose con las sucesivas oleadas de chilenos y colonos europeos que se asentaron en sus cercanías en pequeñas y grandes propiedades de explotación ganadera, forestal y agrícola (una combinación de latifundio con la de fundo-granja). La comunidad, ubicada en el costado noreste del río Chaihuín, poco a poco fue distanciándose culturalmente de las localidades vecinas -Huiro, Colún, por ejemplo-, de marcado y sostenido cariz indígena, lo que la transformó en un territorio liminar. Estas características son particularmente interesantes a la hora de explorar las construcciones de la edad procesadas socioculturalmente en un segmento mayoritario en el sur de Chile rural desde fines del siglo XIX (mestizos), en cuanto sintetizan los movimientos de resistencia y aculturación presentes en la vida social de los pobladores rurales que entraron en contacto cultural.

B) Sus características histórico-productivas. Como se colige del establecimiento de fundos y minifundios desde fines del siglo XIX, la población chilena y nativa, junto a un contingente de mano de obra itinerante, sirvieron, bien como inquilinos, o como semi-asalariados en dichas explotaciones, particularmente las de tipo madereras y ganaderas. Sin embargo, por el entorno ambiental de la comunidad y la abundancia de tierra y recursos, sus habitantes debieron conservar un tipo de explotación familiar de autosubsistencia, ya sea en la pesca y recolección marítima y silvícola, como en la pequeña agricultura y/o ganadería. En este sentido, la configuración productiva, desde muy temprano, alterna crónicamente una economía de tipo campesina con la de trabajo asalariado. No obstante, las singularidades productivas más radicales, se sucederán desde el primer tercio del siglo XX, con la instalación de los Altos Hornos de Corral y su impacto en el Distrito de Chaihuín. Aunque este episodio es anómalo en el sur como en el resto del país, suponemos que los Altos Hornos arrastran consigo un proyecto "civilizatorio" de alta significación juvenil-generacional y cuya influencia modernizadora -a partir de los enclaves locales de producción- se previsualiza como transformadora de las pautas socioculturales construidas en torno a la edad, que la distancian tanto de las elaboradas en torno a las economías campesinas "puras", como de las semiasalariadas vinculadas a los fundos y minifundios colonos y chilenos. El mayor peso del trabajo asalariado vinculado a las faenas de Altos Hornos en las economías de sus pobladores, junto a los capitales culturales transmitidos desde el puerto y polo industrializador de Corral (ya por la escuela, o por otras instituciones sociabilizadoras, como sindicatos y clubes

deportivos), configura un escenario donde cohabitan las imágenes y prácticas simbólicas generacional-juveniles más "avanzadas" de las urbes chilenas a mediados del siglo XX, con las imágenes y prácticas más ancestrales y premodernas del territorio. Hechos que constituyen un fondo empírico rico en cuestionamientos teóricos sobre las identidades juveniles rurales y urbanas constituidas en el tiempo, sobre las que se asienta este trabajo.

C) Su prolongado aislamiento y vertiginosas transformaciones. Paradójicamente, el proyecto civilizador de los Altos Hornos, como los cambios productivos y desarrollistas acaecidos después del terremoto y maremoto de 1960, no cambian sustancialmente las características espaciales del distrito y de la comunidad. Aunque sea difícil de creer, Chaihuín, distante a un poco más de 20 kilómetros de Corral, se mantuvo prácticamente aislado del resto de ciudades y poblados hasta principios de la década de 1990, hecho que le confiere un acendrado carácter "rural" desde el punto de vista de las determinantes estructurales clásicas. De hecho, hasta hoy en día, sólo existen rutas de penetración que, se espera en un mediano plazo, sean habilitadas con asfalto. La agreste vegetación, los escabrosos, peligrosos y extensos trayectos de comunicación (ya sea por tierra como por mar) hicieron de esta zona un espacio bastante remoto de la Provincia.

Sin embargo, a partir del funcionamiento de las grandes empresas forestales transnacionales en los años 90' y la restitución de los gobiernos democráticos, el Distrito sufre una vertiginosa alteración: la ruta de penetración se amplía y mejora; la cobertura educacional se extiende; la subvención del Estado lleva la electricidad y la telefonía a gran parte del Distrito, los medios de comunicación de masas penetran fuertemente a través de la radios y la televisión abierta y satelital y se instalan algunas incipientes empresas turísticas familiares. El conjunto de estas alteraciones, que se arrastran desde la década de los 80' con la especialización en las labores de recolección mariscadora, se suman al trabajo asalariado forestal y la explotación agropecuaria de autosubsistencia; lo que convierten a Chaihuín en un escenario aún más híbrido tanto sociocultural como económicamente, aunando la mayoría de las actividades económicas presentes en el mundo rural del sur de Chile (agropecuarias, silvícolas, de recolección fluvial-marítima y turística). Por otro lado, el conjunto de estas transformaciones socioculturales, han compelido a la población a reajustar sus estilos de vida a los nuevos y densos flujos de capitales simbólicos, en los que la "juventud", puede encontrar algún grado de autonomía e identificación, proyectándose en la dinámica comunitaria.

Estos tres aspectos convierten al Distrito y a la propia comunidad de Chaihuín, en un lugar estratégico de exploración, puesto que resume una combinatoria de particularidades

estructurales y culturales que pueden ilustrar vivamente las contracciones de al menos dos categorías, construidas, tradicionalmente, de forma estanca: ruralidad/urbanidad y "no-juventud"/juventud.



Imagen 17. Camino de Corral hacia el Distrito de Chaihuín.

CAPITULO 10.

De la Chueca a la Pelota: 1935-1960.

"Hoy todas las personas nacidas y criadas antes de la Segunda Guerra Mundial, son inmigrantes en el tiempo -como sus antepasados lo fueron en el espacio- que luchan para adaptarse a las condiciones desconocidas de la vida en una nueva era. Al igual que todos los inmigrantes y pioneros, estos inmigrantes en el tiempo son los portadores de viejas culturas". (Mead, 1990:103).

1. Por la Huella.

Cuando en el espeso sotobosque de Chaihuín se vislumbraban, muy dispersas, ocho o nueve casas hechas de Alerce y de Chupones, iluminadas por cañas de *quila*, rodeadas de aparejos de pesca y marisqueo, algunas ovejas, aves, caballos, bueyes y pequeñas huertas y siembras de papa o trigo, las familias de origen mapuche-huichille y chileno Ampuero, Antillanca, Muñoz, Naipán, Montaña, Railaf, Navarro y Huala, entre otras pocas¹⁵⁰, se acompañaban en el duro trasiego de humedad y lluvia repartiendo las horas de luz entre el madereo, la pesca, la siembra y el cuidado de animales.

Habían llegado de lejos. Unos moviéndose de sur a norte, como antaño sus parientes mapuche-huilliches que ocuparon ancestralmente el lugar¹⁵¹, hasta atravesar el río Chaihuín. Otros provenientes de los campos sureños de las entonces “Provincia de Valdivia” y “Provincia de Chiloé”, enrolados para el trabajo maderero y ganadero en las escasas tierras propias y las extensas ajenas. El territorio, convertido al menos desde mediados del siglo XIX en grandes fundos pertenecientes al Estado y a particulares -colonos y chilenos-, había atraído a lo largo del siglo a sucesivos *enganches* de peones e inquilinos semiasalariados para la explotación ganadera y forestal.

150 Para 1895 la población total de la Comuna de Corral, que incluía la antigua “Subdelegación de Chaihuín” – hoy Distrito N° 4-, ascendía a 1.848 habitantes. Sin embargo, este censo no incluyó a la población indígena. El censo de 1907, que sí la incluye, registra para la totalidad de la Comuna de Corral un total de 3.363 habitantes, de los cuales 1.767 eran pobladores rurales. En el censo de 1920, aparece especificada la Subdelegación 7° de Chaihuín (entre los que se cuentan los caseríos de “Guape”, “Pastales”, “Minas”, entre otros) con 150 habitantes. En la publicación se menciona al fundo y caserío de Chaihuín con 134 habitantes. En tanto, el censo de 1930 consigna el Distrito 5° de Chaihuín (con un total de 242 pobladores), como también el poblado del mismo nombre, el que cuenta, según el informe, con 90 habitantes. (Ver anexos estadísticos).

151 No hay investigaciones arqueológicas en el Distrito. Sin embargo, constantemente aparecen “puntas de flecha” de roca basáltica que, junto a fuentes documentales, atestiguan una temprana ocupación de la zona por parte de la población mapuche huilliche. Una fotografía de estas “puntas de flecha” puede verse en los anexos.

Quizás por ello, los antepasados de algunas de estas familias, habían convivido con el raro y fugaz momento de esplendor de esta comunidad remota del sur de Chile, comunicada dificultosamente por mar y a 12 horas por tierra con el pueblo más cercano (Corral). Fue cuando la empresa "Cotapos" (Vergara y Cotapos¹⁵²), desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX, se instaló allí para explotar el Alerce y llevarlo a Valdivia, dejando atrás raras huellas de una "modernidad material" oxidada, tan temprana como inusual. Bancos aserraderos, calderas, un pequeño muelle, líneas férreas, fichas para canjearlas por "pulpería" (ver anexo fotográfico)¹⁵³ y la visita constante de barcos veleros que iban y venían cargando ya las basas de madera, ya los víveres para los cientos de hombres que en el interior de la "gran cordillera" derribaban y troceaban los árboles milenarios. Tiempos que no tardarían en volver, pero que no tendrían nunca más su epicentro en medio del poblado de Chaihuín:

“La Cotapos fue la empresa que empezó en Chaihuín a trabajar; la primera empresa que llegó aquí con banco aserrador. Pero esos eran bancos a vapor, a puro fuego y leña. Mi abuelito se llamaba Ruperto Huala Oses y él era el jefe de la gente. Porque él era ingeniero pa’ trabajar con aguas hervidas. Esa empresa no la alcancé yo a ver. La finada de mi mamá me conversaba a mí, porque yo conocí de cabro niño, de 11 años, una línea. Dicen que [por] esa línea tiraba un buey dos carros cargados con tablones de Alerce. La Cotapos tenía fichas. En vez de dar cheques le daban las fichas a usted pa’ comprobar que era [de] la empresa. Esas fichas decían ‘Empresa Fundo Chaihuín’, ‘Establecimientos Fundo Chaihuín’. Yo tenía cualquier ficha y por buena gente las empecé a regalar. Había unas verdes grandes y había unas rojas y unas negras, de caucho. Aquí cuando limpiábamos la huerta, las pillábamos. Y cada ficha de esas tenía su contenido. Una era por pulpería, la otra era por ropa y la otra era por plata. Si usted quería comprar algo en un restaurante y cosas así, era como un cheque que daban. Aquí en mi terreno había un establecimiento grande. Todo esto de aquí pa’ abajo era población. Aquí mismo le pagaban a la gente y la gente iba a comprar su mercaderías a Valdivia, porque en todas partes estaba reconocida la empresa. Entonces llegaban, cambiaban y decían ‘¿Usted es de Chaihuín?’, ya, listo, ‘lleve lo que quiera llevar’.

152 Según uno de los más brillantes estudios de Guarda, a la víspera de la colonización alemana en el sur de Chile existían un número considerable de empresas madereras. En un viaje a Valdivia hecho por Saint August en el último cuarto del siglo XIX, el explorador consigna la empresa maderera “Vergara y Cotapos”, establecida en Chaihuín desde 1843 “que daba ocupación a más de trescientos obreros y que contaba con barcos propios (...) si bien debe considerarse que sus propietarios no eran vecinos de Valdivia, sino de la capital” (Saint August, 1883 en Guarda, 1973:57).

153 Hasta hace no mucho tiempo, varias de estas fichas de caucho –de tres colores distintos- se encontraban enterradas en Chaihuín. Tuve la oportunidad de observar y fotografiar una de color negro que conservaba la vecina Georgina Ponce. Por una cara se lee “50. Establecimientos de Chaihuín” y por la otra “1889. Vale por mercaderías”.

Cuando la finá' de mi mamá me conversaba, me decía 'si aquí hijo hubo Alerce, hubo Ciprés', me decía. Yo me reía: esta pobre vieja está lesa. Y cuando la máquina hizo esta acequia que hizo ahora último, en el camino que hizo la [Empresa Forestal] Terranova, sacaron unos tremendos troncos de Alerce, enterrados en la tierra, a unos 3 metros abajo en el *hualve*, y ahí me di yo la palmada que había Alerce. Era todo Alerce esta orilla.

En el puerto embarcaban la madera. Fíjese que aquí hay una piedra en la que amarraban la cadena [de los barcos] por el *nortazo*, porque el norte aquí pegaba re fuerte pal' otro lado. Entonces la abrazaron con una cadena y afuera había una boya, y ahí se amarraban los barcos veleros. Si aquí entraron veleros a cargar. Fíjese que pal' maremoto, Guillermo González, sacó la quilla y el timón de un barco que se fue a tierra. Cada "hembra" -hembra le dicen cuando va el timón así [hasta arriba de la popa]-, tienen más de un metro de pata, de 4 pulgadas de ancho, y de bronce". (**Baltasar Triviños**).

"Antes (...) había una administración (...) y decían que había una fábrica maderera, donde la gente trabajaba a pura mano. Banco aserradero también había, uno abajo donde está la sede del sindicato de pescadores. No sé como esa gente trajeron esos tremendos fierros, tenía que haber sido en un barco grande, porque no había camino, no había nada. Yo alcancé a conocer las puras fierrierías no más. Mi mamá contaba que la gente no pagaba con dinero, pagaban con unas cosas que le decían "fichas". Nosotros solíamos tener montones, pero no le hacíamos caso, porque ya no valían nada. Mi mamá contaba que esas fichas valían aquí alrededor, pero por allá en Corral no podían comprar nada (...) Mi suegra contaba que había panadería, había de todo aquí cuando comenzaron a trabajar la madera, que la sacaban lejos, de la cordillera. De allá tenían que traerla en bote, unas balsas que hacían y acá habían unos aserraderos. Venía un barco grande, venía a buscar la madera y había un carrito que acarreaba la madera (...)". (**María Cirila Navarro**).

"Es que antes de esta empresa en la que trabajaba, había una fábrica grande aquí, la Cotapos. Tenía unas tremendas calderas, yo alcancé a conocer las puras calderas. Esos hicieron un muelle de fierro ahí en las piedras, relleno con plomo abajo y con pilares de fierro. Por ahí pasaba un carro y echaban la madera". (**Mateo Railaf**).

Pese a este fugaz y casi indocumentado pasado "pueblerino", las escasas familias que resistían las duras condiciones impuestas por la naturaleza del trabajo y el trabajo de la naturaleza, rehacían a principios del siglo XX sus pautas adaptativas a un entorno tan aislado y duro como rico en recursos:

"Nosotros somos de Valdivia y nos vinimos como en 1928 por una crisis grande que hubo y por la cual no había trabajo. Para comer había que ir a la olla común o también la llamaban la 'olla del pobre'. Cuando llegamos, empezamos a hacer otros trabajos, como el carbón, sembrar la tierra y también el mar, porque en Chaihuín [nos habían dicho] que había una empresa que trabajaba en la madera, que la venían a buscar y la tiraban con bueyes desde la cordillera. Pero cuando llegamos la empresa había parado sus faenas". (**Francisco Garrido**).

"Aquí no había ningún almacén, no había nada, había que ir a Corral. Acá se usaba el trueque, el pescado *oriado* se cambiaba por víveres, el que tenía papas las cambiaba por alguna otra cosa, el que tenía animal, lo mismo. La única manera de salir era de a caballo y de a pie. Doce horas echábamos nosotros con los niños caminando por la huella, saltando piedras y piedras. Este era un lugar totalmente abandonado, totalmente aislado". (**Valentín Antillanca**).

"Tremendos viajes que solíamos hacer de a pie de aquí a Corral y por una huellita no más, no había camino. Ahora uno está regalona, porque tenemos micro[bus], hace poco llegó la luz, tenemos un puente firme y en un ratito va uno a Corral y vuelve temprano. Nosotros cuando íbamos pa' Corral nos demorábamos dos días y tres días a veces. Mi papá y mi mamá se iban a caballo a buscar sus cositas, cuando tenían negocio para ir a vender, pero a veces los pillaba el tiempo malo, dos a tres días solían estar allá en Corral. Qué sufrimiento más grande Dios Señor, nosotros esperando por horas a mi mamá y a mi papá acá solitos". (**María Cirila Navarro**).

Su economía de autosubsistencia, implicaba una estructura ocupacional diversificada, donde el trueque y otros mecanismos de reciprocidad se asentaban en el trabajo alternado para mujeres, hombres, niños/as y muchachos/as en el cuidado de unos pocos animales propios (ovejas, bueyes, vacas, caballos y aves de corral) y el cultivo complementario de huertas, árboles frutales y siembra de habas, arvejas, trigo y papas. Junto a ello, el río y el mar que los circundaba ofrecían una fuente inagotable de recursos alimentarios, fundamentalmente mariscos (Cholgas, Locos y Lapas), algas (Luche y Cochayuyo) y una gran diversidad de peces (Pejerreyes, Sierras, Jureles, etc.). No obstante, estas labores estaban circunscritas a la venta cíclica de su fuerza de trabajo en las explotaciones ganaderas, agrícolas y forestales de los fundos contiguos, hecho que atravesará distintas fases a lo largo del siglo XX y que será la base de la movilidad interna y estacional de la población.

La división sexual y generacional del trabajo al interior de la unidad doméstica para este momento histórico implicaba, para los varones adultos, las labores de siembra y cosecha, tala de bosques, cuidado del ganado ovino y bovino, pesca, construcción, etc. Para las mujeres adultas, las tareas se concentraban en el cultivo de huertas y aves de corral, marisqueo, preparación de alimentos, limpieza y cuidado de la vivienda, confección de tejidos, entre otras. Las y los menores y solteros/as, apoyaban las labores en las que se ocupaban, generalmente, los adultos de su género.

Sobre esta base "material", se construía una condición de mestizaje cultural entre los descendientes de mapuche-huilliches, chilenos y en menor medida de algunos colonos franceses y alemanes. Así, todos los que en Chaihuín -que paradójicamente significa "lugar de reunión" en mapudungun- se "encontraban", sus espejos les devolvía la imagen de la síntesis:

colonos chilenos, europeos, mapuche-huilliches mestizos y campesinos criollos. Cuando Pascual Antillanca (nacido en 1929) contaba siete años, este proceso estaba en pleno desarrollo. Sólo su abuelo recordaba algunas palabras en mapudungún y su padre se había esforzado en que por algunos meses, y por primera vez, un "improvisado" profesor les enseñase a leer a los niños de la comunidad. Sin embargo, las generaciones precedentes conservaban algunos recursos culturales de sus ancestros mapuche-huilliches, que serán transmitidos tanto al entonces niño Pascual Antillanca¹⁵⁴, como a sus hermanos, vecinos y amigos de comunidades cercanas, como Blanca Garrido (nacida en 1912), María Cirila Navarro (1916), Francisco Garrido (1918), Mateo Railaf (1927), José Baeza (1928), Juan Díaz (1930) y Valentín Antillanca (1931); y que se prolongarán en parte y transicionalmente en la cohorte etárea posterior, en las biografías de Baltasar [Huala] Triviños (1935), Heraldo González (1936) y Estela Landaeta (1938). Estos actores, que en conjunto forman una generación amplia, conservarán en su memoria para siempre estos capitales culturales originarios, como únicos testigos y partícipes aún vivos de un tiempo lejano en apresurada mutación.

Pese al temprano y prolongado contacto cultural de esta zona del *butahuillimapu*¹⁵⁵, producto de la intensa ocupación del territorio por parte de españoles (Siglos XVII y XVIII) y posteriormente de colonos y chilenos (XIX y XX), tanto los habitantes de origen mapuche-huilliche como chileno de la comunidad, mantendrán elementos de esta cultura originaria. Es muy probable que las localidades del actual Distrito de Chaihuín hayan preservado y dado cierta continuidad a los recursos culturales mapuche-huilliches debido a su aislamiento e incomunicación hasta mediados del siglo XIX. Sólo a partir de la llegada de "inmigrantes" criollos y colonos venidos de otras localidades de la región, comenzará un lento y mutuo reacomodo de las pautas culturales.

En efecto, y como vimos anteriormente, aunque Chaihuín y otras localidades del distrito se encuentran relativamente próximas a Corral y Valdivia, la conformación natural del espacio ecológico donde se asienta impidió hasta fines de la década de los 80' del siglo XX el transporte expedito por tierra. De este modo, el intenso contacto con las poblaciones mapuche-huilliches costeras por parte de la población española y posteriormente europea y

¹⁵⁴ Don Pascual, al ser trasladado en su infancia a una escuela de Corral, "siente" por contraste y oposición al mundo urbano chileno, su identidad mapuche, la que es estigmatizada por sus compañeros de aula y profesores como "inferior". Véase al respecto su relato de vida íntegro más adelante y contrástese con el trabajo de Munizaga (1960) sobre la biografía del estudiante mapuche "L. A." en 1959.

¹⁵⁵ Cfr. antecedentes históricos y socioculturales en capítulo precedente.

chilena, fue evidentemente menor en esta zona. Por ello, hasta bien entrada la década del 30' del siglo XX, era habitual el trabajo comunitario o *minga* (vuelta de mano) cuando uno de los vecinos necesitaba sembrar, cosechar o construirse una nueva *ruca* o cambiarse de lugar.

En los tiempos en que la escuela, "el aparato ideológico del Estado", no había penetrado sistemáticamente y el temprano experimento industrial (usina de acero) del pueblo de Corral no emprendía sus labores regularmente, todavía se experimentaban algunos retazos de los estilos de vida de raíz indígena, patente en algunas prácticas sociales y culturales, que más allá de los dispositivos institucionalizados de reciprocidad e intercambio como la *minga* o el *trueque*, se extendían desde la alimentación y la vivienda, hasta las festividades, juegos y ciertos mecanismos de unión matrimonial.

Al menos durante las cuatro primeras décadas del siglo XX, la población mantuvo viva parte de la cultura material heredada de sus orígenes: *rucas* o casas elaboradas siguiendo un patrón mixto y muy extendido en la población indígena de la zona hasta ahora: semi rectangulares, de dos techos, con una o dos habitaciones pequeñas y otra principal. Estas estaban construidas con estructuras de maderas nativas unidas con la enredadera Voqui que, en su conjunto, eran cubiertas por ramas de arbustos y árboles menores, como la Luma o el Tepú, tapando la techumbre con hojas y ramas de *Chupón*. Generalmente no tenían ventanas y, probablemente, en las familias menos mestizadas, la puerta de entrada se orientara hacia el oeste. En medio de la habitación mayor se emplazaba el fogón, eje articulador de la vida social doméstica, donde colgaba un cazo metálico para preparar los alimentos. Alrededor podían divisarse algunos troncos de madera para sentarse, *ristras* de mariscos ahumados o *charqui*. En un rincón aparecían cuencos con harina de trigo, papas, o café de trigo tostado triturado en la tradicional piedra de moler (*culdi*). La visión sobre este espacio responde a la siguiente descripción:

“(...) en ese tiempo lo que se usaba era cualquier estrategia pa’ alumbrarse. Para estar alumbrado se buscaba en la tarde la Quila. Entonces esa se iba echando de a poquito [al fogón] y se iba alumbrando todo. Después, había uno que le llamaban Chonchón, un tarrito con parafina y una mecha. Cuando faltaba parafina, mataban un Lobo [marino], freían el aceite y eso lo echaban en una concha de Loco, entonces ahí le ponían una mechita y lo prendían (...) Se cocinaba mucho en el fogón, al medio se ponía una cadena done se colgaba la olla y ahí se cocinaba. También se usaba mucho en esos años la olla de fierro con patas”. (Valentín Antillanca).

En la misma habitación o en la anexa, que servía de dormitorio, la visión era la siguiente:

“(…) Era todo rústico. Se buscaban unas estaquitas, entonces se ponían cuatro estaquitas y se hacía un catre. De ahí se ponía una vara de allá para acá y encima unas payasas de paja, que no eran de trigo, sino de avena. Bueno, mi mamá no era indígena, entonces tenía otra idea, así es que ella de un principio empezó a hacer camas de lana. Pero había otros hogares que no tenían esa idea, le ponían después de la paja, cuero de oveja. Yo recuerdo de niño que eran muy altos los catres, como con un segundo piso, tremendos de altos, donde había que subirse con una escalera. Después fueron cambiando. Esta juventud que hay ahora no saben nada cómo fue la vida. Ahora van a sus casas, tienen *living*, televisor, equipo [de música], hasta [cocina] microondas tienen acá, con sus refrigeradores, todo. Ellos creen que la vida fue siempre así. Pero no, no fue así”. (Valentín Antillanca).

En este contexto, gran parte de esta generación vivirá la dinámica de los retazos sincréticos de la cultura mapuche-huilliche en conjunción con la cultura chilena, criolla y campesina, que permeará la construcción sociocultural de la "edad" de manera definitiva, cristalizada de sobremanera en las prescripciones regulatorias del tránsito de la niñez a la adultez, como su expresión en las manifestaciones rituales, festivas, de esparcimiento y holganza (Fiesta de la Noche de San Juan y el juego de la Chueca, por ejemplo). No obstante, la mayor parte de los sujetos partícipes de estos resabios culturales asistirán también a la disolución -vía sustitución- definitiva de éstos, convirtiéndose en sujetos estructurados y estructurantes del abrupto cambio sociocultural.

En rigor, este proceso comienza muy lentamente con la aparición de la escuela en la comunidad y se fragua con el funcionamiento regular de los Altos Hornos de Corral a partir de 1938, período en que la mayor parte de los sujetos estudiados vivieron su transición de "cabritos/as" a "solteros/as" y de ésta condición a casados/as o adultos.

La llegada oficial de la escuela a la comunidad marca el inicio. Aproximadamente en 1935, el padre de Pascual y Valentín Antillanca logra que Don Juan de la Guarda Valdevellano, cuñado del administrador del fundo Chaihuín en ese entonces, alfabetice temporalmente a los infantes de la comunidad, para conseguir, dos años más tarde -1937-, traer a una profesora definitiva y, con ella, la instalación "oficial" de una escuela:

"El que luchó tenazmente pa' que hubiera escuela fue mi papá (...) Luchó pa' que viniera una profesora aquí (...) se fue a Valdivia hasta que le mandaron una profesora, una viejita que se llamaba María Cárcamo Flores. Antes estaba don Juan de la Guarda, pero ese no era mandado por el gobierno (...) La profesora [María Cárcamo] venía por el gobierno y por el esfuerzo de mi papá de traerla. Solía andar con su profesora en un caballo, al anca la solía andar trayendo y pidiendo por favor, por aquí y por allá, pa' hacer clases, porque no había escuela. Ahí arrendó

una piececita donde los Ampuero. Después la trajo acá y le hizo una escuelita adentro del terreno de mi papá". (**Valentín Antillanca**).

"Antes hubo una profesora acá en Chaihuín. Esa señora hizo clases aquí por su cuenta, ella era subvencionada, le pagaba el fisco la plata y la abuelita se *inteligenció* de hacer su casa y la escuelita ahí mismo. De esa abuelita yo aprendí lo poco y nada que sé. Hasta segundo año no más estudié, porque la pobreza muchas veces no da para educar a los niños. La señora se llamaba Doña María Flores Cárcamo y está aquí en el cementerio, se quedó aquí en Chaihuín, porque ella decía que nunca se iba a ir de Chaihuín, porque le gustó y conoció toda la gente y eso que vivía solita. Ella era del sur, de Castro. Yo siempre, todos los años, le hago una cruz y este año se me pasó. Ahora quiero hacerle un marquito de material [cemento], para que quede de recuerdo, porque es la primera profesora que hubo". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

La acción educativa, fue desde su inicio, el motor de los primeros cambios culturales en la comunidad. Aunque en este primer período -que va hasta los años 60'-, sólo tuvo impacto en la niñez de los sujetos, la mayoría de vecinos que "**eran de la edad**" -expresión *Emic* que designa la pertenencia a la misma cohorte etarea-, y que alcanzaron a pasar por sus aulas no más de dos o tres años (por la presión y necesidad familiar y la no disponibilidad de otros cursos y profesores), absorbieron los capitales culturales necesarios para que operara un paulatino pero definitivo cambio en las nuevas generaciones. Un testimonio que ejemplifica dramáticamente este antes y después de la *Chilenización* de Chaihuín por parte del Estado-nacional, lo relata Pascual Antillanca como experiencia de infancia:

"Aquí no se celebraba el Año Nuevo, ni la Pascua, ni las fiestas patrias del 18 de septiembre. Sólo conocí el 18 de septiembre cuando entramos a la escuela con don Juan de la Guarda, ese hombre nos habló del 18 y tuve que recitar una poesía, que todavía me acuerdo: '*Soy chileno, cifro mi gloria en mi abolengo batallador, de cuyas hazañas canto historia, del indio bravo y el español*'. Ahí supimos que se celebraba el 18 de septiembre porque había sido la primera Junta Nacional de Gobierno". (**Pascual Antillanca**).

Este cambio del entramado simbólico que se depositará en las nuevas generaciones, irá lentamente materializándose en la comunidad, vehiculizado por una movilidad y contacto cada vez mayor con la entonces bullante "ciudad" industrial de Corral y sus diversos enclaves productivos cercanos a la localidad, como Cadillal y Quitaluto, que alimentaban de carbón vegetal y productos agropecuarios a la usina. Así, no sólo operará lisa y llanamente una sustitución de la Fiesta de San Juan por la del aniversario del Estado Nacional el 18 de septiembre, o del juego de la Chueca por el fútbol, sino que esta transformación y sello visible

a nivel generacional, esconderá posiblemente un nuevo reordenamiento de las pautas socioculturales de producción y organización de las trayectorias vitales de los sujetos¹⁵⁶.

Por ello, partiremos remitiendo -y contrastando- las transformaciones de la "Fiesta de San Juan" para resolver algunas claves culturales de la sociedad mapuche-huilliche tradicional en relación a las elaboraciones socioculturales asociadas a la edad, para adentrarnos posteriormente, a los elementos específicos presentes en la comunidad en este momento histórico, dando cuenta de los procesos identitarios individuales del tránsito hacia la adultez y su cristalización en las relaciones sociales y expresiones culturales comunitarias.

2. ¿Noche de San Juan o We Xipantu?

No sólo la *minga* sobrevivía como instancia gregaria de raíz indígena, sino también, una celebración comunitaria de alto contenido sincrético, que da cuenta de la superposición y síntesis cultural: "La Noche de San Juan", del 23 al 24 de junio. Coincidente con el año nuevo mapuche o *We Xipantu* (literalmente "la nueva salida del sol"), representa el sincretismo religioso y cultural plasmado en gran parte de la región desde la evangelización hispana que, como mecanismo de supresión de esta práctica religiosa mapuche, introdujo la celebración cristiana de San Juan, lo que dio como resultado "un ritual mapuche sumergido por el campesino-criollo (Foerster, 1993:101). En efecto, el mundo católico conmemoraba a San Juan el Bautista en una fecha distinta del 24 de junio, que para el pueblo mapuche marcaba el solsticio de invierno y la llegada del "Año Nuevo". En el Siglo XVI los Franciscanos en su cruzada evangelizadora fueron autorizados por el Papa para convertir masivamente a los indígenas, eligiendo para ello el día en que la población nativa celebraba el *We Xipantu*, donde se reunía el mayor contingente de indígenas y donde existía un nexo ritual: abluciones en los ríos, similares al bautismo cristiano.

El *We Xipantu* concentra en parte la compleja cosmovisión y religiosidad mapuche, siendo, junto a otras expresiones rituales (como el *nguillatún* - ceremonia de propiciación colectiva - y *machitún* -rogativa de sanación dirigida por la *machi* o chamán-), uno de los momentos más importantes a nivel comunitario, puesto que marcaba el inicio de un nuevo ciclo natural, de renovación de la tierra y, por tanto, de un nuevo ciclo de producción agrícola. Este estaba

¹⁵⁶ Debido a que no se dispone de información documental, ni de fuentes orales aún vivas nacidas antes de la primera década del siglo XX esto sólo es una posibilidad difícilmente contrastable.

determinado principalmente por el ciclo lunar, el que al interior de su cosmovisión controlaba la naturaleza, el tiempo, las lluvias, la vida animal y vegetal. Ciertas descripciones etnográficas -aunque para la región de la Araucanía- refieren a una celebración que comienza la noche del 23 de junio donde las familias se reúnen alrededor del fogón con diversos alimentos (aves, cerdos, vacunos, *mudai* -bebida alcohólica de maíz o trigo- y *sopaipillas*), para ser consumidos durante la fiesta. Los mayores relatan cuentos (*epeu*) y comparten su sabiduría (*nütram*), se baila (*choike purrun*) y se tocan diversos instrumentos musicales (*trutruka*, *trompe*, *kultrún* etc). Antes de la amanecida, la comunidad concurre al río o vertiente más cercana a bañarse en un acto de purificación, mientras esperan la "nueva salida del sol", para volver a casa donde los mayores agradecen la fuerza de Negechen (el creador).

Algunos registros etnográficos en la Araucanía, dan cuenta que durante la fiesta de "San Juan" o We Xipantu, se realizaban otros ritos que, para nuestro caso, sirven como un soporte referencial para entender los marcadores culturales etéreos en una comunidad de principios de siglo con una alta raigambre mapuche-huilliche¹⁵⁷. Pese a que en mapudungun existen palabras específicas para referirse a los distintos grupos de edad -variando los calificativos según las áreas geoculturales- como bebé (*pichiche*), niño (*pichiwentru* o *pichikeche*), hombre joven (*weche wentru* o *wekeche*), mujer joven (*ulcha domo*), madre anciana (*kuce ñuke*), padre anciano (*fucha chau* o *kuifiqueche*), son escasas este tipo de referencias en la literatura etnológica mapuche¹⁵⁸. Sólo algunos rastros atomizados pueden hacernos una somera idea de la construcción cultural de las "edades" en esta cultura. Bunster (1968) y Alonqueo (1985) hacen referencia a dos rituales ligados al We Xipantu y la Noche de San Juan, uno era el *lakutún* (o bautizo) que consistía en otorgar al niño o niña recién nacido un nombre que lo

¹⁵⁷ Tema, por lo demás, escasa y marginalmente estudiado tanto en la cultura mapuche como en las diversas culturas originarias en América Latina. Al respecto, son claras las palabras de Acevedo: "Hablar de lo indígena ha sido siempre nombrar a los dirigentes o chamanes, rezanderos o curanderos, artesanos o milperos, mayordomos o macehuales. El indígena de los textos etnológicos casi siempre ha sido un hombre adulto... Pero hablar de lo indígena ha significado hablar muy poco de los niños indios; el discurso tampoco ha involucrado a los adolescentes y jóvenes, los que conforman la población del porvenir, lo mismo en términos económicos que culturales". (Acevedo, 1986, en Feixa y González, 2004).

¹⁵⁸ Una valiosa referencia en torno a estos marcadores vitales al interior de la sociedad mapuche tradicional la brinda Latcham (1924) apoyado en las crónicas del padre Luís de Valdivia del siglo XVII. Este indica que: "Antes de llegar a los 12 años los niños se llamaban hueñe (hueñi) pero que después de esa edad recibían el nombre de quidugén, que significaba primitivamente uno del grupo de incesto, lo que equivale a decir uno de la familia totémica. Con la desaparición del totemismo, llegó a significar uno que se independiza, o que vive independiente. A los nuevos iniciados se llamaba también hueche, gente nueva, refiriéndose a su nueva admisión como miembro responsable de la familia. A la muchacha, iniciada solamente después de la primera menstruación, se llamaba huedomo, nueva mujer, o hueulcha-huemaulén, nueva doncella o nueva soltera, en el sentido que era ya de edad casadera (...) Estos nombres los retenían hasta que se casaran, cuando recibían otras denominaciones" (Op. cit, 225-226). Otras referencias más extendidas dicen relación con la formación de las castas guerreas por parte de los jóvenes, llamados "conas", donde se procedía a su instrucción y posterior rito iniciático (Vgr. Bengoa, 1985).

vinculara con su *kupalme* (origen) y que señalaba la "existencia" del sujeto en la comunidad a través de la adquisición de este nombre: del abuelo paterno si era hombre y de la abuela materna si era mujer (Alonqueo, 1985:72). Sin embargo, de especial importancia resulta el rito iniciático para las mujeres del *katan pilun* (perforación de las orejas), donde la niña recibía sus primeros *chaway* (aros) y su vestimenta tradicional. Esta ceremonia, según Alonqueo, se realizaba antiguamente en el día de cumpleaños de la niña, pero "últimamente se hace en el día de San Juan". La ceremonia, siguiendo al autor, "la realizaba la madrina, al rayar el nuevo día de San Juan con el sacrificio de un cordero y un cántaro de muday con oraciones y libaciones al Supremo Hacedor, delante de los abuelos, parientes e invitados" (Op. cit, 72-73). Foerster (1993) restringe esos rituales a la población pehuenche situada en la cordillera de los Andes de la Araucanía y ambos son para el autor ritos de iniciación. Para Foerster la imposición de nombre (*güi*) se le daba a los recién nacidos en el contexto del *lakutun* y, cuando se nombraba específicamente a una mujer, el ritual se denominaba *katankawín* (festejo de la perforación de las orejas). Los nombres eran dados por la generación ascendente alternada de los receptores, es decir por los abuelos paternos a los nietos (*Laku*): "si se tiene en cuenta el carácter exogámico de los linajes y la norma de los matrimonios matrilaterales los nombres de los hombres circularán al interior del linaje y el de las mujeres entre linajes" (Op. Cit., 91).

Es obvio que ambos ritos se constituyen en marcadores culturales del ciclo vital del sujeto, particularmente asociados con el nacimiento de la identidad individual. No existen evidencias orales ni documentales que nos retraten en profundidad este ritual o las variantes de esta celebración en territorio Huilliche costero, sobre todo en comunidades donde los procesos de resistencia cultural han sido más fuertes, como el caso de los mapuchue-huichilles de San Juan de la Costa, en Osorno, comunidad relativamente próxima a Chaihuín.

El sincretismo religioso y cultural materializó en Chaihuín la celebración de la fiesta de San Juan con ciertas reminiscencias del *We Xipantu* mapuche-huilliche. El carácter festivo, el rol de los ancianos y el papel de las mujeres solteras junto al carácter "pagano" y secular de la ceremonia, aglutinada a través de oráculos, confieren a la fiesta una expresión, al menos, parcialmente mestiza. No obstante, y siguiendo los testimonios recabados, muchas de estas expresiones culturales, ya para entonces estaban desprovistas de los contenidos y cargas culturales originarias, por tanto muchas de estas manifestaciones son depositarias de recursos culturales "dormidos" -en términos de Bónfil (1983)-, que la comunidad estaba imposibilitada

de reactivar, ya por la aculturación vía contacto con chilenos y colonos, ya por la pérdida de la memoria colectiva y la ruptura con sus familias de origen.

Pese a esto, lo cierto es que la "Fiesta de San Juan" en el Chaihuín de mediados de la década del 30', se presentaba todavía como una de las celebraciones fundamentales dentro de la comunidad y, como instancia de encuentro intergeneracional, tenía un poderoso valor sintético, puesto que retrata resumidamente tanto las relaciones generacionales, como los atributos asociados a cada una de las "posiciones" ocupadas en el trayecto vital.

La celebración transformaba en protagónicos a los ancianos, ancianas y a solteras. Los abuelos y abuelas dedicaban parte del día a recibir a las mujeres para "verles la suerte", interpretando las manchas de tinta formadas en un papel que la noche antes habían dejado los jóvenes bajo su cama. O bien, realizando *in situ* la prueba de "la aguja", para darle a conocer a las muchachas si encontrarían esposo o les iría bien con el "amor" que las pretendía:

"Los días de las fiestas de San Juan, los viejitos sacaban la suerte. Íbamos todas las chicas a sacarnos la suerte. Después de eso nos poníamos a bailar todos. Nos juntábamos donde los Railaf. Los viejitos eran bien cara agreste pero bien bueno pa' las fiestas. A la viejita le gustaba, 'bailen niños' decía, y la señora hacía cualquier cosa cuando nos quedábamos tarde, nos convidaba de comer, hasta que nos cansábamos". (**María Cirila Navarro**).

"La fiesta grande que habían en Chaihuín antes, era la Noche de San Juan que era el 24 de junio. En esa fiesta se sacaba la suerte a la persona, con las tres papas o con un poco de tinta en un papel, pa' ver qué es lo que les salía, según la forma que daba. La otra era pa' ver los que estaban de novios, si se iban a casar o no. Echaban dos agujas nuevas en un plato de agua y cuando estaba el agua bien tranquilita, las echaban separadas. Y ahí las dejaban. Si se juntaban, decían 'ah, es casamiento seguro'". (**Pascual Antillanca**).

"Para la Fiesta de San Juan se buscaban los 'entierros', porque había [la] creencia que a las 12 de la noche ardían los entierros [tumbas]. Nosotros una vez salimos con mi hermano que falleció, cuando de repente ahí donde vivía don Luis Klagge, vimos una llamita. Se subió y después se bajó otra vez y después volvió a subir. Nosotros quedamos parados mirando con miedo porque pensábamos que era el entierro por el día de San Juan. San Juan en todas partes se celebraba. La mayoría engordaba su chanco, hacía chicharrones, hacía un montón de cosas. Hacían la famosa "canilla" en un palo de Avellano seco. Rallaban la papa, como para hacer 'Milcao'. Eso lo ponían en una tira y empezaban a enrollar, igual como ir poniendo una correa en un palo. El palo de Avellano lo calentaban pa' que se pegue la papa, porque la papa la hacían con harina. Entonces a ese palo le decían "canilla"... los nombres que le daban... Entonces a ese palo, la señora que lo estaba haciendo, le iba echando manteca... Usted se comía un pedazo de eso, pero puta, era muy rico. Donde los Navarro siempre lo hacían pa' San Juan. Después bailaban y hacían montón de cosas. Tomaban chicha y todos se curaban". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

La fiesta de San Juan, como encuentro intergeneracional, proporcionaba a las solteras una oportunidad legitimada para manifestar, probar y corroborar sus pretensiones hacia con los solteros de la comunidad. Así, se convertía en la antesala de una futura convivencia, ya por vía del rapto de la joven -otro dispositivo cultural de origen mapuche-huilliche¹⁵⁹- por parte de un soltero si es que la familia de ella no aceptaba la unión, o por el conveniente arreglo entre las familias involucradas en la futura relación.

En un contexto de fuerte autoridad patriarcal, control sexual y densidad en las relaciones parentales, la fiesta de San Juan se convertía en un espacio de libertad para zanjar las pretensiones y necesidades de los miembros más "jóvenes"; identidad articulada en torno a la soltería, como veremos más adelante. Las mujeres salían de sus casas con el permiso familiar y comunitario a encontrarse y conversar brevemente con el resto de los varones, cuestión penalizada en la vida cotidiana.

Sin embargo, y paralelamente, ya estaban operando otras instancias de contacto y reunión entre los miembros "solteros" de la localidad y los adultos, que terminarán por sustituir la Fiesta de la Noche de San Juan y transformarse en dominantes. Estas "nuevas" instancias sociales las analizaremos posteriormente, puesto que hemos adelantado sin más esta formación identitaria -la soltería- presente en el Chaihuín a finales de la década del 30'. Por ello, nos es imprescindible detenernos para profundizar en este marcador.

3. La Ley de los 25: Cabrería, Soltería y "Juventud".

La soltería comienza con la experiencia, en la mayoría de los casos, de vivenciar subjetivamente una parcial disolución de la niñez debido a la implicancia temprana en el trabajo. Este es un primer paso de "madurez" que, sin embargo, no zanja el cambio de "cabrito/a" a "huaina" o "soltero/a" y de éste a "adulto/a" -expresado en la dependencia para con la familia-, más bien reafirma la primera condición. Una dura niñez, acrisolada escasamente en la escuela y en gran medida en el trabajo subalterno doméstico, agrícola,

159 Una exhaustiva descripción de este dispositivo cultural, como otros ligados al casamiento en la sociedad mapuche tradicional, lo describe Pascual Coña (1984).

ganadero y de recolección, enfrenta a los sujetos a la autoridad familiar conformando su identidad subordinada.

En este sentido el tránsito de la niñez a la soltería transitado por esta generación está marcado por dos condicionantes fundamentales. La primera dice relación con la puesta en marcha de los enclaves productivos (agropecuarios, forestales y carboníferos) en las cercanías de Chaihuín (particularmente Quitaluto y Cadillal¹⁶⁰) para el sostén y abastecimiento de materias primas de la siderúrgica de Altos Hornos de Corral a partir de 1938. Estos enclaves productivos se sumaron a las faenas de re-explotación maderera del Alerce hecha por Luis Klagge, para entonces administrador del Fundo Chaihuín de propiedad de la ciudadana francesa Marie Therese Labaudy (algunas fuentes orales la identifican como una “Condesa Francesa” de apellido Sugrov¹⁶¹). Klagge comienza sus faenas en las inmediaciones de la "Gran Cordillera" de Chaihuín y junto con ello revitaliza la crianza de bueyes en las inmediaciones del fundo para la extracción de la madera y contrata vapores para su traslado al puerto de Corral y Valdivia. Así, parte de la niñez de algunos miembros de esta generación se enlazó a la par con las faenas de Altos Hornos, tanto en Quitaluto como en Cadillal, y el nuevo auge maderero del Distrito de la mano de Luis Klagge. La demanda de mano de obra era creciente:

"Antes, cuando era chico, venía a buscar la madera un barco que se llamaba Fir. Piteaba en la mañana, aclarando, y todos contentos cuando venía. La gente, los cabros corriendo, la alegría, por ver el barco. Si los cabros no conocían ni los barcos, menos el avión. Cuando venía el avión, salían todos a mirar... Después venía lo bueno. El gringo que era dueño traía dos barriles de vino de 200 litros cada uno. Yo en ese tiempo todavía no fumaba, tendría unos 10 años, porque cuando venía el Fir era bueyeriso y estaba trabajando en Quitaluto. Ahí se mataba un animal, una vaca, y se dejaban los barriles ahí, se iba el Fir y se armaba la fiesta. Mi padre iba y ese nos mandaba pa' la casa ligerito. Ahí peleaban a argollazos en la noche los viejos". (**Mateo Railaf**).

¹⁶⁰ Según diversas fuentes, el enclave de Cadillal estaba destinado a la crianza de animales: vacas, bueyes y caballos. Los primeros eran fundamentales para la producción alimentaria (carne y derivados lácteos); en tanto que los bueyes y caballos tenían un papel capital en las faenas de extracción maderera y movilización de la fuerza de trabajo en las faenas leñeras y carboníferas. Las faenas de Quitaluto, como se deduce del periódico *El Correo de Valdivia* del 26 de octubre de 1944, concentraban un gran número de obreros forestales de origen rural, en cuyo emplazamiento cordillerano funcionaba, inclusive, una escuela básica.

¹⁶¹ Como vimos en el capítulo 9, los herederos de la sucesión Labaudy -en 1948- fueron su hija Jaqueline Lebaudy y Gustave Frisch Conde de Fels y Príncipe de Heffinggen. En 1949 llegó al fundo el señor Jean Paul Soudreau Lebaudy, nieto de Marie Therese, representando a los herederos y encargado de venderlo. Es posible que haya quedado en el imaginario tanto los títulos nobiliarios, como el apellido “Soudraeu” –fonéticamente similar al de Sugrov- para referirse a la propietaria del fundo, al menos hasta la adquisición del mismo por la empresa forestal BIMA en la década de los 50’.

“Don Luis Klagge contratava gente para sacar Alerce, nosotros por lo menos estuvimos como 7 años trabajando para él. Pero también tenía crianza de ganadería. Don Luis le dio la facilidad a la gente para que criaran sus animales dentro del fundo, a cambio de que ayudaran a cuidar los animales. Sobre todo a la gente que vivía dentro del fundo, como el caso de nosotros, una familia Rosas, una familia Vargas y a un tal Mondaca, que era como un Mayordomo que ayudaba a cuidar. No era obligación, ni tampoco pagaban dinero por eso, pero se tenía que ayudar. También se les dio las facilidades para que sembraran. A veces venía gente a trabajar por temporadas, a hacer madera y a sacarla. Pero no era gente que estaba obligada a trabajar para el fundo. Don Luis también tenía lechería, muchos bueyes pal’ madereo’, caballos, hacían mantequilla, pero muy artesanal, no habían máquinas (...).

En Cadillal (pero al otro lado río Chaihuín), estaba funcionando otro fundo, que era uno solo con el del sector de Quitaluto, propiedad de los Altos Hornos, que era fiscal. Ahí criaban ganado, sembraban papas, tenían de todo. Ahí el primero que administró fue Ernesto Cuadrado, que tenía un chalet; un huaso aññado que siempre peleaba con mi papá. *Pero cuando yo tenía como 16 años el administrador de ese fundo de Altos Hornos era otro, don Augusto Dimter. El me tomó bastante buena y trató de contratarme, pero en ese tiempo la edad no la tenía, por que se podía contratar arriba de 18 años. Él hizo todo lo posible, así es que alcancé a trabajar cuidando animales, reparando cercos, cualquier trabajo (...)*. (**Heraldo González, cursivas mías**).

“(...) en Cadillal, había un fundo del tiempo de los Altos Hornos. Se sembraba la papa y criaba los animales. A mí me tocaba ir a dejar los quesos, la mantequilla todos los miércoles al economato en Corral. ‘Economato’ le decían donde recibían todo lo que era mercadería. Ahí tenía yo un jefe que era del [departamento de] Bienestar, don Juan Ovando, a él tenía que pasarle a avisar a su oficina qué venía a entregar. Todo eso se lo llevaban los empleados y también le vendían a los obreros. Ese fundo lo administraba Don Augusto Dintel [Dimter]. Su hijo todavía está en Cadillal.

El fundo que estuvo con hartos animales fue el fundo Chaihuín que era de la condesa y lo administró Don Luis Klagge que era un pan de Dios el gringo, era alemán. El mandaba todo el fundo, con todos los animales. Luis Klagge contratava a la gente de aquí. El trabajaba el Alerce, hacía la tejuela, todo eso lo vendía. Venía a buscar el barco a vapor Fir que era de la compañía de Haverbeck y ese le fletaba a don Luis Klagge, ese le venía a buscar la madera en balsa y la llevaba a Valdivia. Cuando plantaba el primer pito a las 4 de la mañana la gente aquí ya estaba con los botes esperando el vapor, que traía la harina y todas las cosas. En marzo era el último viaje que hacía.

Don Luis Klagge le traía de todo a la gente. Les traía zapatos, ropa, víveres, de todo. Toda la pulpería pal’ invierno. ‘Lleven harina y ustedes me van a labrar, me van a hacer tejuelas y en octubre vamos a bajar madera’, decía. Entonces le trabajaban en la labranza, le criaban animales y le sacaban el Alerce y Don Luis Klagge les pagaba además en plata. Todos trabajamos ‘a trato’, en veces nosotros ganábamos 20 mil, 30 mil, 15 mil pesos, dependía como iba el avance del trabajo. ‘A trato’, Pero en ese tiempo 20 mil, 15 mil pesos, era plata, porque el quintal de harina yo lo compraba a 900 pesos”. (**Baltasar [Huala] Triviños**).

Es este sentido, es posible constatar que el funcionamiento de la usina y las faenas forestales y ganaderas produjo un decisivo impacto en las definiciones y atribuciones de los diversos grupos de edad, particularmente de la infancia. La gran cantidad de obra de mano demandada sólo por Los Altos Hornos en los procesos locales de producción involucró a casi la totalidad de la población rural de ese entonces, enrolando en un abanico de tareas asalariadas y semiasalariadas a sujetos que con anterioridad se habían desenvuelto principalmente en el ámbito de economías campesinas de autosubsistencia y semi-inquilinaje. Este hecho produjo la participación sistemática y directa como mano de obra a mujeres, niñas y niños. Estos últimos se emplearon como *bueyerisos* (conductores de carretas de carga tiradas por bueyes), en tanto que las niñas, se abocaron a las tareas de venta ambulante de comida y otros productos agrícolas y marítimos.

La demanda de fuerza de trabajo era tan abundante en relación a la población existente en la Comuna (2.779 habitantes urbanos y 3.468 rurales en 1930)¹⁶², que la Compañía Electro Siderúrgica e Industrial de Valdivia, administradora de los Altos Hornos, en su breve “Reglamento Interno” para los obreros, hace especial mención a las edades y tipos de trabajo autorizados por la empresa:

“Los obreros menores de 18 años y mayores de 14, no podrán trabajar en faenas calificadas como peligrosas o insalubres por la inspección del trabajo. Estos obreros, siempre que no hayan cumplido con la obligación escolar, tendrán derecho a dos horas de permiso al día, sin remuneración, para el solo efecto de asistir a una escuela. (1936:4).

“(…) Se entregará a cada obrero una libreta que contenga el texto impreso de este reglamento con la fecha de su aprobación el timbre de la respectiva inspección del trabajo (...) tratándose de obreros menores de 18 años, la libreta a que se refiere el inciso anterior, le será entregado a sus padres y guardadores” (Op. Cit., 16).

¹⁶² El “Manual Interno” deja constancia de los testimonios de las múltiples fuentes orales sobre el sistema de “turnos” de la usina, la que no se detenía en ningún momento:

“1ero entrada: 24:00 horas
salida: 8:00 horas
2do entrada: 8:00 horas
salida: 16:00 horas
3ero entrada 16:00 horas
salida 24:00 horas” (1936: 5-6).

Si la edad era un objeto de tematización destacada por la industria, lo era en la medida que la carencia de fuerza laboral, sobre todo en la periferia rural, involucraba de manera efectiva y en tareas arduas -“peligrosas e insalubres”- a infantes, cuestión prohibida por la legislaciones sociales desde la década de los 20'. De esta forma, el documento desvela en sus prohibiciones lo que en carne propia vivieron los niños *bueyerisos* y las niñas vendedoras, que sin relación contractual con la empresa, quedaron a merced absoluta de sus padres. Es posible que en este nuevo contexto de disciplinamiento de la fuerza de trabajo y racionalización de la actividad productiva, se haya afectado notablemente la definición y transición de cabrito/a a soltero/a, en la medida que las obligaciones del trabajo sistemático aumentó el control y autoridad por parte de los padres, tensionando aún más la supeditación del niño y la niña a la familia.

La segunda condicionante que alteró el tránsito de la niñez a la soltería, aunque constante para este tipo de modo de vida recolector/campesino, se relaciona con las constricciones materiales y la vulnerabilidad económica permanente en la que se encontraban los pobladores. Su frágil economía de autosubsistencia y marginalidad social -campesinos/indígenas mestizos-, estaba torpedeada continuamente por el aislamiento y factores climáticos, que sumados a una composición familiar siempre numerosa, los dejaban en forma cíclica a merced de la precariedad extrema. Así, todos los miembros de la familia se veían compelidos a colaborar en la economía familiar:

Blanca Garrido: Nunca faltó [comida] con el favor de Dios, porque de una u otra manera le buscábamos. Viajábamos a Corral, a Quitaluto, cuando llegó Quitaluto, en todas esas partes anduve yo.

YGC: ¿Y qué andaba haciendo ahí?

Blanca G.: Andaba vendiendo negocio. Llevaba marisco, llevaba pescado, lo que salía de la mar, Jaibas, todo eso. Todos mis hermanos ayudaban un poco vendiendo, para llevar platita a la casa. Y para llevar la comida también. Pa' la comida más que nada. Porque usted sabe que el cristiano tiene que comer, no puede vivir con el aire.

YGC: Tiene la mala costumbre de comer todos los días.

Blanca G. Todos los días y a cada rato, ja, ja, ja, ja. Así que por todas esas partes corría yo vendiendo cualquier cosa. No lo vendía sino que lo iba a cambiar por cosas de comer, por harina, por pan, por azúcar, de todo lo que la gente tenía arriba me daban a mí por lo que llevaba. Y con eso pasábamos la vida y así hasta que nos afirmamos un poco.

YGC: ¿Y qué otras actividades hacía, señora Blanquita, aparte de vender?

Blanca. G.: Trabajaba en la huerta de mis papás también. Cultivaba la papa, la arveja, la haba, el poroto, todas esas cosas. Todas esas cosas [las] llevaba a Quitaluto a vender. Como había gente que llegaba recién ahí entonces no tenían nada y ellos compraban.

"(...) la vida era crítica. Antes no había venta para llevar al norte porque las calores no dejaban llegar nada bueno (...) Cuando trabajaba en la Compañía [Altos Hornos] se iba a cambiar el pescadito por harinita y azúcar, porque arriba [Quitaluto] la plata tampoco se veía, los días de pago no más. Nosotros llevábamos para Corral leña de estufa que era revuelta con Ulmo y Olivillo". (Juan Díaz).

"Éramos once hermanos, seis hombres y cuatro mujeres. Cuatro éramos los mayores, a los que nos hacían trabajar, porque no había escuela por allá en esos años. Después, hubo una escuelita aquí [en Chaihuín] y podría haber ido, pero me sentía avergonzado porque era un cabro muy grandote y los cabros que iban eran más chicos. Yo era el menor de esos cuatro hermanos mayores, así es que desde pequeño tuve que trabajaba en el taller de las maderas o hacer la comida a mis hermanos que trabajaban arriba de la cordillera, porque el Alerce no estaba cerca, estaba como a unos 15 ó 20 kilómetros. Tenía como unos seis años y hacía la comida, el café, juntaba un poquito de leña en el monte y muchas veces me mandaban a buscar las tortillas a la casa. ¡Eran tortillas grandes! Costaba subirlas, porque era pura cuesta y el viaje era muy largo. Arriba en la cordillera se hacían tejuelas para las casas; basas, que eran de un palo que se cuadraba; y duelas, que eran para los toneles de vino que ocupaban en el norte. Ese era un trabajo especial, porque tenían que hacerse derechitas y bien cuadradas para que no las rechazaran. También teníamos que traer la madera desde el monte. Hacíamos balsas con varias basas, les poníamos unas varas, las amarrábamos con cordeles y después las remolcábamos con un bote a remo. Llegábamos acá a Chaihuín, desembarcábamos y después venía el barquito Fir a cargarla." (Heraldo González).

"A los 16 años me fui al norte solito, solo, solo. Me fui a los 16 años porque en la vida pasábamos hambre y éramos muchos. Nosotros íbamos a hacer 16 hermanos. Le rogué tanto a mi papá, que no quería darme permiso porque era muy cabrito. Hasta que los aburrí y me dieron permiso y me fui." (Valentín Antillanca).

"Yo me vine a recordar desde los 8 ó 9 años, porque trabajé en Quitaluto como bueyeriso. Los bueyerisos éramos casi todos cabros chicos. Yo llevaba una varita, que no me la podía, para arrear bueyes. Uno iba adelante del yugo guiando la carreta cargada por los caminos y vueltas, y dele no más. Llegábamos a la cumbre arriba o a las quebrás de abajo donde sacaban toda la leña con los bueyes. Ese tiempo necesitaban harta leña para el horno en la fábrica grande de Corral. Trabajaba arrimando leña, sacándola de abajo de las quebrás con la carreta por caminos que se hacían a pura pala y picota. Por ahí subía la carreta a la vueltecita y allá arriba, en la cumbre, se hacía una sola ruma de leña de 20 metros de largo y 10 de ancho. Ahí iba uno arrimando; en la semana serían unos 50, 60 metros. De ahí la bajábamos en carreta al lado de los rieles de un tren, porque corría un tren chiquitito que iba desde Quitaluto. Entonces llegaba y cargaba los carritos y se los llevaba para la planta, donde estaban los jefes y las oficinas, en La Aguada. Ahí había un andanivel que le llamaban. Esa era una rueda grande por donde pasaba un cable, que estaba girando hacia abajo, a la fábrica, donde estaba la otra roldana. Giraba y llevaba de la Aguada a Quitaluto unos capachos grandes encumbrados que llevaba la madera o carbón, todo lo que le echaran. Ahí venían los vacíos subiendo y los llenos bajando. El trencito entregaba a las fábricas, abajo. Eso era para hacer andar las calderas y fundir el fierro. Hacían

hasta la aguja para coser. Tremenda fábrica. Ya no quedan árboles de ese tiempo. Se limpió todo.

En Quitaluto vivíamos con mi papá por la temporada, que duraba como 3 meses. Allá habían casas. Después en invierno nos volvíamos para acá a lechar y a sembrar papas y trigo. Todas estas pampas eran sembradas de trigo, todo lo que se ve para allá para la escuela, todo eso. También trabajábamos en la pesca. Trabajábamos en el día y en la noche íbamos a la pesca. Pero esto no era todas las noches, si no que a los lejos, a los tres días. El Pejerrey en ese tiempo abundaba, sacábamos 300 me acuerdo, era abundante y ahora no hay nada, ahora se está terminando todo". (**Mateo Railaf, cursivas mías**).

"Yo tuve que trabajar en Quitaluto, yo fletaba. Ahí sacaba la leña y después se quemaba y se hacía el carbón y el carbón se llevaba a Corral. Tenía que sacar la madera del monte, pescarla y llevarla a la cancha. Después había que pescar el carbón y dejarlo allá en la línea [del tren] que lo tiraba a La Aguada". (**José Baeza**).

"La persona ya de 18 años toma otra firmeza. Pero el niño que no puede hacer mucho, todavía de 12 años y no tiene muchas fuerzas para el trabajo de campo, sirve igual. Para los mandados y todas esas cosas sirve, para acarrear agua y cualquier cosa (...) Yo me vestía con la plata que ganaba y le ayudaba a mi mamá. Hice mis cosas que tenía que hacer. Un hijo que se cría con un padre que es trabajador, es trabajador. A los hijos hoy día (yo tengo una manga de nietos) se les dice 'no, que no vaiga na' el chico a cortar el pasto', y ese es el gran error que se comete. ¿Por qué?, porque un niño de campo tiene que saber todo. El estudio vale por todo, pero desgraciadamente detrás de eso tiene que haber trabajo, porque es triste que la persona sepa únicamente de estudio y no sepa cortar una tabla, que no sepa hacer nada (...)

Don Luis Klagge fue el primer patrón que hubo aquí de la edad que tengo y nosotros le trabajábamos a él en el Alerce, hacíamos las balsas arriba en la cordillera y fletábamos madera. Sacábamos la madera con bueyes para acá. Del río la tirábamos con bueyes aquí al puerto, donde vivo yo. Aquí venía el barco Fir. Llevaba 6, 7, 8 balsas de arrastre de madera en basas y el resto del buque lo cargaba con tablonaje de alerce que se aserraba a mano. Antes había una sierra que todavía la tengo ahí. Se hacía un banco para poner la sierra donde tiraba uno de abajo el otro para arriba y así partir tablones. De las 6 de la mañana, trabajaban con toda la fresca y paraban a la hora de las 12, con el calor y empezaban a trabajar como a las 3 de la tarde, hasta que se oscurecía. Esos aserradores se hacían 35 ó 40 tablones, esa era su meta ¡a pura mano poh!. Cuando yo empecé a trabajar con Luis Klagge era chico. Comencé a trabajar con bueyes y acarrear madera para acá. Los otros trabajos los aprendí gracias a mi patrón don Augusto Dimter, que me enseñó a hacer ventanas, me enseñó a levantar casas. Yo no conocía el nivel, le conocía los bueyes, el yugo, las cadenas, las cuñas, las sierras, toda esa cuestión, pero el nivel pa' nivelar esas cosas, no tenía ni idea [que existía]. Estuve tres años trabajando afuera en un cerro que se llama Pan de Azúcar, en Cadillal. También estuve en Altos Hornos, después me fui a Quitaluto. En Cadillal Don Augusto, mi patrón tenía crianza de animales, él abastecía a los obreros de Corral con carne, mantequilla, queso, todo eso salía de la administración de Cadillal, donde estaba don Augusto. Después paró, vendió la hacienda. Ahí empezó a salir todo lo que tenía la hacienda para ir a trabajar a Quitaluto. Se le entregaban 20, 30 yuntas de novillos que

trabajen en el carreteo de la leña. La leña arriba corría en un carrito en una locomotora a leña, la locomotora entraba para acá para el lado de Chaihuín que tenía la línea y ahí estaba toda la gente en carreta tirando el carbón. En Altos Hornos fue el mejor acero que se hizo, porque lo hacían con carbón vegetal, después cuando ya paró empezaron a traer carbón coke [mineral], pero ese carbón no es bueno pal' acero, porque queda muy quebrador". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

Estas condicionantes, sin embargo, modulaban diferencialmente las trayectorias de los individuos de acuerdo al género de pertenencia. Para el caso de las mujeres, la ruta vital estaba marcada por una niñez subalterna que tenía extensión variable, pero cuyo punto de término lo daba, en muchos casos, la breve condición de "casadera" o soltera, y posteriormente de casada o emparejada. Este tránsito estaba matizado por algunas marcas biológicas, como la primera menstruación o la autoadscripción como "mujer / adulta" vía el trabajo "responsable", pero que no obstante, no las salvaguardaban de su posición "objetiva" como una trabajadora precoz bajo la autoridad paternal. Esto configura a uno de los actores más explotados dentro del sistema, en la medida, que su posición inicial de esquilmada no es retribuida en la adultez -como los varones-, cuya subordinación precedente como cabrito o menor de edad es compensada posteriormente¹⁶³ al convertirse en padres vía, en nuestro caso, de las relaciones fuertemente patriarcales:

"La gente de ahora son bien pocos los que son dominados por los padres. No como antes. Antes los padres eran muy serios con las cosas de los hijos y ahora no poh, ahora es tanta libertad. Ahora hay mucho más libertad que antes cuando nosotros nos criamos, porque los padres eran muy serios con los hijos y los hijos muy obedientes con ellos también, si no era eso, la *cargá* que le llegaba encima, poh. Ahora le hacen juicio a los mayores, los cabros hablan más fuerte que los padres. Si los hijos quieren hacer las cosas que los padres les dicen, lo hacen y si no, no lo hacen. Antes no. Antes si su padre lo mandaba, tenía que hacerlo y hacerlo no más. Ni una mala respuesta, ni ná". (**Blanca Garrido**).

"A los 15, 16 años sería más o menos me sentí más mayorcita, porque éramos tantos hermanos que mi mamita no le alcanzaba pa' vestirme a todos. Así que empecé a trabajar sola pa' vestirme. Era jovencita y comencé a hilar, a hacer mantas, medias, chombas y venderlas. Con eso iba juntando mi platita y como a los 15 años vinieron a probar zapatos mis patitas... Acá andábamos todos a pata pelá. Si antes la gente de campo no merecía zapatos, no como ahora, que apenas nacen los niños andan con zapatos. Como éramos tantos nosotros, mi mamá le

¹⁶³ Como vimos, esta característica descrita por el autor para las economías agrícolas de autosubsistencia, se sustenta en una discusión precedente con P.-P. Rey en la que éste plantea que no existe retribución alguna por parte de los mayores a los menores, conformándose en la relaciones de edad, relaciones de clase. Meillassoux (1999), por el contrario, recalca la metamorfosis de los menores en mayores, lo que diluye una explotación organizada por parte de los últimos a los primeros al traspasarles posteriormente el control de la producción y reproducción económica y social.

alcanzaba pa' uno y pal' otro ya no le alcanzaba. Así es que yo le dije "mamá voy a trabajar, con mis propias fuerzas tendré lo que yo quiera tener; ese vestuario que me va a dar a mí, délos a mis hermanitos más chicos, porque ellos todavía no trabajan.

Esto fue como a los 14, 15 años [primera menstruación], y yo me encontraba que era una mujer ya. No pa' jugar como las otras niñitas, ahí me fui formalizando un poco más como una chica. Después, como a los 20 años, me empecé a sentir como una mujer adulta. Ya no hacía lo que hacía antes cuando era más joven, ni de jugar, ni usar cosas que no utilizaba, formalizarme en los trabajos que hacía, a hilar, en primer lugar. Ahí comencé a hacer medias, pa' mi papá primero, y de ahí a hacer otros tejidos que mi mamá me enseñó a tejer a telar, frazás, fajas pa' los caballos, por mi pura inteligencia no más. Después aprendí a coser, podía hacer vestidos, pantalones, delantales... Craneaba en mi mente cómo se hacían y fui una costurera muy buena, me buscaban". (María Cirila Navarro).

La madurez biológica no se condice con el estatus al interior de la familia y la comunidad. La niñez, para el caso de las mujeres, es un interregno que se prolonga "arbitrariamente" hasta el casamiento y emancipación y no tiene un momento etéreo "objetivo". Su tránsito está supeditado al interés de un pretendiente por el vínculo matrimonial -la que las convierte en solteras- y el rol productivo jugado al interior de la familia.

"Las mujeres se podían casar de los 18 pa' arriba. Aunque se casaban con 14 ó 13 años igual, no pasaba na'" (Pascual Antillanca).

En este sentido, el pretendiente masculino tiene un papel fundamental en la delimitación de la niñez y soltería femenina -como en la suya propia- a partir de la unión matrimonial, cuestión que revisaremos en breve. En el caso de los hombres, la ruta a la soltería en algunos casos es claramente conflictiva, puesto que entraña un sometimiento extremo al *pater familias*, de sobremanera si la condición era la de primogénito y varón. Mateo Railaf, como Baltasar [Huala] Triviños, se vieron involucrados en su niñez tanto en las faenas agrícolas y de recolección familiares como en las carboníferas de Quitaluto, experiencias que los marcaron profundamente por la dureza del trabajo y por el autoritarismo familiar. Este autoritarismo, operaba no sólo a partir de la violencia simbólica, sino también física, cuestión que trasunta en muchos relatos:

"A las cuatro de la mañana yo tenía enyugado a los bueyes pa' aprovechar la fresca en la mañana y le daba hasta las doce. Largábamos los bueyes a las doce hasta las dos de la tarde y otra vez hasta la noche trabajando ¡esa era pega! Cuando no me levantaba me daban con un lazo

o con la misma garrocha, bien huaraquiao. Había que ir no más, nada de decir que no y no como los chicos ahora, que usted los manda y dicen no y no. Mi chico dice “no, no sé... tengo frío... (...) Nosotros éramos 9 hermanos y tuve que ir a trabajar porque era el único hombre. Ahora tremendos cabros de quince años no saben ni picar un palo de leña. La juventud de ahora es pésima, no saben hacer nada. Estudian y al final pierden el estudio y listo. Andan por ahí y los que tienen los papás, andan de allegaditos a ellos. Más encima toman copete y fuman cigarrillos. Yo pagué por todo. Era cruel el viejito de mi padre y tenía hartos bueyes. Yo me acuerdo que me crié con unas chalas de saco. No había lana como ahora, con unos pedazos de saco se envolvía el pie y se apretaba. Ahí íbamos al monte y cuando el buey era mañoso, quedaba la chala pegada en los palos y sólo con una tenía que andar. No había tiempo, el viejito era bravo. (...) A veces podía jugar a las bochitas... Era la fiebre de la bocha en ese tiempo. Así es que de repente volaba y a escondidas jugábamos a la bocha. Nos mandaban a buscar los bueyes y por ahí escondidos, jugábamos con los vecinos. Tenía como ocho o nueve años”. **(Mateo Railaf)**.

"Antes no poh. El que cometía un error, lo atrincaban, le daban su huasquiadura y listo. Los aconsejaban y los hacían ver las cosas. Así era mi mamá, que me decía. “mira hijo, come, almuerza, descansa un rato y después en la fresca vas a trabajar en la huerta”, a buscar papas a limpiar. Así era y hasta los días de hoy le agradezco ser trabajador, hasta la fecha no he sido un flojo, porque si hubiera sido una persona así no habría sido nadie, no habría tenido mi casa, habría estado recostado y le hubiera pedido a la municipalidad que me de una plancha de zinc, porque eso todo viene de la flojera (...) Ahora los cabros de 11, 12 años están con el cigarro en la boca y se le para el carro el viejo, se les van encima. Ahora con la nueva ley que salió, no me gustó ná'. Ahora dicen que al niño no se le puede castigar... ¿qué es lo que pasa ahora? Que el cabro está libre ¡puede matar hasta a su padre! No le tiene respeto (...) Yo he visto tanta cosa que a veces le converso a mis hijos que a mis nietos los atrinquen y les hagan ver las cosas, no criarlos como paja. El estudio vale montones, pero resulta que hay estudios que los cabros llegan a la casa y no quieren hacer nada. En ese sentido lo encuentro malo. No van a trabajar forzado, pero que le ayuden a su mamá y a su papá en lo que puedan". **(Baltasar [Huala] Triviños)**.

Esta supeditación económica, moral y afectiva a la autoridad y núcleo familiar tensiona fuertemente el tránsito de la niñez a la adultez, diluyendo en algunos casos completamente la "juventud" o "soltería" de los sujetos. El testimonio de Heraldo González es el que plantea más fuertemente este hecho, provocado por el temprano abandono de la familia por parte de su padre, situación que constriñe aún más las posibilidades de vivenciar biográficamente su transición a la adultez. Las "responsabilidades" asumidas desde niño y la carencia de la autoridad paterna como el principal organizador del sustento familiar, provocó lo que para muchos investigadores es la característica fundamental de las sociedades rurales en relación a las etapas vitales del individuo: la ausencia total de "juventud". Pese a que don Heraldo fue

partícipe de muchas de los espacios intersticiales de expresión de soltería, su propio "autoanálisis", pasados más de 50 años, es concluyente:

"Mi papá también vendía, traía tejidos de Temuco, todo tipo de mariscos de acá y los vendía en la usina de los Altos Hornos de Corral. Pero después se fue... Nos engañó, dijo que iba a comprar una casa en Puerto Montt para que nos fuéramos y aprendiéramos a trabajar en la pesca... Pero desapareció, no lo vimos nunca más... Ahí quedó a cargo de la familia mi hermano mayor, pero no se portaba muy bien porque trabajaba para él. Después empezamos a tratar de embarcarnos, pero fue difícil que nos tomaran, porque no sabíamos el trabajo de mar, sólo marisquear, el trabajo de huerta y cuidar animales; pero salir en bote a la mar no teníamos idea. En esos años salía mucha Sierra y nadie nos quería sacar a nosotros porque no sabíamos trabajar, teníamos que andar rogando a los que tenían bote. Fueron años muy difíciles, unos diez a quince años y tal vez más... Difíciles... Difíciles. Costaba un triunfo andar con toda la ropa parchadita y a patita [descalzos] andábamos en ese tiempo, los zapatos no se conocían. Bueno, para la gente pescadora era costumbre (...).

Así es que yo pasé de niño a joven por las responsabilidades. Para mí no era ninguna cosa pesada salir de mi casa a trabajar, porque me crié en el trabajo, me crié con responsabilidades. El cambio que noté fue como a los 14 años, porque cuando más niño no podía salir mucho y hacer mis cosas y ahí pude hacer mis cosas como yo quería. *Pero no fue una etapa de edad, si no de hacer las cosas como yo quería hacerlas, de forma más libre, sobre todo en el trabajo... Tomar más decisiones, pero siempre con la finalidad de hacer cosas para ayudar a la familia. Es que no me preocupé de ser joven, si no que del trabajo.* Había ratos en el día domingo para jugar a la pelota y en la noche pa' conversar con lo amigos, pero no tanto". (**Heraldo González, cursivas mías**).

El testimonio de don Heraldo es relevante porque expone gráficamente algunas señales de identificación de la niñez en relación a la soltería (la fase que media entre "cabrito" y "cabro"). La más usual, corresponde a las responsabilidades al interior del trabajo familiar (trabajos más o menos pesados), pero además se suma otra: la mayor libertad en la dedicación y elección del trabajo. Empero, estas diferencias son tenues. Desde que el varón puede dedicarse conscientemente en una tarea y tener las condiciones físicas necesarias (algunos testimonios hablan de los 12 años de edad en adelante), se establecen escasas distinciones hasta acercarse progresivamente a la condición de "soltero", en cuyo trayecto se acentúa la semiindependencia social.

En la mayoría de los testimonios y para el caso de los varones, la soltería aparece con más visibilidad. Básicamente porque para ellos la dependencia familiar no tenía una extensión ambigua y variable, como en el caso de las mujeres. Varios testimonios recabados describen una frontera etárea precisa, prescrita, sancionada y delimitada por la familia y la comunidad,

tanto para entrar a la soltería y traspasarla, como para romper los lazos de dependencia económica y afectiva: la “ley” de los 25 años¹⁶⁴.

Don Pascual y don Baltasar testimonian fielmente este límite. Sabían que su tránsito hacia la emancipación familiar y por tanto, al término de su subordinación y condición de "cabrito" (niño) o cabro (muchacho-huaina), tenía esta frontera biológica, la que intentan cumplir rigurosamente:

"Nadie era casado de 20 ni 22 años, arriba de los 25 se tenía que casar uno. En las conversaciones de mi familia también decían que después de los 25 años uno ya se podía casar. Mi papá me decía “yo me casé a los 27 años”, así que esa ley es la que se tenía. Yo todavía no cumplía 25 cuando me casé, pero estaba a punto de cumplirlos. (...) según el reglamento, el hombre tenía que tener 25 años pa’ poderse casar, porque tenía que ser un hombre maduro, que sepa hacer todo lo que había en un hogar. Hacer su casa, sobretodo eso es lo que se exigía en esos años. *No podía ser más joven, porque 18, 20 años para los antiguos era un niño todavía*; aunque eran más maduros, porque un cabrito de 10 ó 12 años comenzaba a trabajar en el monte, a trabajar con bueyes, que sé yo. Pero en esa época sólo después de los 25 se podía casar”. **(Pascual Antillanca, cursivas mías).**

"(...) En lo antiguo era así, a los 25 se hacía hombre. Resulta que el antiguo era muy enérgico antes. A los 25 años los padres lo autorizaban a fumar, el que le gustaba el cigarro. El que le gustaba salir, pero siempre bajo las órdenes de ellos, porque esa era su costumbre antiguamente. Antes uno no se podía mover sin pedirle permiso a su mamá o a su papá. Sea la edad que tuviera, daba igual. De todas maneras los padres tenían esas ideas, siempre resguardando el cuidado de los hijos, nunca se largaba como pájaro y sin decir a dónde iba ni nada de esas cosas de que partieran y volvieran mañana o pasado. *Pero a los 25 años ya estaba solitario, ya estaba autorizado para hacer cualquier cosa, ya era una persona responsable y tenía que cuidarse por sí solo. Y era para todos igual, antiguamente, esas eran las ideas.* No es como ahora, que un niño de 12 años si usted no le da permiso, se arranca o se va a jugar. (...) A los 25 años era más adulto y ahí lo aconsejaban con un montón de cosas. Antes era así la orden. Mi mamá me decía 'mira hijo, yo no quiero verte tomando y cuando tomes, tienes que ser hombre pa’ tomar, no seas tonto, no andís borracho en el camino'. Esos eran los consejos de antes, de los antiguos. Antes los veteranos no le daban el permiso como ahora, que tienen 16, 15 años, 18 años, se casan. Pero qué pasa, que ya está a la vista que ahora la juventud no aguanta na’ con el matrimonio, igual como un negocio no más, no es una cosa que es eterna. Al cambio uno no,

¹⁶⁴ Desde el punto de vista transcultural, - y solo a guisa de curiosidad-, esta normatividad aparece en otros contextos campesinizados en América Latina, como los ingenios rurales esclavistas del siglo XIX en Cuba. Un testimonio muy similar al de nuestros informantes puede leerse en la obra biográfica de Barnett (1968) sobre el "cimarrón" Esteban Montejo: “Total, la vida era solitaria de todas maneras, porque las mujeres escaseaban bastante. Y para tener una había que cumplir veinticinco años o cogérsela en el campo. Los mismos viejos no querían que los jovencitos tuvieran hembras. Ellos decían que a los veinticinco años era cuando los hombres tenían experiencias (...) (Op. cit, 37); "Antes los hijos no se gobernaban por sí solos. A los veinticinco años eran que podían decidir algunas cosas. Los padres los tenían bajo su dominio (...)". (Ibid., 131).

porque uno se casó y quedó y crió todos sus hijos”. (**Baltasar [Huala] Triviños, cursivas mías**).

“Yo me casé aquí en Huape a las edad de 52 años. No me quería casar tan joven por respeto a mi padre. A mi me daba vergüenza estar frente a mi padre con mi señora y yo no quería hacer mi casa porque yo era el que trabajaba para ellos. En esos tiempos mi mamá era joven y tenía una hermana que también era joven (...)”. (**Francisco Garrido**).

Lo importante es que no sólo la soltería (o su cercanía a tal condición) articulaba su identidad de joven, sino que el dato vital se convertía en imprescindible para cambiar de estatus sociocultural, cuestión que el "cabro" esperaba con ansias y a contrapelo de la presión familiar (como se aprecia en el caso de Don Francisco Garrido). El guarismo de 25 años, aparece quizás como una muy conveniente negociación para el poder paterno dominante en relación a sus hijos, que pese a cumplir duras tareas productivas, su dependencia se ve bastante alargada en el tiempo.

Sin embargo, no existe una mejor transacción para estos últimos, puesto que el momento de la "liberación" tiene un límite objetivo que no da lugar a priori a la ambigüedad y la coacción por no abandonar la familia (fenómeno que tanto don Pascual como don Baltasar vivieron intensamente antes de los 25 años, aunque en don Francisco se extendió hasta los 52 años). La recompensa a esta larga espera no era menor, porque significaba en la mayoría de los casos de su generación, la obtención de tierras y materiales para la construcción de una vivienda. Por otra parte, esta frontera biológica que actúa como "meta", encubre el papel fundamental de los muchachos en la economía doméstica como unidad de producción y consumo, donde todo está en función de su reproducción material y sociocultural. En este sentido, la dominación patriarcal del cabeza de familia sobre los grupos dependientes (mujeres y jóvenes, claves en el proceso), se expresa en este sistema de regulación de la emancipación, la herencia y control sexual.

La ley de los 25 años, implicaba no sólo la garantía de poder emanciparse vía el matrimonio, sino también, la adquisición de otros derechos reservados para el mundo adulto, como fumar:

"Los viejitos eran cosa seria. A mí me dieron permiso para fumar a los 25 años, para fumarme UN cigarro. Si cuando me fui a trabajar con Acuña ni por la mente se me pasaba el cigarro todavía. Después empecé a fumar con los cabros, porque al final solté las riendas. O sea, los viejitos me largaron libre ya. Ya fui por libre cuando empecé a trabajar por mi cuenta, como a los 28 años, y eso que antes, a los 20 años, ya había hecho una salida [a trabajar fuera]”. (**Mateo Railaf**).

Sin embargo, esta "ley" adquiere su mayor potencia como dispositivo regulador de la emancipación en primera instancia para los hombres y, reflejamente, para las mujeres al tener los primeros el control sobre la condición de niña y soltera en la mujeres. Una interesante interpretación relacionada la provee Meillassoux, en cuanto ofrece al respecto una lectura crucial del fenómeno: la mujer no sólo es un instrumento de la autoridad de los mayores sobre los menores, sino también "el medio de emancipación de éstos últimos frente a los primeros" (1999:114).

Cabe destacar que, obviamente, la "ley" de los 25 es una construcción cultural sobre las edades y como "normativa" consuetudinaria se divorcia totalmente, por ejemplo, de la Ley de Matrimonio Civil promulgada en el Código Civil Chileno el 10 de enero de 1884 y vigente, en lo medular, hasta ahora, en el que se expresa que la capacidad para contraer matrimonio la tienen las personas desde el comienzo de la pubertad, donde, según el Artículo 26, se considera impúber al "varón que no ha cumplido catorce años y la mujer que no ha cumplido doce"¹⁶⁵. De esta forma, podían (y pueden aún) casarse legalmente los hombres a partir de los 14 años y las mujeres desde los 12 años de edad.

Por otro lado, resultan muy significativas las cifras del censo nacional de 1930 (uno de los escasos compendios demográficos tempranos que incluye las edades quinquenales y estado civil de sus habitantes, aunque lamentablemente, como el resto de censos posteriores, funde en un solo guarismo la procedencia urbana y rural de sus pobladores). No obstante, teniendo en cuenta la mayor proporción de población rural en la Comuna de Corral para esos años (2.779 habitantes urbanos versus 3.366 rurales), aparece claramente expresado el cumplimiento de la "Ley de los 25" por parte de los varones de las distintas localidades. En el rango de edades comprendidas entre los 15 y los 24 años de edad –que abarca una población de 1.132 habitantes–, se registran sólo 44 hombres casados versus 167 mujeres enlazadas. De los 25 a los 29 años de edad –que comprende una población de 574 habitantes–, se consignan un total de 140 hombres casados versus 177 mujeres vinculadas maritalmente. Aunque la población masculina y femenina unida matrimonialmente desde los 25 hasta los 29 años es un tercio mayor que los conformados antes de este rango de edad (15 a 24 años), la

165 El artículo actual conserva, en lo sustancial, el que proviene de 1884, sólo rebajándose en 1993 la mayoría de edad de 21 a 18 años: "Llámase infante o niño todo el que no ha cumplido siete años; impúber, el varón que no ha cumplido catorce años y la mujer que no ha cumplido doce; adulto, el que ha dejado de ser impúber; mayor de edad, o simplemente mayor, el que ha cumplido dieciocho años; y menor de edad, o simplemente menor, el que no ha llegado a cumplirlos".

consuetudinaria “ley de los 25” se revela con toda intensidad al analizar por separado la proporción de varones casados según los rangos etáreos: sólo un 4.9% de la población total masculina entre los 15 a los 29 años de edad estaba casado antes de los 25 años¹⁶⁶. Más claro aún: el 92% de muchachos entre los 15 y los 24 años eran solteros¹⁶⁷, en tanto que el porcentaje de nupcialidad de los varones entre 25 y 29 años era de un 45.3%¹⁶⁸, confirmando ampliamente los testimonios orales (ver en anexo gráficos estadísticos).

Las cifras del censo de 1952, en tanto, nos da más luces sobre esta “ley”. En este tiempo, “La ley de los 25” aparentemente pierde algo de su eficacia, debido que al analizar la proporción de varones casados según los rangos etáreos, un 9.7% de la población total masculina entre los 15 a los 29 años de edad estaban casados¹⁶⁹ antes de los 25 años (un 4.8% más alto que en 1930). ¿Por qué este aumento? La respuesta es clara. En 1930, la población rural total de la comuna de Corral era mayor que la urbana. Hacia 1952, la población total de la comuna alcanza la cifra *record* en su historia, con cerca de 10.000 habitantes, debido al funcionamiento de la fábrica de Altos Hornos; período en que la relación de la población rural y urbana de la Comuna se invierte (4.332 habitantes rurales v/s 5.521 urbanos). Con la fábrica de acero en pleno funcionamiento, la población urbana se dispara, por tanto, al aumentar “el peso cultural” urbano en la población total, disminuye sólo en “aparición” la eficacia y representatividad de la “Ley de los 25” en el mundo rural, puesto que sigue operando en la población masculina joven: el porcentaje de nupcialidad de los varones entre 25 y 29 años llega al 58,3%¹⁷⁰.

Con todo, el tránsito hacia la adultez vía unión marital, en ambos casos, resulta abrupto, puesto que las relaciones prematrimoniales eran casi inexistentes o muy subrepticias y se reducían a los espacios celebratorios que vinculaban brevemente a solteras y solteros bajo el

¹⁶⁶ Este porcentaje resulta de la población total masculina entre los 15 y los 29 años de edad (891 individuos) versus el número de muchachos casados entre los 15 y los 24 años de edad (44). Cabe consignar, además, que el censo de 1930 no contempla las categorías de divorciado o separado, únicamente las de soltero, casado y viudo. En este sentido, sólo se registra 1 viudo entre los 15 y los 24 años y 3 entre los 25 y los 29 años; ambos guarismos fueron incluidos, para nuestro caso, como población casada debido al contexto interpretativo de la “ley de los 25” (emancipación). La misma operación se realizó con las mujeres entre los 15 y 24 años (7 viudas en total).

¹⁶⁷ Porcentaje resultante del total de la población masculina entre los 15 y los 24 años (582 individuos) versus el total de la población masculina soltera en el mismo rango etáreo (538 individuos).

¹⁶⁸ Cifra resultante de la proporción de casados y viudos (140) del total de muchachos entre 25 y 29 años (309).

¹⁶⁹ Cifra que incluye a convivientes, viudos, anulados y separados.

¹⁷⁰ Cifra resultante de la proporción de casados y viudos (228) del total de muchachos entre 25 y 29 años (391).

atento control familiar. El paso por la soltería tendía a ser, en algunos casos, relativamente corto para los hombres, que de "obligados" por la autoridad familiar, pasaban a "obligar" después de formar su propia unidad doméstica y descendencia:

"[después que me casé] Seguí compartiendo con los amigos, jugando a la pelota, pero ya habían otras responsabilidades. No podía seguir uno con el traguito y el baile. Tampoco podía estar todos los días en la casa, porque la pesca era el fuerte de nosotros. Además no iba a llegar mareado delante de mis hijos, porque tuve diez hijos (...) Así es que desde los 25, 26 años, ya no salía a las fiestas, o si iba, estaba un rato. Es que como a los 27 ó 28 años yo me sentía un hombre mayor. *Porque antes era muy distinto, los jóvenes trabajaban ayudando en sus casas. Todo era trabajar con los papás o trabajar en la pesca. Era un trabajo medio obligado sí, no todos, pero era otro compromiso el de los jóvenes y hoy día no, el joven no trabaja casi.* Trabajan poco, en la pesca a veces y nada más, hasta ahí no más. Ahora salen, se juntan con los amigos, juegan a la pelota. Antes en la juventud había más solidaridad, más responsabilidad y aunque no todos los jóvenes son así, la mayor parte son muy irresponsables.

(...) A mi me costó para llegar a entender a mi hijo, que de repente se disparaba, salía en la tarde o a la hora que se le antojaba... Pero uno tenía que acostumbrarse, aunque le costara. Antes no, el joven salía con permiso de la mamá o el papá y ahora ¿quién pide permiso? Es raro el que pide permiso, sobre todo aquí, que no hay peligro, en el pueblo a lo mejor, en algunos hogares, pero ni aún eso yo creo, porque los jóvenes se ve que llegan tarde en la noche y pasa tanta cosa..." (Heraldo González, cursivas mías).

En el caso de las mujeres, la soltería además de constituirse en un episodio ambiguo en términos temporales, estaba muy constreñida por la autoridad familiar:

"En ese tiempo no me dejaban pololear, hasta que me casé (...) estábamos en la casa. Nunca salí con nadie a andar por ahí, ni nos tomábamos de la manito, ni una cosa. *Un día le dije a mi marido, cuando teníamos niños grandes ya, que como ahora no hay vergüenza, se toman de la mano y otros se dan unos besos y como nosotros nunca hicimos de eso, mañana mismo fuéramos pa' arriba a andar de la mano, a dar una vuelta y venírnos de la mano. Es que nunca anduvimos de la mano, porque decían que no tenían respeto a sus mayores.*

Después me vine a casar. Mi marido, que ya murió, fue mi único hombre hasta los días de hoy. Me casé con él arriba de los 20 años y no tuve hijos tan luego. El había sido toda la vida de acá también porque de chiquitito lo conocí. De repente comenzamos a tener como amistad, pero mi mamá no nos dejaba andar por ahí solas a nosotros. Después le dije a mi mamá lo que pasaba, nunca le negué a mi mamá eso, pero mi otra hermana le negaba. Mi mamá me decía 'te agradezco hija, tú nunca me has negado nada de lo que quieras hacer, ahora, si están para juntarse, se juntan no más'.

Una vez me querían pegar. Fue por una hermana que se fue con su marido sin decirle a mis papás y ahí pagué las consecuencias yo. Mi papá decía que yo era la sabedora de que se había

ido mi hermana. Entonces le dije 'pégume no más papá, pégume, aquí está mi cuerpo, pégume con lo más duro que tenga, pero algún día va a llegar su hija y ahí le dirá si yo fui la sabedora'. Al tiempo después llegaron y ahí me sublevé porque cuando ellos se fueron yo no sabía nada". (**María Cirila Navarro, cursivas mías**).

"Yo tenía 16 años y él [su ex marido] llegó a tomar la pensión en la casa de mi mamá, y ahí me conoció. Seguramente yo le gusté y nos casamos. El me gustó a mí y yo le gusté a él. Harto me costó sí porque los papás antiguos eran serios, poh. [me decían] Que yo era muy joven pa' casarme. Y que ese hombre no me convenía a mí, porque yo no le conocía a él y él no me conocía a mí. Pero como a mí me gustó y yo le gusté a él, entonces nos casamos. Después mis papás ya quedaron conformes, tranquilos. Pero ese fue el único [hombre]". (**Blanca Garrido**).

"(...) Si a usted le gustaba una niña, había que esperar a tantearla por ahí, a la pasada, pa' que supiera que estaba esperándola... Tírarle un palo, una piedra, escondido, porque a veces podía venir con el hermano chico y podía acusar. Entonces ahí la cabra pasaba a conversar un poquito con uno, sólo pa' ponerse de acuerdo pa' juntarse. De ahí se salía a caminar, a conversar. Porque tampoco nos dábamos besos, sólo de cuando en cuando se tomaban la mano, pero los chicos con más experiencia. Me acuerdo cuando andaba pololeando Baltasar Huala con la Dorotea, uno por allá y el otro por acá...". (**Pascual Antillanca**).

"Los viejos de antes no se la daban a la mujer así como así. No dejaban que se estén visitando todos los días, le daban un tiempo para conversar al lado de ellos y no le daban permiso para ir a otro lado (...) Los viejitos, eran egoístas con los hijos, no quería que se casaran, es que vivían muy allegados a la casa, así era antes en el campo. No era como ahora, ahora una hija está pololeando encima de su papá, antes no ocurría eso. Antes veían a una chica que estaba pololeando y la tenían abrazada, a la pobre cabra le sacaban la cresta. No lo permitían y tampoco dejaban que la persona fume si no tenían permiso. A los 25 años le daban permiso". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

"En ese tiempo era difícil, no nos podíamos dar la mano, aunque también era la cobardía de uno mismo. Tampoco nos podíamos dar besos, había que estar solos no más, era la única manera, esperar que salieran los papás de ella. Y no podíamos salir de la casa, porque si la dejaban de dueña de casa no podía salir, aunque en ese tiempo no había ni un peligro, pero el que se quedaba en la casa, se quedaba. La responsabilidad era otra, no es la de ahora. Si el papá le decía hace esto y esto, había que hacerlo, era muy distinto a lo de ahora". (**Heraldo González**).

Junto a ello, la vigilancia sexual no sólo se extendía a un riguroso control sobre el contacto con los varones, sino que significaba el tabú en torno a la sexualidad y la maternidad, temas que las "solteras" ignoraban completamente:

"Tampoco sabíamos cómo se hacían las guaguas hasta que las teníamos. No sabíamos cuando iban a tener guagua las señoras, no sabíamos cuando nos enfermábamos, ¡ni una cosa! No nos conversaba nada mi mamá. Yo tenía una amiga en Valdivia, con esa conversábamos todos los

secretos que uno sabía, éramos íntimas amigas, pero no de andar pololeando... Pero yo les conversaba a mis hijas pá que ellas no fueran ignorantes como uno. Esa vez cuando nos enfermamos ¡qué susto más grande! 'Mamita, ¿qué me está pasando?' le dije. Ahí me dijo mi mamá que toda mujer se enfermaba, 'De esa edad, todas se enferman hija', me dijo y yo lloraba asustá. A mi mamá tampoco le dijo su mamita, por eso no nos decía na' a nosotros." (**María Cirila Navarro**).

"Antes uno nunca conversaba con sus padres. Yo no conversé nunca con mi papá o con mi mamá, de ninguna cosa. Por eso yo digo que el mundo está cambiado ahora". (**Blanca Garrido**).

Los varones, después de los 25 años, no tardaban en encontrar pareja para llevárselas a convivir, lo que les aseguraba la entrada al mundo adulto y por ende, a un nuevo estatus. La búsqueda de pareja era un imperativo otorgado por el cumplimiento del requisito etéreo, lo que en algunos casos revitalizaba recursos culturales de raíz mapuche-huilliche, como el rapto:

"También se raptaban a las señoras. Por ejemplo, aquí Velásquez, el 'Cabeza de Pescado', se llevó a la señora Rosa Chatre. Después supimos que estaba por allá por La Unión". (**Pascual Antillanca**).

El rapto, como episodio forzado de obtención de la futura esposa, retrata la dificultad para conseguir por parte del novio el permiso de la familia para la unión. Siguiendo a Frigolé (1999), suponemos que esta dificultad estriba más en el deshonor de la mujer proyectada en el grupo familiar que en las diferencias de clase (es decir, no estaba en juego la propiedad ni la riqueza), debido a que la mayor parte de la población pertenecían a estratos sociales y culturales próximos. La fuerte autoridad patriarcal y familiar en la vigilancia y control sexual imponían para el hombre un vínculo seguro y definitivo y disuadía cualquier intento de prueba o relación fuera del compromiso marital:

"En ese tiempo era el respeto. Pero habían algunos más *pichanuos*. Esos atrincaban en el baile. Conversaban con la cabra y después la sacaban pa' afuera, pero tenían que casarse, en ese tiempo había que casarse". (**Mateo Railaf**).

La entonces soltera Estela Landaeta, procedente de otra comunidad rural y que había conocido en Corral a su actual esposo, relata casi trágicamente el proceso de formalización de

su unión, tan rápido como violento, regido por un acusado acecho de la familia nuclear y extensa:

"Un verano me vine a veranear a San José de la Mariquina y vine a Corral a pasear y en 21 días conocí a mi esposo Valentín, me trajo acá y me quedé. Yo tenía 17 años y él 25. (...) Mi mamá llegó y mi tío le dijo 'esta muchacha se va para arriba, pa' unas alcantarillas, pal' monte con un hombre, un vago que tiene hijos con bla bla bla'. Mi mami le dijo 'si se vuelve a ir déngle duro no más, déngle cachetadas'. Yo le dije a mi mamá que eso era mentira, pero me dijo 'tu tío no puede estar mintiendo'. Yo me sentí podrida, había venido de mi trabajo de Santiago, le había traído un montón de paquetes de regalo con todo pa' mi madre con lo poquito que me pagaban.... Así es que empezó la guerra.

Mi tío sentencia a Valentín de matarlo. Salía mi tío a las 11 y media y Valentín solía estar, así es que antes de que llegara me iba para evitar líos. Valentín venía de Chaihuín y se quedaba donde una tía. Entonces ahí fue que me dijo '¿sabes qué más? ¿casémonos?'. Pero me hicieron la guerra en la casa de mi mamá y mis tías en San José de la Mariquina. Mi mamá me dijo 'cómo se te ocurre que te vas a casar con éste, que no lo conocís, es un vago, un don nadie, un de aquí, un de allá, péguete no más, cuñado', le dijo a mi tío. Mi tío sin tener voz ni derecho, me sacó la mugre. La mamá de mi concuñada, que en paz descansa, me tapó donde me pegó. Y yo le tiré todito lo que tenía en la mesa, se lo lancé, porque no tenía porqué pegarme, además era mi tío regalón. Yo atando hilos pienso que parece que tenía otra intención conmigo y yo que soy amable, él pensó otra cosa, porque no tenía porqué haberse opuesto, más que yo era su regalona. Así es que me dieron una zumba y de ahí me vine para acá y nos casamos al tiro. Inmediatamente habló con el señor del registro civil y nos casó de un viaje. El llegó con sus papás, nos casamos y nos fuimos para Chaihuín. El matrimonio por la iglesia y el civil fue el mismo día. Yo estaba sin traje de novia, sin nada, como estaba nos casamos. Pero tenía buena ropita, muy bonita. No hicimos fiestas, no hicimos nada. Una buena comida hicieron los padrinos de casamiento, que era el tío de Valentín, un tío político mío. Al otro día nos vinimos para acá, pa' la costa a la casa de mi suegra, en una piececita no más. Después estuvimos en una casa, del abuelito de Valentín". (Estela Landaeta).

De este modo, sólo quedaba una vía: el pedir la mano de la futura esposa inmediatamente después de la aceptación del cortejo. Diversos testimonios ejemplifican vivamente este duro trance, que se zanjaba con la negociación temerosa del pretendiente con el padre de la novia y que finalizaba con un enlace casi inmediato.

"Con mi mujer poco fue lo que pololeamos. Fue directo a casarnos, porque a mí me apuraba el asunto de mi mamá, no ve que a mi mamá no tenía quien la asistiera. Así es que un día fuimos al [registro] civil y nos casamos. Éramos criados juntos por eso nos casamos de un porrazo. No hubo problemas ni ninguna cosa, ella llegó a su casa y quedó como dueña de casa, mi mamá se quedó contenta, porque ya había quien le hiciera las cosas. Mi mamá le decía lo que había que cocinar y ella lo hacía". (Batasar [Huala] Triviños).

"Después me pilló conversando la señora [la madre de su pretendida] con ella. Me plantó la atrincada. Le dije 'señora, no se preocupe, si a mi me gusta la Mina. No piense que me voy a burlar de ella, si ella me quiere, yo me caso'. Me dijo que iba a conversar con ella y que me avisaría para que pasara por la casa pa' conversar. Y así fue, pasaron como veinte días y un día llegó don Luis donde yo estaba trabajando y me dijo 'oiga jovencito, quiero hablar con usted'. Chuta, dije, como estamos adentro de la empresa no me va a pegar... Pero me dijo que pasara por la casa en la tarde. Fui, conversamos, y ahí le pregunté delante de su mamá si se quería casar conmigo: 'bueno y tú qué dices Herminia'. 'Sí puh', me dijo 'yo te quiero, si te quieres casar conmigo, yo también me quiero casar'. Entonces le dije que nos casásemos el otro mes, después del pago. Y nos llevamos bien hasta que ella murió, hace seis años ya". (**Pascual Antillanca**).

La otra vía, más expedita si la mujer había logrado su semi-independencia al salir a trabajar afuera temporalmente, implicaba la misma rapidez en el establecimiento del vínculo:

"A mi mujer la había conocido en Corral, porque siempre viajaba a Corral a comprar cosas, a dar unas vueltas. Llegaba a una pensión, donde llegaba toda la gente de la costa. Ahí trabajaba ella. Yo ya era un hombre maduro, un hombre serio, firme y necesitaba una mujer. Lo único en que me fijé es que esta mujer siempre andaba a patita pelá en el pueblo, corriendo. 'Esta mujer tiene que ser muy trabajadora', dije yo. Qué sacaba de buscar a esas que son de pueblo que no pueden ver ni el agua (...) De ahí me traje a mi mujer a Chaihuín, a que me acompañara en los trabajos de la Cordillera. Me vine a vivir con ella no más, no me casé. Después conocí a su familia, pero el viejito de ella ya era muerto, tenía un padrastro". (**Mateo Railaf**).

Un número significativos de relatos presentan este tránsito hacia el "emparejamiento" como un gozne biográfico, que implica la emancipación, la adquisición del estatus de adulto al interior de la comunidad en forma casi automática y por tanto, opera como un verdadero rito de paso.

La estructura familiar así constituida no distaba mucho del de la mayoría de los campesinos y campesinas del centro sur de Chile. Algunos de los pobladores de Chaihuín conformaban unidades familiares extensas compuestas por abuelos, padres, una gran cantidad de hijos y nietos y en algunos casos una serie de parientes tanto patilineales como matilineales. Sin embargo, esto no significaba necesariamente la cohabitación en la vivienda, sino más bien el uso común de una misma porción de tierra. Esto se plasmaba en la construcción de una nueva casa en los terrenos de la familia lo que generaba la formación de una familia nuclear o, en términos estrictos, "una familia monogamente independiente"

(González, San Román y Valdés, 2000:35). Los recién casados partían ocupando la vivienda de los padres (generalmente debido al desamparo de los últimos o la falta de recursos de los primeros), para en forma posterior construir una nueva casa en la de los padres de ego o en los de su pareja (bilocalidad), según la disponibilidad de tierras. No obstante, los testimonios biográficos recabados sugieren que la norma residencial predominante era patrilocal debido, en muchos casos, a la relativa importancia y centralidad de la tierra para la producción y reproducción social. Esto se explica, por un lado, por la diversidad de alternativas económicas presentes en la localidad, que iban de la recolección fluvial y marítima, hasta el trabajo semiasalariado en las faenas forestales; y por otro, por la escasa población presente, que arrojaba un saldo siempre positivo en relación a la cantidad de tierras disponible por habitante.

"Después que quedó embarazada, y los papás de ella tuvieron que darnos el permiso para que nos casáramos. Aunque yo no quería casarme tan pronto, esa es la verdad, pero al final no se me dio nada, porque estaba acostumbrado al trabajo. Nos fuimos a Corral, hicimos una comida e invitamos a unos amigos, nada más. De ahí seguimos viviendo durante unos años en la casa de mi mamá con mi señora y trabajando en conjunto con mi hermano, pero al tiempo me fui de la casa y dejé de trabajar con él. Yo creo que fue triste para mi hermano haber quedado solo en la casa, con un hermano y las hermanas, todos chicos. Vivimos dos años con mi mamá y nos hicimos una rancho aquí arriba, con unas tablas y un poco de tejuela, bien modesta. Pero como ya habíamos vivido en una rancho de chupones y habíamos pasado todo eso, no era para avergonzarse ante el resto, porque el resto también había vivido igual". (**Heraldo González**).

"En la cordillera trabajé desde como los 27 hasta como los 50 años y de ahí me volví aquí a trabajar en la mar. Ahí me construí mi casa, una ranchita. La hice por allá abajo, donde mi compadre René, que ya está muerto. Porque yo no quería entrar aquí, a mí nunca me gustó eso, pedirle a mi padre, molestarlo, a pesar que tenían un tremendo terreno aquí, como 73 hectáreas. Así que me dijo el compadre René 'hácete tu ranchita aquí que está más cerca de la mar'. Tiempo después me dijo mi padre: 'ven, aquí hay tierra de más, qué estás allí de allegado, a lo mejor no estás bien, ándate allá a esas pampas, es bonito'. 'No -le dije yo- me la voy a hacer aquí dónde está el monte, en el ralo". Entonces llegué aquí donde mi padre." (**Mateo Railaf**).

"Con mi marido nos juntamos a vivir primero y después nos casamos, cuando ya teníamos a mi hija Marcela. Nos casamos porque la mamá de él se enfermó grave, ya pa' morir, entonces la tía de él fue donde mi mamá y mi papá a hablar pa' que yo me fuera a estar en la casa de él pa' cuidar a su mamá, mi suegra. Ella me dijo 'tú eres la que vai a ser dueña de mi hijo y tienen que trabajar mientras yo esté viva, pa' que me pagues el hijo'. Estuvimos hartos años viviendo con mi suegra, nunca tuve problemas con ella". (**María Cirila Navarro**).

"Cuando me casé me quedé en la misma casa, porque no me pude separar de la casa, para no dejar a mi mamá, porque ella tenía su pieza, teníamos todas las cosas organizadas con mi mamá.

A mi mujer la traje pero fue por el hecho de que mi mamá se enfermó y no era mujer para nada. No podía hacer nada de sus cosas. Entonces yo me sentí obligado a buscar una mujer para que ella me la asistiera. Yo tenía un hermano, René, que falleció, y que desgraciadamente su esposa no tenía genio para venir a atenderla. Resulta que es triste cuando la persona llega a su cierta edad. Yo estoy para viejo también, no sé que idiota puedo ser, no sé qué ideas puedo tener después de viejo. A la finadita de mi mamá mi mujer la solía retar, porque mi mujer por hacer sus cosas y atender sus chicos no tenía tiempo y mi mamá decía “a mí no me hacen caso, me tiene botá”. Una persona que llega a esa edad, sea quien sea, que tenga unos 80 años, enferma y sufriendo, mejor que Dios la recoja antes de que siga sufriendo, porque sufre el vivo y sufre ella. Mi mujer tenía que vestirla como una guagua después. A eso llega la persona cuando llega a viejo. La juventud parece que no se va terminar nunca. Igual que cuando se casa, su mujer lo puede acompañar hasta lo último y hay que estar haciéndole las cosas a su mujer y uno criar los hijos. O puede pasar que las nueras le digan 'yo no voy a atender a tu madre, yo no voy a ser empleá de tu madre, yo soy tu señora, pero no voy a estar atendiendo a tu madre, búscale una empleada a tu madre' y si no hay medios pa' pagar una empleá ¿quién lo va a hacer?. Tiene que hacerlo uno." (**Baltasar [Huala] Triviños**).

Desde su condición de convivientes o casados y posterior a la separación residencial, mantenían una independencia en las tareas productivas, aunque preservaban un estrecho vínculo afectivo y comunicacional con el hogar paterno, donde la descendencia de la nueva pareja servía de nexo para la mantención de los lazos afectivos entre los padres de ego y sus hijos. La densidad de las relaciones parentales era visible por la escasa población presente, vinculadas por lazos de consanguinidad, afinidad y colateralidad, originados por el intercambio de parejas entre las familias originales del lugar. Sin embargo, la inclinación de los "solteros/as" era buscar cónyuge en otras localidades evitando las relaciones endógamas, que según testimonios informales existían en la comunidad indígena contigua de Huiro, en la forma de unión con la prima paralela -límite de la exogamia, para algunos autores (González 1996:154)-. Estos factores, sumados a las rigurosas normas de vigilancia sexual, llevan a los hombres, en sus viajes esporádicos a "pueblo", a iniciarse sexualmente en las casas de prostitución, que para entonces comenzaron a abundar en Corral producto del auge económico e industrial. Estas y otras expresiones masculinas y femeninas de soltería serán tratadas a continuación.

4. "Uno notaba al tiro quién era más huaina": Cuecas & Valses en Casas, Clandestinos, Ramadas y Remoliendas.

La vida cotidiana de muchachos y muchachas -solteras y solteros- de esta generación transcurría lentamente en un universo pequeño, casi sin sobresaltos, signado por el aislamiento y unisonancia del trabajo y la lluvia, que sólo los liberaba en las tardes y fines de semana.

La llegada del verano los invitaba a chapotear en las playas cercanas y desentumecer la memoria de largos meses de frío. Meses en que el cansancio y la subordinación a la familia, dejaba pequeños interludios para socializar y compartir en los ansiados partidos de Chueca o fútbol los fines de semana o lisa y llanamente en los caminos vacíos, con los amigos más cercanos.

"Para nosotros el trabajo era como de costumbre. Se empezaba a trabajar con bueyes, barbechar, sembrar papas y el tiempo que había era para arreglar cercos y si no, había que salir a trabajar a la pesca. Ese era el trabajo que teníamos nosotros constantemente aquí. Siempre levantándose temprano, no dormir hasta las doce. Aquí en el campo uno se levantaba cuando estaba aclareando el día; a las 4 ó 5 de la mañana en el verano ya estaba en pie para aprovecharlo, porque cuando hace tanta calor uno no trabaja. Así era la manera de trabajar aquí (...) Después llegaba a la casa a cenar y me acostaba. Maltratado, caía como piojo en la cama y al otro día nuevamente a levantarnos a la pega. Eso era y toda la vida ha sido así. A veces salía los días domingo un rato y ahí me venía donde los amigos. Solíamos estar aquí, jugar a la pelota o solía estar arreglando materiales para salir a la pega. Es que aquí uno está a vuelta y vuelta, porque cuando el pescado pica no hay que esperar sábado ni domingo, hay que aprovechar esos días. Si no lo aprovecha uno, no gana plata y el pescado pasa por oleaje acá no más. A veces pasa a la orilla, a veces no. A veces pasan meses que no llega pescado, entonces cuando había, los días domingo no podía salir". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

"Los jóvenes también nos juntábamos acá en Chaihuín. Nos juntábamos en la tarde, dejábamos de trabajar en la tardecita e íbamos a dar una vuelta. Pero la conversa no llegaba nunca más tarde, cuando se estaba oscureciendo, cada uno pa' su casa. Se conversaba del trabajo y nos acordábamos también de las chiquillas: '-sabís que a mí gusta la Chabelina Ampuero' '-Oye, pero puta, pa' ir pa' arriba te pilla el león en la pasada, tenías que ir en el día, en la noche es peligroso'. Sino, se daban conversaciones de los partidos de fútbol. Pero éramos bien poquitos. Aquí los que nos juntábamos eran los cabros Railaf y los Navarro. A veces nos juntábamos con los Hualas, porque estaban más lejos. Entonces nosotros nos íbamos allá abajo y ahí nos juntábamos. O a veces nos íbamos a la playa a bañarnos (...)". (**Pascual Antillanca**).

Sin embargo, estos breves y frágiles interludios de interacción "juvenil", lograban ampliarse. Así, los intersticios privilegiados para la expresión de la soltería eran en los espacios y momentos más "institucionalizados" de esparcimiento, como las festividades presentes en la comunidad, materializadas en la progresiva sustitución de la fiesta de la "Noche de San Juan" por las "Ramadas"¹⁷¹ organizadas en ocasión de la celebración patria del 18 de septiembre. A ésta se sumaba el funcionamiento de clandestinos donde se consumía alcohol, se bailaba y merendaba; los viajes esporádicos a Corral y las pequeñas fiestas familiares. Estos momentos y espacios marcaron la breve "juventud" de esta generación - particularmente la de los varones-, que acudían a divertirse, emborracharse o iniciarse sexualmente con las meretrices de Corral. Estas instancias se fueron convirtiendo lentamente en los puntos de interacción, esparcimiento y expresión fundamental de soltería.

Aunque estos momentos y espacios eran transgeneracionales, delatan con más viveza las distinciones de los marcadores culturales de la edad, a partir de la música, la vestimenta y las relaciones afectivas y evidencian a los y las solteros/as como grupo visible al interior de una comunidad aparentemente homogénea por su escasa población.

Próximos a cumplir con la "ley de los 25", en plena soltería, los varones podían acudir después del trabajo y, casi siempre los fines de semana después de los partidos de pelota o chueca, a los bares clandestinos situados en la localidad a juntarse con sus pares, beber, escuchar música y bailar. Las mujeres solteras, acudían con sus padres y las casadas con sus respectivos maridos. Estos bares clandestinos funcionaban en casas particulares, con una rústica infraestructura que, no obstante, servía a los propósitos para los que habían sido creados: quebrar la rutina, la soledad y el cansancio de días y días de trabajo arduo bajo las adversas condiciones climáticas de la selva fría.

Allí, los miembros de esta generación, escucharon la música incidental de su "juventud", la rítmica rotación de las manivelas de la victrola, fonógrafo manual que operado por el dueño del ingenio, complementaba los sonidos que arrojaba la "vihuela" o la guitarra. Las pequeñas casas familiares que albergaban los clandestinos -conocidos por el apellido del *pater familias*- juntaba a solteros/as y adultos, aunque los primeros formaban pequeños grupos. El principio de asociación de estos últimos se debía más a la separación impuesta por los adultos que un aglutinamiento voluntario. Aunque, como es obvio, este principio es tácito y se expresa en las relaciones sociales de manera simultánea, con lo cual la escena observada pudiera ser la de un

¹⁷¹ Construcción ligera hecha de madera y follaje donde se sirven comidas, bebidas y donde se festeja el aniversario patrio. También fonda.

grupo de "muchachos" que se acompañaban en la juerga reafirmando sus distinciones como "cabros solteros":

"El sábado era el día libre, así que íbamos en la tarde, pero después de las 12 ya empezaban a llegar algunos. El lugar se llamaba 'El boldo'. Ahí se servía chicha y vino de barril. Ahí bailábamos cumbia y los mismos viejitos le daban cuerda a la victrola. Una vez se cortó la cuerda y el disco lo daban vuelta con el dedo... La victrola tenía una aguja que también se echaba a perder. Ahí nosotros movíamos los pies ¡qué sabíamos bailar cumbia nosotros! Y vales también, habían varios en ese tiempo. Ahí estábamos viejos y jóvenes, a todos los que le gustaba la parranda llegaban, a caballo y a pié. Nos pegábamos unos caballazos cuando ya estábamos medios curados, pero nunca fui de estos que se ven botados en la calle. Yo iba con algún amigo escogido, no con cualquiera. Salía con Pascual, con Leute, buenos muchachos esos. A mi me tenían buena los viejitos de Pascual, porque siempre conversaba conmigo don Pacualito y la viejita y decían 'no habrá ni uno como Mateo, tan caballero, nunca ha tenido una mala palabra con nosotros'. Sí poh, le decía yo, y me quedaba calladito (...) Llegaban mujeres también al 'Boldo'. Pero había harto respeto en ese tiempo, no como ahora. Algunas venían solas o con sus viejitos [padres]. Me acuerdo que iban la Felisa, la Isidora, la Maila, la Antonia, esos nombres antiguos. ¡La juventud en el campo era aturdidaza en ese tiempo! Las mujeres bailaban no más. La fiesta en el Boldo duraba hasta la amanecida. Ahí se veía el que era bueno para tomar. Yo tenía un amigo, que está muerto, que en ese tiempo nos tomábamos unas garrafas de 15 litros y ¡no quedábamos ni tibios! La vaciábamos en la noche y quedábamos fresquitos en la mañana. También bailábamos la cueca. Yo bailaba bien la cueca, una vez estuve bailando en Corral, me llevaron de la Segunda Compañía de Bomberos, estaba la gente apiñada viéndome y las lolas me sacaron el sombrero grande que tenía, quizás para dónde se lo llevaron". (**Mateo Railaf**).

"En ese tiempo nos juntábamos los Navarro, los Railaf, los Antillanca... Una buena patotita de puros hombres. Pedíamos una Sierra con unas papitas y conversábamos como jóvenes, de la pesca, el trabajo. A veces llegaba gente más adulta y compartíamos igual. "Caballeros" se les decía a ellos y a nosotros se nos decía 'muchachos'. También íbamos donde Colipay, al otro lado del río, y a otro lugar, que desapareció al poco tiempo que llegáramos a Chaihuín, que era de los Montesinos, 'Los Boldos' le decían, pero murió el caballero y la familia se fue. Como dos o tres veces fui a escuchar música ahí, porque tenían una victrola y había varios discos. Iban caballeros con sus señoras, pero yo era muy chico, no sabía bailar y tomábamos pura chicha dulce. En los tres lugares llegaba de todo, jóvenes y adultos, mezcladito". (**Heraldo González**).

Muchas de las mujeres solteras, que tenían serias restricciones para andar solas en estos clandestinos, o inclusive salir de sus casas, sustituían estos espacios de diversión por las esporádicas fiestas privadas, donde disfrutaban del contacto de sus pares vigiladas de cerca por sus padres. En estos intersticios de la vida cotidiana, las solteras no sólo tomaban contacto con los varones y vivenciaban su identidad como "casaderas", sino también, participaban de

los bienes simbólicos reservados a los hombres en los espacios de convivencia pública, como los prostíbulos, bares y clandestinos. No obstante, la vigilancia y control sexual, se extendía para ellas a la restricción del consumo de alcohol, sólo aceptado para los hombres a una edad cercana o posterior a los 25 años:

"Habían en veces fiestas populares en las casas. Igual como pa' año nuevo ahora, también se hacen fiestas caseras. Ahí era bueno poh, ahí bailábamos y tomábamos. Pero tomaban los hombres, no las mujeres. Claro que bebidas tomábamos, como ahora todavía, pero nada de alcohol las mujeres. Ahí lo que se bailaba era más la cueca¹⁷² y el vals, esos dos bailes se bailaban antes. A mí todos los vales me gustaban. Pero a mí no me dejaban salir tampoco. Yo salía cuando ellos [padres] me daban lugar pa' salir, o sino salía con ellos". (**Blanca Garrido**).

"(...) Otros se juntaban donde las Navarro, habían hartas chicas ahí. Llegaban varias, yo llegaba también. Se juntaban a jugar naipes y los viejitos de la casa tenían una paciencia única, llenaban la casita y todos ahí. *Estaba la Lupe, la Cirila, la Chele, la Teo, la Rosa, otra que se llamaba Juana ¡todas solteras!* Ahí se juntaban a jugar naipes en la noche, los días sábado y domingo. Ahí solían armar unos bailecitos los viejitos, tenían chicha a veces y la vendían y se tocaba guitarra. Ahí salían andar los quiltros, dando vueltas, siguiendo a las cabras; otros bailaban, pero yo no tenía interés, tenía como 15 años". (**Mateo Railaf, cursivas mías**).

"Cuando tenía como 14 ó 15 años me juntaba con la familia Navarro. Nos llevábamos bien, *porque éramos todos de una edad*, pero casi todo el tiempo teníamos que salir a la pesca con lienza por la playa o a mariscar, esa era la rutina (...) *Las niñas no salían en esos años... No tenían la libertad que ahora. Cuando las mandaban salían, pero un rato.* Los hombres salíamos más, pero no como ahora, que los cabros llegan y parten. Uno le decía a la mamá "voy a tal parte" y procuraba no volver tarde. A veces hacíamos tonta a mi mamá y nos quedábamos hasta más tarde, pero casi nunca, porque si llegábamos un poco tarde nos regañaba. Llegar tarde era llegar como a las 11 de la noche, porque uno se quedaba con los amigos, donde los Naipán, que vendían comida y trago... Pero no nos daban permiso para tomar, teníamos que hacerlo a escondidas, aunque muchas veces sabían que nos íbamos a tomar unas chichitas entre varios, después de jugar a la pelota". (**Herlado González, cursivas mías**).

En los bares clandestinos familiares, el vals -vernacularizado- y la cueca, eran la música predominante. La cueca, considerada por el Estado-nacional el baile y música "patria" por excelencia por su ligazón al mundo campesino tradicional, organizaba la identidad rural-chilena de los/las chaihuineros/as. Estos, pese a tener un imaginario hibridizado simbólicamente a partir de los elementos que persistían de la matriz huilliche -como la bebida alcohólica del *mudai*-, relevaban a la cueca como la manifestación "propia" por excelencia:

¹⁷² Ver descripción de este baile más adelante.

"Pero en Chaihuín se bailaban más las cuecas. Siempre que había una fiesta, se juntaban los gallos y decían 'vamos donde don Germán Montesinos [Los 'Boldos'], vamos a las cuecas, poh'. Don Germán tenía una victrola chiquichicha, así que le llevaban cualquier cosa de regalo y trago. Yo era chico cuando iba ahí, mi papá solía llevarme al anca en el caballo y ahí me acuerdo que bailaban y la viejita le daba vuelta a la victrola. En ese tiempo se tomaba mucho mudai, que acá en Chaihuín se hacía. Era de trigo hervido y lo echaban en pipas grandes y lo tenían hartos meses. También se tomaba la chicha de manzana y la chicha de chupón y los viejos se curaban, porque yo veía a los viejos contentos...". (**Pascual Antillanca**).

"Antes lo que más se bailaban era la cueca y el vals. Estos otros bailes de ahora no, como los corridos mexicanos, eso son más de ahora. Don Carlos Antillanca era el viejito del acordeón. Esos son gente que han sido criollas de antes, aquí se han criado sus hijos y todo". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

La cueca, como varios bailes de su género, escenifica los esfuerzos de conquista por parte del varón a la mujer a partir de un repertorio coreográfico tan variado como esquemático. La pareja no tiene casi contacto físico, puesto que la mujer escapa de las lisonjas y acosos amorosos del varón¹⁷³. Así, el vals, rellena lo que le falta a la cueca. Con muchas variantes, como el vals porteño o peruano, criollo, folklórico, etc.; de origen urbano y re-apropiado por estos habitantes rurales de principios de siglo, contacta físicamente a hombres y mujeres con un ritmo cadencioso y afectivo.

A principios de la década del 40', los valeses y cuecas se convirtieron progresivamente en los acompañamientos preponderantes de las ocasiones festivas. La recién arribada celebración de las fiestas patrias del 18 de septiembre, con sus "Ramadas", sirvió de resonancia para la

¹⁷³ Una buena definición descriptiva de la cueca se encuentra en el *Diccionario Ejemplificado de Chilenismos* de Félix Morales Pettorino Et. al. (1984): "Baile nacional que simboliza las diferentes etapas de un idilio en que los danzantes se buscan, esquivan y vuelven a buscarse en rondas ágiles y juguetonas. El varón se acerca a la mujer y le ofrece el brazo. Mientras la pareja se pasea frente al público, los músicos inician la acción con un fluir de acordes arpegiados. La pareja se coloca frente a frente, a unos cuantos pasos de distancia, pañuelo en mano, y espera que termine el preludio musical. Al oír las voces, empieza la danza. El hombre persigue a la mujer que huye y, empleando el pañuelo como si fuera un suave lazo, la rodea, sin tocarla, y la atrae a su lado. Ella se acerca con elegante coquetería, levantando ligeramente la falda con la mano izquierda, mientras con la derecha mueve con gracia el pañuelo. Los cantantes manifiestan su regocijo con un palmoteo característico. El público, lleno de entusiasmo, toma parte marcando el compás con las palmas de las manos. De improviso el canto se detiene y al grito de ¡Aro! ¡Aro!, ¡donde me canso me paro!, o de otras expresiones por el estilo, termina la cueca. La estructura poética consta de tres partes. La primera se compone de una cuarteta que expone el tema. La segunda está formada por una "seguidilla" de siete versos hepta y pentasílabos, alternantes. Resulta siempre de ocho versos, por la repetición del cuarto, al que se agrega la palabra "sí" para anunciar la vuelta en el baile. Aquí se desarrolla la idea expuesta anteriormente. La tercera parte es un "pareado". Consta de un verso de siete sílabas y otro de cinco que en forma de frase ingeniosa reafirma lo anterior. La parte musical empieza en un preludio que se desarrolla en cuatro u ocho compases, pero que puede prolongarse a voluntad de los ejecutantes. Está escrita en compases de seis por ocho. El canto puede tener en total 48 o 52 compases". Para una historia detallada de este baile, convertida en "danza nacional" por decreto n° 23 del 18 de septiembre de 1979, puede revisarse el libro de Claro, Peña y Quevedo (1994).

difusión y apropiación efectiva de estos bienes simbólicos -particularmente de la cueca- por parte de los habitantes de la localidad. Casi como reafirmación de la chilenidad, algunos de los partícipes de esta generación, se transforman en activos creadores y difusores de estos ritmos. Los hermanos Antillanca, formaron un grupo musical que acompañó muchos de los festejos de entonces. Recordado por la mayoría de sus coetáneos, el grupo "Los porteños" fueron por cerca de dos décadas los animadores principales de muchas celebraciones:

"Es que nosotros teníamos un grupo musical aquí en Chaihuín que se llamaba "Los Porteños". Ese grupo lo formamos como el año 1943. Empezó un día porque los cuatro hermanos tocábamos guitarra. Un día llega un primo, Ampuero Antillanca, tocando armónica y tocaba re' bien... Y así comenzamos. Tocábamos tonadas, vales, cuecas y corridos. Incluso una vez fuimos a Corral y de ahí comenzaron a invitarnos a todas partes. Lo estábamos haciendo bien, mi hermano Miguel hacía el bajo, punteaba bien la guitarra, Valentín también y yo acompañaba en todo. Hasta que una vez, pa' un 18 de septiembre murió un hijo de mi hermana, el mayorcito que tenía, entonces se disolvió la cosa. Al poco tiempo me fui yo y se desgranó el choclo". **(Pascual Antillanca)**.

Las fiestas patrias como los torneos de chueca y de fútbol -como lo veremos más adelante-, amplían la visibilidad de las mujeres solteras fuera del espacio doméstico, permitiendo la interacción con los varones de la comunidad, aunque siempre reguladas tanto por el protocolo de sociabilidad intergeneracional, como familiar.

"También se hacía otra fiesta pal' 18, en la posta o en la escuela y se escuchaba la pura guitarra. El que tocaba era don Carlos Antillanca, buen músico, que tiene ahora como 90 años. Tocaba cuecas y vals (que se bailaban apretadito) con acordeón y guitarra acompañado por su hermano Américo. *Ahí para bailar, si la dama era casada, había que pedirle permiso al marido, no como ahora, no se podía sacar así no más. Si la mujer estaba soltera uno le decía '¿me acompaña a bailar?'*. Después llegó el corrido mexicano, como el año 1948, porque antes era puro vals y cueca. Yo bailaba la cueca, pero a la manera de acá, con pura zapateo no más, a la manera de cada uno. La cosa era pillarle el zapateo con la música, igual el vals, pillarle el compás y la música". **(Heraldo González)**.

"En ese tiempo tendría como unos quince años más o menos y casi todos éramos parejitos en edad. Después llegaron los González y toda esa juventud. Ahí era toda una fiesta, nos entreteníamos entre todos a pura guitarra no más. Ahí tocaba un chiquillo que murió, un Railaf, ese tocaba la guitarra y los Antillanca que eran todos músicos. Esos tenían todo para tocar, guitarra, acordeón. Después los días del 18 se venían del otro lado para acá, hacían ramadas y una gran fiesta. Arreglaban un lugar donde cocinaban las viejitas y la juventud bailaba de todo. Se hacía al lado del puente de ahora, arribita. Ahí era una pampa bonita, en esa cancha se jugaba a la pelota y ahí tenían un día entero de fiesta". **(María Cirila Navarro)**.

"Los jóvenes de 15 ó 20 años nos juntábamos en las puras pichangas no más. Después, en los días de fiesta, íbamos a las ramadas... ¡harta gente! Se hacían donde está la escuela ahora. Venían los que trabajaban en Cadillal, como 40 hombres, más los que tenía Lucho Klagge en la cordillera, que eran como 60. Esos trabajaban en el Alerce. Toda esa gente se juntaba pa' los 18 [de septiembre]. Todos se venían de a caballo y de a pie, cualquier caballería de arriba bajaba. Tres días duraba el baile, se tocaban cuecas con guitarra, unos valsecitos pegados... Pero más era la cueca, bailaban cueca hasta que llegaban a tocar arriba de la ramada con los saltos. La guitarra la tocaban los Antillanca, Carmelo, Lilo... Pero están muertos esos... Tocaban cuecas, el "pobre pollo" y todas esas guarachas medias raras. Después jugaban a la pelota". (**Mateo Railaf**).

El inicio de la actividad acerera de Corral, significó, como lo muestra el testimonio de don Mateo, la penetración simultánea de otros ritmos que, arribados al núcleo urbano de Corral, se diseminaron en las localidades rurales a través del contacto más fluido de sus habitantes vía el trabajo directo o indirecto en las diversas faenas de los Altos Hornos. A la pequeña ciudad industrial de Corral llegaron expresiones musicales de acentuada raíz urbana, nacida en la metrópoli de Santiago. De los pesados discos tocados en la victrola, de las escasas radios o de las guitarras de "Los porteños", se difundió en Chaihuín una canción con ritmo de "fox trox" que será recordado recurrentemente por los habitantes de ese tiempo. Este tema musical llamado "El paso del pollo"¹⁷⁴, conocido popularmente como "pobre pollo", fue creado e interpretado por "Los Estudiantes Rítmicos", grupo musical de estudiantes de la Universidad de Chile formado en 1939 de la mano de José Goles, al calor de las fiestas universitarias de la primavera. Este grupo era lo que se conoce como una Tuna o Estudiantina, que interpretaba básicamente música popular de la época, alcanzando gran popularidad nacional hasta 1950. Junto al "Pobre pollo", sonaban las primeras cumbias y corridos que venían de Corral, punto de flujo de los nuevos ritmos que se escuchaban en el Chile de la época.

A través de este contacto no sólo es posible dar cuenta de las distinciones identitarias elaboradas en torno a lo urbano y lo rural en aquella época (representado en el consumo cultural que en cada uno de los espacios se realizaba), sino también, puede permitarnos retratar las diversas expresiones de la "soltería" de esta generación.

¹⁷⁴ Parte del texto de la canción de José Goles es el siguiente: "Érase un pollito bien plantado/ que marcaba el paso en una esquina; / con su mejor traje endomingado / echáble el ojo a una gallina". (canción incluida en "sonoridades", disco compacto adosado en anexos).

Ya entrada la década de los 40', Corral vivía su apogeo. Su núcleo urbano concentraba una gran cantidad de bienes, servicios y lugares de esparcimiento para la gran cantidad de trabajadores involucrados en la usina acerera, en la industria portuaria o conservera. Los viajes esporádicos o continuos a esta urbe por parte de los varones rurales, especialmente solteros, significaba las primeras experiencias de ocio urbano:

"Cuando nos pagaban eran dos días que solíamos estar en Corral y nos poníamos a tomar cervezas. Con mis amigos me servía pilsen, comíamos, pero no fui un gallo parrandero que quedaba botado. Siempre dejaba mi plata aparte. En Corral había de todo, tiendas, ferreterías, de todo. Después Corral decayó, se fueron los mejores negocios abajo, los gallos de fundo se fueron pal' norte. Ahí habían restaurantes, unos aquí, otros allá; si a uno no le gustaba la atención, se iba a otro. Recorría todos los restoranes, porque a nosotros los Altos Hornos nos pagaban la plata en efectivo, nos entregaban la plata en sobre. Nos pagaban en la planta en Quitaluto, ahí pasaba a retirar mi sobre y le sacaba la asignación a la finada de mi mamá, que venía en otro sobre. En total en los Altos Hornos sacaba \$32.000, más no sacaba¹⁷⁵, pero valía la plata en esos años. Cuando llegué después, desahuciado, compré animalitos, cositas pa' la casa, supe aprovechar la plata de mi trabajo. (...) Donde don Carlos Neef tenían radio para oír las noticias. En esos años no había tele, no había nada. Había un negocio que le decían "el charro" y que ponía música. Ese vendía cerveza y se llenaba como piojo la gente. No ve que a la juventud le gusta la música. Tenía atrás un campo donde jugaban al tejo. Uno tiraba para adelante, para atrás pero el restaurán siempre estaba lleno. Ganó mucha plata ese hombre, pero no le sirvió de ná', porque se ponía a tomar con sus colegas y le entró la cirrosis". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

Muchas de estas experiencias de ocio "deslocalizado", implicaban la iniciación sexual en las múltiples casas de remoliendas, "quilombos" o "tambos" existentes en Corral. La experiencia de don Pascual, es bastante ilustrativa, por cuanto su estancia en Corral en ese tiempo fue mayor que la de sus pares. Don Pascual trabajó como moldeador en la empresa de los Altos Hornos y vivió en las casas de solteros instaladas por la compañía para los obreros de fuera de Corral, conviviendo intensamente con los "brillos" de la modernidad industrial que transitaba tempranamente por las calles del pequeño puerto. Como un emisario "aldeano"

175 Es muy probable que esta cifra esté erradamente expresada en "miles de pesos", y lo correcto fuese "\$ 32.0". Según el documento "Reglamentos Interno" de la industria de Altos Hornos las remuneraciones para 1936 se desglosaban como sigue (1936:7):

"Maestros mayores:	\$ 2.00 por hora
Maestros 1ra.:	\$ 1.95; 1.90; 1.85; 1.80
Maestros 2da:	\$ 1.75; 1.70; 1.65; 1.60
Maestros 3era:	\$ 1.55; 1.50; 1.45; 1.40
Obreros 1era:	\$ 1.35; 1.30; 1.25; 1.20
Obreros 2da:	\$ 1.15; 1.10; 1.05; 1.00
Obreros 3era:	\$ 0.95; 0.90; 0.85; 0.80
Obreros 4ta:	\$ 0.75; 0.70; 0.65; 0.60
Aprendices:	\$ 0.55; 0.50; 0.45; 0.40"

enquistado en el progreso, tuvo la experiencia de conocer y participar en dos mundos que alteraron los causes de expresión social de la soltería. Una de ellas, como lo dijéramos, era la disponibilidad para iniciarse sexualmente fuera de su comunidad:

"En Corral se pasaba bien. En ese tiempo era muy poblado. Sólo en los Altos Hornos trabajaban cinco mil personas y esas personas tenían hijos, familia. Era tan grande que incluso tenía varias casas de remolienda. Había una que le decían la "tía Lucha". Iban todos los de las piezas de soltero pa' allá. Yo también fui varias veces. Ahí le enseñaban a bailar a uno las chiquillas. Yo que era huaso, no sabía bailar, así que ahí me enseñaron a bailar un poco de tango, corridos. El corrido no es ná el andar ahí no más. El que baila bien el corrido en un metro no más lo baila, en un pedacito. Yo bailaba muy bien el corrido y la cueca chilota. Las cabras de allí también sabían de gusto y uno era caballero. Ahora no, pasan y agarran una teta al tiro. *Las primeras relaciones se tenían ahí. Afuera no se podía, había una disciplina enorme. Un miedo. Una vergüenza. Antes era muy delicado, los padres de nosotros nunca nos decían nada. (...) Lo pasábamos bien, aunque como campesino, era huaso total. Una vez nos invitaron a casas de tambo, a casas de remoliendas y tenía mucha vergüenza.... Ese complejo que tiene uno, que parece que no vale nada... (...)*". (**Pascual Antillanca, cursivas mías**).

En los bares, "fuentes de soda" y casas de remolienda, circulaban otros ritmos que a través del grupo de don Pascual y sus hermanos o de los discos, llegaban novedosamente a los oídos de los/las Chaihuineros/as:

"En las casas de remolienda de allá [Corral] se tocaban los valeses, como "hojas secas", y las tonadas, como "Chile lindo" y se bailaban todos pegaitos, apretaditos, como saltando un poquito. Se escuchaban en una victrola con una callampa grande y había uno al lado que le daba vuelta con una manilla... A eso le llamaban el fonógrafo. (...) Acá en Chaihuín se bailaba harto la cueca y en Corral la cueca también, y los valeses, la sajuria, que era pegadito de la mano haciendo una rueda, también se bailaba el chabarán, ese era baile extranjero, pero lo bailaban aquí. También "El costillar", en el que se ponía una botella al medio y se bailaba a saltito y ahí se iban cruzando, y el que la botaba, tenía que poner otra botella, si acaso estaban en competencia de copete". (**Pascual Antillanca**).

La creciente prosperidad transformaron a Corral en un epicentro de holganza para los trabajadores que estaban enrolados en los enclaves productivos fuera de la urbe, cuyos viajes a pueblo para recibir la paga y abastecerse de víveres, se trocaba en breves estadías de divertimento y derroche. La disponibilidad regular de recursos por parte de sus habitantes y los numerosos prostíbulos existentes completaban la escena. Según el presupuesto del

Municipio [ayuntamiento] de Corral de 1937, la partida de ingresos ordinarios registraba la cifra total de 63.654 pesos. De esta cifra, 7.938 pesos fueron recaudados por concepto de patentes de alcoholes –cifra que no incluía, obviamente, los clandestinos situados en la periferia rural-. El ingreso municipal por concepto de patentes de alcoholes, era el tercer monto de recaudaciones después de las contribuciones de bienes raíces y el pago de patentes Profesionales, Industriales y Comerciales. No es de extrañar que el Correo de Valdivia en su edición del martes 25 de febrero de 1936 anunciara bajo el título “Se proyecta convertir en Zona seca el Puerto de Corral” que “el excesivo número de depósitos de licores existentes en él ha producido serias perturbaciones”.

En efecto, las juergas masculinas y el alto consumo de alcohol, comenzaron a alarmar a las mujeres más organizadas de los trabajadores. Las "menches", grupo de mujeres ligadas al Partido Comunista y pertenecientes al MENCh (Movimiento Pro-Emancipación de la Mujer Chilena), presionaron a la alcaldía para poner coto al despilfarro económico y "moral" de sus cónyuges, logrando la imposición de la ley seca. Si embargo, esta ley activó los clandestinos situados en las localidades rurales, fuera de la urbe, donde la ley no operaba. Sin duda, años álgidos para el mundo rural de la Comuna:

"Pa' acá habían lugares pa' tomarse un trago hasta que una vez pusieron la ley seca. ¡Cuántos viejos murieron! o sea los mataban, porque les quitaban el licor que tenían, porque traían el licor en la noche aquí en un barco, el 'Caleuche' le decían. Pero fue zona seca de Corral hasta el morro Gonzalo, hasta ahí no más era zona seca. Pero acá podían vender lo que querían. Y los pacos venían, tomaban y bailaban. Lo que encargaban los carabineros [era] que no hubieran peleas, porque no habiendo pelea, no matando a nadie, no llega nada a Corral. Eso fue como el año 48. Es que la gente tomaba mucho. Allá en los Altos Hornos, la gente andaba curada, había mucho accidente, por eso declararon zona seca". (José Baeza).

A pesar que los *locus* privilegiados de expresión y manifestación de la soltería se situaban en la acción social (concesiones y restricciones en las diversas ocasiones celebratorias y de esparcimiento) y, sobre todo, en el trabajo subordinado del muchacho o muchacha al núcleo familiar, dicha condición también se plasmaba simbólicamente en la vida diaria, como en las entretenimientos y la escenificación de las apariencias. Todavía es difícil para un *urbanitas* establecer estas distinciones simbólicas, por cuanto el ojo "ciudadano", acostumbrado al contraste marcado entre las distintas identidades etáreas (o de clase) presentes en la urbe por la disponibilidad de bienes suntuarios y estéticos (soportado en una gran industria y mercado

cultural segmentado), no es capaz de percibir diferencias más sutiles presentes en la alteridad, sobre todo histórica.

La vestimenta, en este caso, jugaba un papel importante en la elaboración de la identidad adulta en relación al de cabro/a, *huaina* o soltero/a. Así, los muchachos y muchachas de Chaihuín de mediados de la década del 40', con una disponibilidad limitadísima de atavíos y bienes estéticos, escenificaban su condición de tales por "contraste". Eran los adultos los más preocupados por la construcción de estas diferencias a partir de una férrea lógica de control social, presente en la mayoría de las pequeñas comunidades aisladas y rurales. Este conservadurismo adulto, se reflejada en una parquedad cromática que tiende casi a uniformar a sus miembros en una gama de estilos muy acotados, los que se restringen aún más por la carencia de recursos para adquirir vestimenta o producirla. Sin embargo, se puede constatar también, que esta elaboración y escenificación de las distinciones por parte del mundo adulto, eran reapropiadas por los cabros/as solteros/as como mecanismo de expresión de la búsqueda de independencia y emancipación, sobre todo, por vía del vínculo matrimonial.

Aunque estas diferencias en el campo de las apariencias no eran extremadamente marcadas por la presión familiar y comunitaria, existían y tenían una importancia significativa en la vida social. No sólo operaban como marcadores culturales de la edad, sino también como identificadores intra y extra comunitarios de clase, género y pertenencia socioterritorial (urbano-rural). En esta dirección, los testimonios de las entrevistas y relatos de vida dan cuenta de estas expresiones, imbricando el uso de determinadas prendas con la pertenencia a determinada condición. El testimonio de don Pascual Antillanca es rico en el establecimiento de estos matices, particularmente con los que tienen que ver con las distinciones socioculturales de la edad cristalizado en el atuendo. Especial relevancia tiene el comienzo del primer párrafo, donde se demuestra claramente la homologación de adulto con "joven casado" en contraste relacional con los cabros/as /huainas/solteros/as; y el segundo y tercer párrafo donde se explicitan claramente las diferencias del vestir asociadas a la edad.

"El adulto o joven casado, usaba mucho el terno y siempre negro. Los adultos usaban mucho el terno negro, porque estaban preparados pa' cualquier funeral o velorio. Y los que tenían más plata, corbata negra. El sombrero, también negro, se usaba más que el café y el color plomo se veía muy poco.

Los jóvenes también usaban sombrero, pero la vestimenta era siempre un jersey de lana, una chaqueta de género o un vestón y un pantalón de otro color. Por esa vestimenta se distinguían,

uno notaba al tiro quién era más huaina, más joven por eso. Y también se notaba el que tenía más plata, porque usaba una corbata o un pañuelo en el cuello. Los cabros que tenían más plata siempre andaban de camisita blanca almidonada (...). (...) Las mujeres jóvenes usaban el vestido largo y blusas con cuello redonditos, rebajaditos y floreadas. Las mujeres adultas usaban el pañolón negro. Andaban envueltas en eso. El Pañolón era como un chal y se lo ponían siempre". (Pascual Antillanca, cursivas mías).

“A mi me gustaba usar sombrero, pero había que tenerlo guardado y se usaba para cuando uno salía no más, para no andar con el gorro de lana. El sombrero era de un paño malo, que se le caían las alas. La mayor parte de la gente campesina usaba sombrero para salir. Los sombreros eran de ala corta y yo usaba de color café o plomo. Se usaban pantalones de mezcilla y los zapatos eran café o negros que se le llamaban “taquillados”, el zapato de los pobres. Eran clavados con tachuelas de madera por debajo y uno mismo los podía arreglar con pedacitos de palo que les metía en los hoyitos golpeándolos con un martillo. Ese zapato se usaba mucho antes, porque el zapato cosido era otra cosa... Y las camisas se hacían muchas veces con la bolsa harinera. (...) Pero en esos años uno andaba como podía, todo barbón, chascón o con la ropa parchada. No había problema, nadie se fijaba. Los Antillanca eran los más bien vestidos, les gustaba ponerse terno, arreglarse más”. (Heraldo González).

Las posibilidades materiales de la escenificación de las diferencias vía la vestimenta, estaban fuertemente restringidas por las precarias condiciones económicas, pero éstas igualmente se materializaban en el uso y sanción social del color y el diseño, especialmente para las mujeres:

"[cuando nos casamos] mi marido iba como caballero. Iba bonito poh, con sombrero, porque antes se usaba el puro sombrero no más... Bien limpios y una chaquetita, una camisa. Yo me vestí con la misma ropa natural que andaba puesta no más. En ese tiempo nos vestíamos nosotros con puro vestido, no con pantalones como ahora. Y vestido largo, no corto y floreados poh, floreados". (Blanca Garrido).

"Las mujeres iban de vestido largo, no usaban pantalón en ese tiempo. Se usaban los colores floreados, porque habían puros géneros floreados. Todas las mujeres compraban los géneros y mandaban a hacer los vestidos, largos con mangas y cuello". (Mateo Railaf).

"Me acuerdo, en los primeros bailes, que mi abuela decía, 'mira la fulana, el pañolón que anda trayendo de color café'. No era el correcto, porque café era el color del hombre. No se podía usar ninguna cosa de color, si no era blanca tenía que ser azul, café o negra. Después, apareció de repente, una persona con un terno más claro. Pero eso causó rechazo pa' los demás, porque era muy femenino. Usted los veía (...) y decía 'mira ese, es medio coliza, anda con terno casi blanco'". (Pascual Antillanca).

Las pautas que rigen el atuendo aparecen, como en las palabras de la abuela de don Pascual, a partir del contraste con aquellos que vulneran dichas normas. Un caso particularmente interesante es el de doña Estela Landatea que, originaria de otra localidad rural (San José de la Mariquina) y emigrada temporalmente como empleada doméstica al barrio alto de Santiago (Providencia), llega a la comunidad de Chaihuín recién casada a los 17 años, en 1955, con una vestimenta que altera e infringe todas las reglas de distinción de género, clase y generación prescritas por la comunidad. Su arribo marca una fugaz y extraña representación de las primeras culturas juveniles cristalizadas en los estilos y modas del mercado juvenil, de recientísima aparición en Chile y sitiado en las zonas más pudientes de la metrópoli, particularmente en el mismo barrio de Providencia de Santiago¹⁷⁶. Su llegada causa un hondo impacto en la comunidad, que observa horrorizada el uso de atavíos estrambóticos intraducibles y reservados, en la percepción local, sólo para lejanas cabareteras extranjeras o de la "capital". Este episodio se adelanta en más de una década a lo que vendrá después con la expansión progresiva de la educación, de los medios de comunicación de masas y el contacto con la urbe: una penetración sistemática y constante de estas formas "juveniles, estrafalarias y foráneas" de cubrir el cuerpo, cuyo impacto en la comunidad, pese a su frecuencia, todavía genera asombro y no pocas veces, rechazo.

"En ese tiempo cuando llegué [a Chaihuín], en Santiago se usaban mucho los cancanes, los vestidos de organza y el taco [de los zapatos] Luis XV. Eso no se veía acá en Chaihuín ni en Corral (...) Acá en Chaihuín me acuerdo que cuando me puse *bluejeans* fue un escándalo. Escándalo, escándalo. No poh, una señorita usaba el vestido. Si aquí casi me pegan cuando llegué con la mini falda, cuando me casé. Furiosos, porque aquí se usaba el vestido. Tampoco se pintaban y "doña Estela" venía pintada de uñas y hasta los ojos un poquito. La gente furiosa, decía "miren viene de Santiago, cómo se le ocurre, quizá en qué trabaja ésta que viene de Santiago". Ah, si era un escándalo, aquí no se usaba eso, jamás. Las mujeres aquí usaban vestidos no más. Todas usaban esa ropa y encima se hacían un delantal (...). Yo como me fui de 11 años a trabajar a Santiago ya era otra, cuando iba a la panadería o salía o veía como andaba la hija de mi patrón, una cambiaba. Claro que era poquita pintura la que me echaba, pero eso no se usaba acá. Les dio un ataque cuando me vieron... En ese tiempo también se usaban los zuecos, ahora también se usan, pero antes también y muy bonitos, con una cosa dorada delante, yo los veía en Santiago, en plena Providencia. También los usé aquí y como siempre se han reído porque soy media chueca para andar, con los primeros zuecos decían "ah, Estela anda con zuecos". Lo otra era el gorrito de piel con el mismo color de la cartera y el mismo color de los zapatos. Yo tenía dos tenidas no más, una café y la otra blanca. Y todo claro con esos gorritos, todo bien moderno. Así que todo eso era cambiante a lo de acá, entonces eso fue, a lo mejor, lo que le llamó la atención a Valentín". (Estela Landaeta).

¹⁷⁶ Cfr. con capítulo 4 referido al nacimiento de las culturas juveniles en Chile.

En cambio, gran parte de la falta de disponibilidad de vestuario en la comunidad, se resolvía en la confección propia de los atuendos, sobre todo para los más ancianos, que todavía mantenían las ancestrales formas de producción y uso de diversas prendas de vestir hechas artesanalmente, a mano o telar, con lana ovina. El uso del sombrero, seña identitaria principal del adulto masculino, se trocaba por el uso del gorro de lana, prenda de uso corriente y más extendido entre las diferentes edades. La escasa población residente en la comunidad, obviamente facilitaba las tareas de distinción:

"Acá usábamos siempre la chomba de lana gruesa, siempre pantalones de mezclilla y todos usaban un gorro de lana, que tapaba los oídos, por el viento. Algunos viejos usaban sombrero, pero la gente adulta igual usaba gorro de lana. Por la cara uno distinguía quien era más joven o más viejo. Es que éramos tan poquitos acá, no es como ahora, un grupo grande. Además que nos conocíamos todos y llegaba gente de otros lados muy rara vez". (**Heraldo González**).

Sobre la base de este breve repertorio de estilos, constreñidos tanto culturalmente como económicamente, estos intentaban ser engalanado por los más jóvenes, reapropiándose de las tenuous diferencias del atavío para la consecución de su larga cruzada personal: la conquista amorosa:

"Lo que se usaba en ese tiempo a veces eran zapatitos, pero algunos no tenían ni zapatos, tenía que prestarle otro. Llevábamos una camisita, una chombita de lana de cordero blanca con rayas lisas que nos hacían las viejitas y una chaquetita. Llevábamos unos bluyines que se usaban en ese tiempo, unos americanos me acuerdo que llegaban. También unos pantaloncitos de lana, no como ahora que son de puro nylon. Pero nos vestíamos a vuelo de pajarón no más, pero íbamos bien lavaditos. Los hombres más viejos usaban unos pantalones de lona, ese tejido lo cortaban y hacían el pantalón. *Iban casi iguales, pero nosotros tratábamos de ir diferentes, más acomodados, con más trapitos, para que las lolas nos miraran.* Pero no se les decía 'lolas' no estaba la palabra en ese tiempo, se les mentaba por su nombre no más. Yo siempre tuve respeto con las chicas, así que les decía por su nombre no más. Eso me lo enseñaba mi padre, que tuviera respeto desde el más chiquitito hasta el más grande. Al viejito o al abuelo, cuidado con decirle una palabra. Nos enseñaba cómo íbamos a trabajar, cómo íbamos a ser, como nos íbamos a portar. Al llegar a la mesa había que sacarse el sombrero, y para entrar a la casa, también. Nosotros escuchábamos no más ¡qué le íbamos a decir! Todo eso queda en las mentes." (**Mateo Railaf, cursivas mías**).

5. "Y de repente empezó el fútbol".

Pese a que la sustitución de la Chueca por el fútbol (o pelota), se sitúa temporalmente a inicios de la década del 40', que corresponde, en parte, a la condición de "cabritos/as" (niños y niñas) de algunos de los actores estudiados, hemos reservado este proceso y dinámica de expresión identitaria juvenil-generacional separada de las otras manifestaciones, por un motivo central, a saber: porque esta sustitución entraña una marca biográfica muy relevante en los sujetos que, depositada en la memoria colectiva e individual, resume las transformaciones socioculturales de Chaihuín y de sus propias vidas, en las que participaron como receptores y agentes. El reemplazo de la Chueca por el fútbol es, a todas luces, la discontinuidad final de los retazos culturales mapuche-huilliches que aún quedaban en la comunidad.

Poco a poco Chaihuín fue alejándose simbólica y materialmente de su raíz indígena, a partir de la conexión fluida con los enclaves productivos de los Altos Hornos y el núcleo urbano de Corral. Su punto de mira se situó hacia el norte, dando la espalda y desconectándose simbólicamente con el eje socio-territorial costero-sur, donde residían varios de los lazos de parentesco huilliche de algunos miembros de la comunidad, y que les unía indefectiblemente a su ascendencia indígena. Así, esta sustitución opera como una metáfora del cambio, en la medida que encarna un quiebre: la "chilenización" definitiva de sus pobladores vehiculizadas por las nuevas generaciones.

Antiguamente, no sólo en la Fiesta de San Juan emergían las matrices culturales originarias, sino también en uno de los divertimentos más comunes y regulares al interior de la comunidad hasta finales de la década del 40': la chueca o *palín*. A pesar de que este "deporte", parecido al *hockey*, se emparenta con muchos otros similares practicados en las culturas originarias de América (como el *baggataway* de América del norte –traducido como *lacrosse* en el siglo XVII por los franceses-), esta modalidad es de origen mapuche y fue catellanizado su nombre por parte de los españoles a "chueca".

Desde el punto de vista etnográfico y documental, las descripciones de la chueca o *palín* están cifradas por los cronistas desde el mismo contacto (siglo XVI) hasta la actualidad. Entre las referencias y estudios sistemáticos más importantes, tanto etnohistóricos como etnográficos, se cuentan el de Robles (1914), Alonqueo (1985) y el de López Von Vriessen (1990, 1992), a los que seguiremos en adelante. Según este último autor el "juego" se extendió desde el siglo XVII hasta el siglo XIX rápidamente, jugando a ella tanto nativos,

españoles, criollos y mestizos desde la Isla de Chiloé hasta Santiago. El juego, genéricamente descrito como el enfrentamiento de dos equipos de hombres con el mismo número de jugadores (de 5 a 20), ubicados en dos hileras frente a frente y distribuidos en un espacio de juego rectangular (de 200 metros de largo y 12 metros de ancho y cercado por zanjas), los cuales disputan una bola de madera (*pali* o *füngül*), con bastones de madera (*weño*), para llevarla, a sus metas (*tripalwe*), señaladas por el final del rectángulo. El que logra pasarlo obtiene un punto (*tripal* o *raya*). Una viva descripción etnográfica datada a principios de siglo la ofrece Robles:

"... Luego se diseñaron dos bandos: ocho por lado. Se colocaron en el promedio del espacio marcado por las zanjas, en donde había un hoyo pequeño en que introdujeron una pelota de madera i los que hacian cabeza de juego, pugnaban por sacarla con sus bastones encorvados para arrojarla, un partido a una direccion i el otro a la opuesta. (...) Cada jugador va provisto de un bastón encorvado que se llama *huiño*, con el que debe engarfiarse la pelota *-pali-* i golpear con el objeto de dispararla en una dirección dada. Zanjas paralelas limitan el espacio en que las pelotas deben jirar. Cada vez que la pelota sale del espacio en el sentido de la latitud o toca las zanjas, se produce una quemada i hai que comenzar de nuevo. La pelota debe salir fuera en el sentido de la lonjitud, i siempre que esto acontece el partido que lo ha conseguido lleva una *raya*. Los contenedores se dividen la cancha, i si ella, por ejemplo, está orientada de norte a sur, un bando trata de llevar rectamente la pelota al norte i el otro de llevarla al sur. Se juega comunmente a cuatro *rayas*". (Robles, 1914:231-232).

Tradicionalmente la práctica del *palín* o *chueca* ha representado diversos significados según el origen de las comunidades y el grado de contacto cultural. Los relatos precientíficos, como científicos, han interpretado el palín como un simulacro de guerra, una forma de dirimir problemas entre comunidades o como un mecanismo sociocultural recreativo, aún llamado en algunas localidades mapuches "gran fiesta del palín" (*Füchapalín* o *palinkawiñ*). Todas estas variantes tienen una alta especificidad simbólica, de sobremanera en las comunidades menos transculturizadas o en procesos de revitalización cultural, que en muchos casos implican rogativas (*nguillatún*), cantos (*paliweül*) y danzas (*palinperun*) para infundir ánimo, siendo dirigidos por la *machi*.

La interpretación "bélica", se debe a que la organización del equipo se asemeja a la organización militar. El capitán del equipo (*Lonko* o *ñidol*) es un hombre adulto y vigoroso que lo prepara y dirige. El resto de jugadores se llaman *palife*, pero igualmente *kudefe* y *kona* que significa "joven guerrero". Cada uno de ellos tiene una función determinada y un nombre especial según el lugar en donde le correspondía jugar, similar a la organización militar. En la amplia investigación etnográfica de López Von Vriessen (1990), todavía se catastra en algunas comunidades de la región de los Lagos y la Araucanía los nombres de los jugadores de ataque de los extremos de las hileras *-wechuntufe-* y los que apoyan el centro *-taku-*, así

como un amplio repertorio de la organización del juego. En algunas de ellas todavía se hace visible cierta dramatización de un imaginario conflicto interlocal que posteriormente se disuelve ritualmente con ceremonias religiosas, comidas y fiestas ofrecida por la comunidad anfitriona, cuyo resultado es un fortalecimiento del vínculo intercomunitario.

Sin embargo, la práctica de la chueca en su versión recreativa, o de "torneo", es la modalidad más extendida en las poblaciones indígenas o de origen mapuche-huilliche actualmente, donde muchos de los contenidos simbólicos ancestrales se han perdido. En el "torneo" tienen participación varias comunidades representadas por su equipo, los que son recibidas por el huésped con comida y bebida. A su vez, esta invitación implica una vuelta de mano, de forma que los encuentros se hacen permanentes.

Lo importante es que esta última modalidad, según las referencias de Alonqueo basados en testimonios del primer cuarto de siglo, se clasificaba en tres grupos: "Grupo Infantil, Grupo Juvenil, Grupo Adulto" , donde "el gran aficionado era el niño (...) y no había niño varón mapuche que no tuviera su chueca; la chueca era el la fiel compañera del niño, del joven y del adulto y al adulto le servía de bastón en su vejez y juntos iban a la tumba (...)” (1985:74). Referencia que reafirma la importancia de este juego en la expresión cultural de las edades en la sociedad mapuche.

Esta era, al parecer, la modalidad y expresión que los "cabritos" y "cabros" del Chaihuín de finales de la década del 40' alcanzaron a ver y participar brevemente, convirtiéndose en los testigos y agentes de un cambio fundamental, metáfora de la ruptura y de la discontinuidad cultural en relación a los orígenes: la llegada de la pelota (fútbol). A pesar de que las evidencias testimoniales señalan que la chueca practicada en Chaihuín ya estaba desprovista de los elementos simbólicos y rituales que las caracterizaban al interior de las comunidades mapuche-huilliches tradicionales y más aisladas de la región¹⁷⁷ ésta se conservaba como un elemento central en las relaciones sociales y formas lúdicas de entretenimiento y vínculo intra y extra comunitario, especialmente para los varones jóvenes y adultos:

"Aquí el juego que había y que yo conocí fue el de la Chueca y de repente empezó el fútbol. Como el fútbol se jugaba con pelota y aquí no alcanzaba [para comprarla], la juventud iba a la playa y con el huiro la tejían, durita quedaba. La echaban a remojar, porque dura era pa' joderse, porque a pata pelá se jugaba. Después se estaba en lo mejor del partido y se desarmaba. Después

177 Un detallado testimonio sobre el juego, que incluye dibujos, es el de Pascual Antillanca. Por extensión y profundidad lo hemos reservado sólo para su historia de vida y sus aportes gráficos, para el final de este capítulo.

traían estas medias que se ponen las señoras, entonces las envolvían bien y ahí sí que duraban". (Valentín Antillanca).

"Cuando tuve como 15 años, llegó la pelota y ahí miraba en la pampa cuando iban a jugar los jóvenes. También jugábamos chueca. Yo fui jugador de chueca, pero cuando estuve grandecito. Me daban permiso para un puro día, el domingo o el sábado y a veces. Íbamos a Corral y San Carlos a jugar a la chueca también. La chueca se jugaba de ocho. Yo era uno de los más corredores, de los que iban adelante. Era brusco sí. Se jugaba con una bola de madera de Lingue. La hacíamos redondita como un reloj y esa era la que trabajaba en la cancha. La cancha era angosta, jugábamos cerca del río en ese tiempo, pero eso se inundó todo. Nuestro equipo se llamaba 'Copihue Rojo'... Pero después llegó la pelota. Habían viejitos buenos, de esos chuequeros netos. Pero los viejitos jugaban con los viejos y los jóvenes con los jóvenes, que tenían que tener como 25 años, más o menos. El finao' Antillanca jugaba a la chueca, el finao Segundo era chuequero también, el finao Carmelo era uno de los primeros, el más mentado pa' la chueca". (Mateo Railaf).

"Yo jugué la Chueca. La chueca era igual como una cancha de fútbol. Resulta que la cancha tenía una raya al final y otra al principio y al centro se dividía la bola. Era una bola de madera. Entonces se jugaba todo descalzo, porque a la hora que le pegaba el bolazo en una pata ahí mismo quedaba, a saltos, porque el dolor... Entonces si un jugador quería pasar, se le abrazaba con la chueca y ahí forcejeaba y pasaba el resto. Así se jugaba: jugábamos 9 por lado, unos eran los "olleros", los que peleaban pa' sacar la bola del centro. Los otros trataban de pasar la raya, porque había que pelear pa' hacer una raya, igual como meter un gol. La Chueca la aprendimos nosotros por los indios, los indios jugaban a eso, los verdaderos indios. Todavía creo que hay generaciones en otras partes que juegan a la Chueca, pero aquí se perdió eso ya. Ya no se juega. La bolita la hacían de raíz del Maque. Se cocía y se hacía la bolita, igual como pelotitas pal' ping-pong. Había que cocerlas pa' que no se partan. Las cocían en aceite de Lobo [marino], así la hacían antes. Y las chuecas eran enroscaditas, de Luma y el que jugaba tenía que saberla trabajar. El que estaba acostumbrado, no lo topaba la bola, porque siempre estaba al lado. Claro que si viene alto, tenía que tener buena vista, porque le podía pegar en la cabeza y lo volteaba como pollo. Yo jugué hartito.

Los jugadores iban cruzaditos. Un contrario iba allá y otro acá al lado. A veces un mal intencionado le quebraba la chueca a otro y ese era *foul*, lo echaban al tiro pa' fuera. No se le puede quebrar la Chueca a un jugador. Otro, porque le iban ganando, al "puntero" que le decían, le mandaban el palo encima y le quebraba la chueca. El "rayero" estaba en la punta. Ese es el que pasaba la raya, no se movía de ahí, porque si se allegaba mucho allá lo echaban pa' fuera. Tienen su reglamento. Es jodido. No, y es bonito. Es bonito ver jugar la chueca. Yo jugué hasta los 22 años. Pero no jugaron más, la gente se fue a trabajar, la juventud. Yo también me salí a trabajar, entonces quedó todo abandonado. Ya no nos juntábamos. Estuve trabajando en los Altos Hornos, estuve en Quitaluto y estuve en Cadillal de ayudante de campero y ahí ya no jugué más". (Baltasar [Huala] Triviños).

"(...) Antes también jugaban a la chueca. Peligroso hallaba ese juego yo, porque se podían dar garrotazos. Pero después de fue dejando y se jugaba a la pura pelota no más". (**María Cirila Navarro**).

"(...) en Chaihuín jugaban a la chueca. En San Carlos jugaban igual a la chueca, pero aquí en Huape nunca se jugó (...)". (**José Baeza**).

"Los días domingos, a veces, había tiempo para juntarse, porque era el día de jugar a la pelota. A la chueca también jugábamos, *pero ya estaba terminando el período de la chueca*. Ahí jugábamos contra Huiro, Huape y cuando no, entre nosotros mismos. Aunque yo me había criado sin jugar a la pelota, de ahí fui aprendiendo. Alcancé a jugar a la chueca 2 ó 3 veces. Las reglas no las conocí mucho, porque uno no sabe como se juega, se juega no más. Habían unos reglamentos, como el de no golpearse con las chuecas. Se jugaba por parejas y se hacían pases largos. Había gente con mucha habilidad para jugar la chueca, podían elevar la bolita y hacer pases por altura. La cancha era angosta y sería de unos 60 metros. De repente quedaba un contrario y otro a favor y si la bolita la alcanzaba a pescar él, tenía que estar listo para quitársela con la misma chueca, desviarla o devolverla. Ahí cuando se pasaba la raya era el gol y salía por los lados la bolita se devolvía al centro otra vez. Yo era chico cuando jugué, porque cuando llegamos aquí ya casi no se jugaba; así es que alcanzamos a jugar muy poco, más a la pelota jugamos. Pero nosotros como niños tratábamos de hacernos nuestra chueca. La hacíamos de Luma o de Arrayán que es bien firme. Había que buscar el palito con vuelta, era difícil. La vuelta se acanalaba un poquito por los lados para poder llevar la bolita". (**Heraldo González, cursivas mías**).

La práctica y sustitución de la Chueca por el fútbol, tanto en Chaihuín como en las comunidades cercanas, se constituye en una bisagra de la microhistoria de sus habitantes. Representa en forma vívida las transformaciones del sustrato cultural indígena en relación a los nuevos modos de vida de sus habitantes, en contacto cada vez más fluido con la urbe y el Estado-nación a través de la escuela, proceso que se sella definitivamente a partir de la puesta en marcha de Los Altos Hornos.

Según Correa, Figueroa, Jocelyn-Holt, Et. al. (2001), el Estado comienza a masificar los deportes, especialmente el fútbol y boxeo a partir de 1935, con un proyecto presidencial del entonces jefe de Estado Arturo Alessandri, como "medio higiénico y eficaz tendiente a vigorizar la salud y a elevar el nivel moral de nuestro pueblo" (Op. cit., 175). Esto se tradujo en la construcción de numerosos recintos deportivos, que llegan a su cúspide en 1938, bajo el mandato del Frente Popular, con la inauguración del Estadio Nacional en Santiago, con capacidad para 80.000 personas. Este proceso se acompañó por la difusión del fútbol en diversos medios de comunicación, como la radio y la revista "Estadio", cuyo inicio data de 1941. Este deporte se reafirma y gana popularidad con la celebración, a partir de 1945, de los

"clásicos universitarios", jugado entre los clubes deportivos de la Universidad Católica y Universidad de Chile. El programa civilizatorio de la siderúrgica de Altos Hornos y otras industrias de Corral, como extensión de la acción del "Estado de bienestar" -eje del proyecto nacional desde la década de los 30'-, se traduce en el fomento y expansión de estas prácticas deportivas, alimentándolas desde su propio seno. Así, pese a que la actividad futbolística en Corral urbano data desde 1915 con la fundación del deportivo "Estrella de Mar"; "Arturo Prat" en 1919 y "Gente de Mar" en 1929 (Núñez, 1993:43), no será hasta la década del 40' en que este deporte se populariza y propaga a las áreas rurales, fundamentalmente por la acción de la usina de Altos Hornos y el intenso contacto urbano-rural producido por su funcionamiento.

A partir de 1940, surgen numerosos clubes deportivos en Corral: "Lord Cochrane", "Deportivo Porvenir", "Independiente", "Juventud", "El Boldo", "Camino Amargo", "Acción Católica", "Juvenil Obrero" y "Colo Colo" (Núñez, 1993), lo que coincide ciertamente con el fomento de este deporte por parte del Estado, que supedita esta actividad al Ministerio de Educación Pública. La masificación de este deporte impacta fuertemente a las culturas locales que se ven obligadas a utilizar este nuevo "lenguaje" lúdico, compelidos por la red de vínculos extracomunitarios, vitales para la celebración de las prácticas recreativas y sociales. El nuevo juego, se convierte en la nueva moneda de cambio para el mantenimiento de la cadena y continuidad del circuito de relaciones. De este modo, en las diversas comunidades rurales se comienzan a fundar clubes deportivos, principalmente de fútbol.

Como decíamos, el motor fundamental de dispersión de esta nueva práctica, fueron -al tenor de los principios estatales-, las dos empresas de mayor relevancia en el puerto de Corral para entonces. Tanto la usina de Altos Hornos como la industria portuaria, apadrinan a los dos clubes de mayor tradición: "Estrella de Mar", en la que jugaban los obreros y operarios directamente involucrados en la industria acerera identificados "barrialmente" con el sector de "Corral Alto"; y "Gente de Mar", cuyos participantes eran en su mayoría estibadores identificados con el sector de "Corral Bajo". La rivalidad de ambos equipos, nos dice Núñez, se mantuvo por muchos años, convirtiéndose en los encuentros futbolísticos de mayor atracción para el público, siendo invitados incluso, ambos equipos, para jugar partidos de exhibición amistosa en la capital provincial de Valdivia. (1993:44).

Esta rivalidad supuso la búsqueda y reclutamiento de los mejores jóvenes jugadores por parte de las empresas entre sus trabajadores o fuera de las compañías. Este alistamiento, llevó

a varios muchachos provenientes de las comunidades rurales a trabajar a las distintas empresas, teniendo pequeñas garantías y prebendas como trabajadores y jugadores.

"(...) Cuando llegué habían dos clubes en la industria de los Altos Hornos, Gente de Mar y Estrella de Mar. Me quedé en Estrella de Mar porque era de la gente que trabajaba en los mismos hornos, mientras que Gente de Mar, trabajaba en el puerto y hacían turnos según los barcos que entraban. Entonces a veces había trabajo y a veces no. En los hornos no, el trabajo era de corrido, todos los días". (**Pascual Antillanca**).

Esto estimuló y reforzó en las nuevas generaciones el interés por la "pelota", sumándose rápidamente al nuevo deporte, sustituyendo sus canchas y torneos de chueca por el fútbol. De esta manera, los entonces "cabritos" de Chaihuín entran a "huainas" y "solteros" acompañados por este deporte, que no cesará de practicarse hasta nuestros días, siendo la instancia de interacción social fundamental entre los miembros de la propia comunidad y las vecinas.

"Llegó la pelota y la chueca se olvidó. Con la pelota fue un fanatismo, no tomaba ni desayuno por salir a jugar. Tenía como 16 años, pero yo tenía más trabajo que juego. Un solo día tenía no más para jugar. Ahí formamos equipos. Uno era el "Cóndor Chile", otro el "Huracán", que parece fue el primero, no me recuerdo, porque siempre íbamos cambiando los nombres. Ahí las pelotas las hacían costuradas con otra pelota adentro, entonces cuando se rompía la de adentro, la rellenábamos con lanas. En la noche con luna jugábamos... ¡fanatismo grande! Salía la luna y nos poníamos a jugar, en la misma cancha que ocupábamos para la chueca". (**Mateo Railaf**).

Los torneos de fútbol se convierten así, como antaño sucedía con la chueca, en otra de las ocasiones fundamentales de sociabilidad comunitaria y extracomunitaria entre muchachos y muchachas. Los primeros, muestran sus dotes deportivas y condiciones físicas. Las segundas, partícipes como espectadoras, pasan parte del transcurso de las contiendas preparando el final festivo de la jornada, con diversos condumios, asados, empanadas y bebestibles. De este modo el torneo coordinaba tanto el enfrentamiento lúdico como el convite, lo que propiciaba el mantenimiento de lazos entre los diversos miembros de la localidad. Hacia principios de la década de los 50', los torneos fueron ganando enorme importancia, siendo los centros neurálgicos de expresión de soltería masculina y femenina, ya por su regularidad, como por la alta implicación comunitaria. Espacios y tiempos, sin restricción de género ni de generación, y donde el control familiar, aunque omnipresente, se menguaba en la distensión recreativa.

"El fútbol, eso los unía a todos aquí. Hacíamos torneos toda la juventud de la edad mía. Yo jugué con [Segundo] Pascual, el Leuterio y Miguel Antillanca y todos los hermanos, pero esos chicos, cuando se puso tan malo aquí, se fueron para Osorno porque ya no se vendía el pescado como se vendía antes, paró la firma Haverbeck, se perdió Corral después del sismo. Otros se fueron a Santiago, el Segundo Pascual estuvo en San Antonio donde están los pesqueros y se jubiló. Se hacían torneos cuando se juntaban hartos equipos, se vendían empanadas y después venían las fiestas. Esos años pura guitarra y acordeón. La gente antes fue muy buena gente. Nunca pasó desgracias, peleas, nada. Los que organizaban se tomaban sus tragos, pero no se curaban. Se hacían 4 comisiones y cada comisión era de 4 personas, así es que si había una pelea o discusión, los apartaban y los sentaban o los echaban". (**Baltasar [Huala] Triviños**).

"Las fiestas se hacían cuando había partidos de fútbol sobre todo. Se comía asado, empanadas de mariscos... Pero en ese tiempo los partidos eran amistosos y se invitaba a jugar a Huiro y Huape" (**Heraldo González**).

Así, la llegada y apropiación del fútbol por la comunidad de Chaihuín, llegó de la mano de esta generación. Dicho proceso marcará un punto de inicio en las trayectorias vitales de soltería, que terminará para muchos, en su recién estrenada adultez -vía el matrimonio-, con la debacle del experimento industrial y la destrucción provocada por el sismo de 1960.

6. "Pareció que era el fin": Maremoto y Debacle.

Después que los Altos Hornos no dieran los frutos esperados (tanto productivos como financieros), la Compañía de Aceros del Pacífico (CAP) compra a ESVAL la usina y se hace cargo de la empresa. El sistema energético de elaboración del acero de los Altos Hornos es trocado de carbón vegetal a carbón coke (mineral). Junto a ello, la nueva administración reorganiza la industria y anuncia una reducción de costos y la planta de personal en un 40 por ciento (Skewes, 2001). Este reajuste, no dio los resultados esperados y, lo más importante para nuestro caso, es que la reconversión energética provoca el cierre de los procesos locales de producción carbonífera vegetal en los sectores rurales. Debido a ello, a fines de 1951, se produce un primer despido de 360 obreros y 66 empleados (Núñez, 1993), situación que irá en aumento progresivo debido a la apertura de una nueva industria siderúrgica en Huachipato (VIII región) por parte de la propia Compañía de Aceros del Pacífico (CAP). Pese al paro nacional convocado por la CONACH (Confederación de Obreros Marítimos) el 12 de junio de 1958 y la propia movilización social organizada por el Municipio de Corral y Valdivia el 30 del mismo mes, la empresa cierra sus puertas. El 1 de Julio de 1958, el periódico

valdiviano *El Correo de Valdivia* titulaba: “381 trabajadores y 1538 familiares afectados por el cierre de la usina”. Altos Hornos deja, como predijo *El Correo de Valdivia* el 28 de junio de 1958 “la cesantía más grande que se registra en la historia del Puerto”.

El clímax de la debacle, no se dejará esperar. Dos años después "la realidad", siempre superando la ficción, lo arrasará todo con el terremoto-maremoto más intenso cifrado en la historia. 22 de mayo de 1960. Un duro año.

"sacando erizos, así a mano, nos pilló en la poza. Cuando nos dimos cuenta íbamos para abajo. Teníamos un bote al lado donde nos alcanzamos a embarcar y en él nos fuimos a tierra. Y así, quedamos varados en el puerto. No ve que la 'hinchá' llegó de un viaje, entonces ahí nos fuimos para arriba (...)"

Así relataba la tragedia en Chaihuín al entonces Diario 24 horas de Valdivia, Juan Navarro, en ese entonces con 22 años y pescador. Quizás uno de los escasos testimonios documentados del impacto del sismo en las zonas costeras más aisladas de la Comuna de Corral, cuyo núcleo urbano atrajo la atención nacional e internacional por las dimensiones de su debastamiento, que alcanzó tanto a las residencias como a la mayoría de los complejos industriales y embarcaciones atracadas en el puerto.

Los testimonios "de juventud" de los miembros de esta generación están eclipsados por esta desgracia. Pese a que no se lamentaron muertes directas en Chaihuín, las pérdidas materiales y el terror causado fue suficiente como para perpetuarse en la memoria de los habitantes. En rigor y según el informe compilado por OREMI (2001), hubo dos terremotos y un maremoto. El primero, de menor alcance e intensidad se produjo el 21 de mayo. El segundo, ocurrido al día siguiente, el domingo 22 de mayo, fue devastador y tuvo como epicentro Valdivia, remeciendo al país y causando destrozos cuantiosos e irreparables desde esta ciudad a Chiloé. "A los pocos minutos", nos dice el informe de la Oficina Regional de Emergencia, "un maremoto terminó la obra destructora borrando ciudades y poblados como Puerto Saavedra, Corral, Queule, llevándose pueblos de pescadores, destrozando muelles y aumentando el pánico" (Op. cit., 1). La intensidad de los dos últimos movimientos batieron todos los *records* registrados para esta clase de accidentes naturales, alcanzando una magnitud de 9.5 grados Richter y una intensidad de X grados Mercalli, los que fueron medidos instrumentalmente además de las instituciones científicas nacionales, por el Instituto de Sismología de la Universidad de Georgetown, por el Boston College de Estados Unidos y por el Observatorio Villa Ortúzar de Buenos Aires, entre otros. El informe, como otras varias

fuentes oficiales¹⁷⁸, científicas, históricas, periodísticas y fotográficas¹⁷⁹ detallan los efectos de la catástrofe en la provincia de Valdivia y particularmente en la Comuna de Corral, que se vio afectada esencialmente por el *tsunami*:

"En Corral el maremoto dejó la más grave de las catástrofes: la parte baja de la bahía fue arrasada por las aguas, llevándose dos poblaciones completas, una de ellas ubicada en la caleta San Carlos, en la que trabajaban más de cien pescadores. El maremoto se llevó hombres, mujeres, niños, casas, árboles, prácticamente todo fue borrado del mapa (...). tres olas consecutivas, la primera de cuatro metros, la segunda de diez metros y la tercera de más o menos similar altura, arrasaron con la capitanía de Puerto, el resguardo de aduanas, la agencia de transportes fluviales (...). Después del maremoto prácticamente dejaron de existir Los Morros, San Carlos, Amargos, Camino Amargos, Corral Bajo, La Aguada, San Juan, Ensenada, Niebla y Lo Molinos (...)" (OREMI, 2001: 6-7).

Los efectos para Corral urbano también se detallan latamente en Núñez (1993: 49-58), donde se describe la suerte corrida por las embarcaciones de gran tonelaje ancladas en el puerto, muchas de ellas hundidas, destruidas, varadas o arrojadas a varios kilómetros de su ubicación original. Junto a ello, se detallan las alteraciones naturales sufridas tanto en la bahía como en los bordes costeros y redes fluviales que unían Valdivia con Corral, las que se vieron desplazadas, desbordadas y anegadas producto del cataclismo.

En Chaihuín los testimonios son coincidentes a la envergadura dramática del episodio, marcado a fuego en gran parte de esta generación:

"Por esos años ocurrió el terremoto. Para mí el terremoto, como para la mayor parte de la gente de acá, pareció que era el fin... Tenía como 25 años. Cuando vi el remezón tan fuerte no podía andar, me agarré de un cerco, caminé tomado del cerco y vi subir la aguas. Subieron hartos, empezaron a subir lentamente, suavemente... Vi que subía y seguía subiendo y me dije qué saco con arrancar para el cerro, si se va a perder todo... De repente se empezó a secar el río y la playa, a bajar el agua, bajó tanto que el río en esta parte de la desembocadura, quedó seco. En la caleta donde atracábamos los botes habían unas tremendas rocas que quedaron sin agua. Pero no tenía idea que la mar podía volver con fuerza, así es que cuando vi que venía a reventar, me arranqué. El paisaje cambió hartos, porque en toda la orilla había matorrales y árboles y la mar

¹⁷⁸ Uno de los informes más detallados desde el punto de vista del impacto material y natural en la población de la región, es el elaborado por la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) para la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). En éste se desglosan por áreas geográficas y sectores productivos la cuantificación de los daños, que en sus aspectos medulares consigna la extensión de la zona afectada en una longitud de setecientos cincuenta kilómetros. En un arqueo detallado de las pérdidas de infraestructura pública y privada, de capital industrial y agrícola, de suelo inundado y arrasado, el informe cuantifica la destrucción de las viviendas en veinte mil urbanas y treinta mil rurales. Sólo en la Provincia de Valdivia, el informe señala la destrucción del 55% de las viviendas (OREMI, 2001:17).

¹⁷⁹ Además de nuestro anexo gráfico, pueden consultarse, entre otras, la obra de Patricio Manns *Los Terremotos Chilenos*. Empresa Editora Nacional Quimantú (1972) y *Catástrofe en el Paraíso* de Luis Hernández Parker, Editorial del Pacífico, (1960). Un libro publicado recientemente por Castedo (2000) nos relata en primera persona la magnitud del sismo, dedicándole un capítulo entero a lo acontecido en Corral, con un valioso registro fotográfico.

los arrancó todos de golpe. A mi hermano le llevó la casa; la familia Antillanca tenía un casita que era la mejor de Chaihuín y se la llevó, no quedó nada. A la familia Ampuero también le llevó la casa. Había gente que lloraba mucho, que pensaba que esto iba a seguir, así es que empezó a subir por lo cerros para estar más seguros. Nosotros también subimos, estuvimos como cuatro días arriba. Pensé que íbamos a morir todos... No teníamos idea que estaba sucediendo en otros lados, no teníamos noticia. Al otro día supimos algo, porque andaban algunos en Corral. Mi dos hermanos también estaban en Corral ya que el día antes habíamos hecho un poco de pesca y fueron a vender pescado. No podían llegar, mi mamá se desesperó mucho porque se empezó a hablar que Corral había desaparecido... Me recuerdo de haber consolado a mi mamá, porque mis cálculos eran que ellos al ver el mar habían saltado a tierra y arrancado. Pero a ellos los pilló en tierra y como la gente arrancó a los cerros, ellos también y se salvaron. Tenían su bote amarrado en un palo de electricidad y cuando vino el remezón fuerte y empezó la subida del mar se embarcaron en el bote para salvarlo. La mar empezó a subir y a subir y aparecieron ollas, teteras y comenzaron a recogerlas para devolvérselas a sus dueños. Se fueron camino a Amargos y como el camino estaba debajo del agua amarraron el bote en un poste de luz. Dicen que al rato llegó un caballero a caballo que era de San Carlos, gritando que venía una mar muy grande y que la gente se fuera al cerro. Venía corriendo, dándole huasca al caballo para avisarle a todos... Ellos se corrieron y vino la ola y al caballero se lo llevó el mar con caballo y todo y no apareció nunca". (**Heraldo González**).

Por su parte, María Cirila Navarro, una de las integrantes mayores de esta generación, relata:

"Ya había tenido a mi hija mayor pal' terremoto de 1960. Ese día era domingo y como teníamos tantos corderitos todos los domingos matábamos uno. Teníamos un asado al horno y una cazuela. Lo habíamos puesto recién a la estufa cuando comenzó el movimiento. Primero fue un ruido tremendo parece que había caído algo del cielo ¡terrible! Nadie sabía nada. Mis tres hermanos andaban en el agua, iban pa' Corral cargados de erizos y ahí andaban cuando vinieron esos primeros mares. Mi mamita estaba allí esperando a sus hijos, incaíta de rodillas rezándole a María y a Dios que se salvaran sus hijos. Cuando venía la correntá, saltaban y de nuevo se recogía la mar. Mi mamá nos gritó que subiéramos el cerro. Ahí subimos por unos Eucaliptus pero con el agua hasta las rodillas aquí en la vega. Mis zapatos quedaron enterrados abajo, ¡nunca los pillé! Y yo cargando a mis hijos le dije a la mayor 'hijita llévate un pan pa' los chicos si quedamos vivas'. Mi marido estaba en la costa y se tiró al agua a salvar su bote. 'Déjalo', le decía yo, 'déjalo' y el lindo pescó un cuchillo, soltó su bote y se embarcó. Un hermano mío le llamamos para que nos ayudara y pese a la corriente alcanzó a sacar el bote y salieron pa' acá... Pasaron por arriba de estas casas, porque por arriba pasó la mar, así que fueron a parar por dónde mi cuñado, por ahí llegó el bote. Es que no eran mares que reventaban, eran unas mares sin reventar no más, unas olas calmadas.

Íbamos contentos, pero cuando subíamos pal' cerro con la Ester González y sus hermanas, se abrió la tierra ¡Así tanto se abrió! Tremendo hoyo pa' abajo. Le dije "no saltes ahí hijita, quédate parada" y después como era grande, de patas largas, alcanzó a saltar la chica, si no ahí

mismo que se muere. Nos quedamos todos en el camino del alto, ahí tenía una frazada mi hija y nos sentamos todos y con el movimiento toditos se abrazaban donde mí, yo ya no sabía que hacer con mis chicas. Pensaba que podía venir otro y la chiquitita gritaba “uuuuuuu”, llorando, mientras mi hija comenzó a acarrear cosas pa’l cerro, pero en vez de echar cosas pa’ comer, echó todos sus juguetes en una sábana... Tremendo cargamento con sus juguetitos. Cambió harto el paisaje. El río que viene del cementerio se secó, el río grande se seco todo, pero cuando vino la llená más grande, llegó hasta arriba, hasta el monte el agua. Una señora que había tenido recién su guagua tuvo que arrancar, se escapó para que no la pillara la mar, pisando la mar iba cuando subió pa’ arriba del cerro y recién que había tenido su guagiita. Fue muy terrible, no quisiera que otra vez pasara lo mismo, fue tan cruel". (**María Cirila Navarro**).

En Chaihuín, el desastre desfigura su pasada geografía y destruye gran parte de las casas situadas en la cercanía de la costa, incluyendo la escuela. Así rememoran los cambios materiales y naturales provocados por el sismo en la comunidad dos testigos que, estando afuera en el momento del sismo, les impacta el contraste:

"Yo conocí esta playa. De bosque era de allá abajo mismo, todo para allá. Había Lingue, Maqui, había mucho Maqui, la gente iba a comer Maqui a esa parte, era ver una maravilla. Aquí al frente habían unos tremendos Lingues y la arena los mató. Era una maravilla. Este río era angosto. Después, el maremoto barrió con todo, lo hizo pedazos. Y en la isla habían unos Pelú donde íbamos a hacer camping ahí debajo. El camino pasaba allá abajo, no pasaba por acá arriba y ahora esto es puro pantano. Cambió todo." (**Valentín Antillanca**).

"Estábamos recién llegados a Santiago y yo embarazada del segundo hijo cuando fue el terremoto acá. Nos habíamos ido el 10 de noviembre de 1959 y fue el 22 de mayo de 1960. Los hermanos de mi marido estaban aquí para el terremoto. El que se salvó fue Eleuterio, que alcanzó a gritarle a mi suegro que venía pasando el río “devuélvete hijito, devuélvete”. Soltó el bote y subió arriba del monte. Estaba pololeando con la que es su señora que vivía al otro lado del río, así que estaba bien enojado porque estuvo como 8 días sin pasar por bote. Pero no le pasó nada a nadie. Los terrenos se hundieron, como media hectárea se hundió, más o menos. Un poquito de los terrenos del puente se hundieron, allí había una linda cancha. Se llevó la casa de mi suegro también, se llevó todo, todo, se llevó los galpones que habían. Se llevó otra casa de arriba, de los Ampuero y la escuela también". (**Estela Landaeta**).

Tanto el cierre de Altos Hornos como el maremoto, se constituyen en dos hitos estructurales que afectarán transversalmente a todas las comunidades rurales de Corral y principalmente a Chaihuín por su cercanía con las explotaciones carboníferas y agropecuarias de Quitaluto y Cadillal. Estos hitos son un parteaguas generacional, no solo porque están grabados y decantados de esta forma en la memoria de los sujetos, sino también, porque

obligará a muchos de sus habitantes a emigrar por un largo tiempo o a buscar nuevas salidas ocupacionales vinculadas a su anterior vocación productiva, volviendo por el mismo derrotero adaptativo que los había involucrado en el trabajo de autosubsistencia o de semiasalariados forestales:

"(...) Después estuve como 20 años trabajando el Alerce a pura hacha. Tenía que voltear un árbol del ancho de una casa y hacerlo pedazos, partirlo. Se hacían unas cuñas de madera con el hacha se le buscaba una rajadura, se le ponían cuatro cuñas y le dábamos con un combo de madera, y como el Alerce es blandito, se daba al tiro. Un día entero nos demorábamos en hacerlo basas. Eran del ancho de una mesa y se labraban con el hacha. Se les corría una lienza en las cuatro caras y se labraban, quedaban cuadraditas. Cuando habían 10 ó 15 basas se iban a buscar los bueyes, cinco horas pa' llegar donde estaba la madera con los bueyes, en esos cerros para arriba. A unas de esas basas grandes, se le hacía una perilla, un aro para ponerle la cadena y amarrarlos. Ahí era lo bueno, para traerlos... Echaba el día entero hasta llegar al río Chaihuín, en la parte de Cadillal, porque ahí estaba la bajada de la cordillera. De allí los palos los traíamos por el río en una balsa. Botaba las basas y las iba juntando, hacía un cuadrado grande como de cuatro metros y ahí las amarraba con Voqui y le ponía las basas encima de las otras basas, "catrón" le llamaban a esos. De ahí venía el bote y se las llevaba. Pero uno iba arriba del "catrón" con una vara que topaba abajo para empujarse y el bote iba tirando. A veces nos pillaba la noche a medio río tirando la balsa. Había que alojar encima de los palos, porque cuando la marea sube no deja avanzar, así es que teníamos que esperar. Con la balsa llegábamos hasta la desembocadura, acá en Chaihuín, mientras el otro se venía con los bueyes por las orillas. Siempre me tocaba en la noche a mí ¡sacrificio grande! Ahora los cabros cuando les cuento, se ríen... Después llegaba acá al frente, donde están las casas en la playa, ahí esperaba el día con los bueyes. Al otro día en la tarde venía llegando la balsa, pasaban los bueyes para acá y enseguida enyugaba. De ahí pescábamos las balsas y las llevábamos a donde Don Balta, al aserradero a mano, que eran unos grandes con unas manillas, que uno agarraba por un lado y el otro agarraba por otro. Allí se cortaba en tablones de 2x10 ó 2x8, como diera la basa. Pero había unos capos para eso, eran unos tremendos hombres. Ese era todo el día de trabajo, no se lo doy a nadie. Estábamos una semana acá no más y seguíamos para arriba otra vez. En ese tiempo no había mujer, puro trabajo. En lo que me entretenía era en el caballo, tomaba mi caballo, ensillaba y salía. Después, la madera que traíamos se la llevaba un barco y en una lancha la cargaba". (**Mateo Railaf**).

Las nuevas faenas forestales, aunque de menor impacto que las anteriores, quedaron en manos de dos empresas: BIMA¹⁸⁰, que adquiere el fundo Chaihuín a la sucesión de Marie

180 Un gran número de informantes de esta generación nombra a esta empresa. No tenemos antecedentes precisos sobre la misma, pero Heraldo González testimonia al respecto: "Como el año 1948, cuando tenía como 11 ó 12 años, nos vinimos para esta parte de Chaihuín, porque una empresa maderera americana llamada BIMA arrendó o compró el fundo [Chaihuín]; empezaron a explotar el Alerce y quisieron hacer los caminos por donde nosotros vivíamos (...). Pero la historia es más larga. Con la empresa BIMA desapareció la administración de

Therese Labaudy a principios de 1950; y FAMI y RALCO, empresas de Dionisio González que explotan el fundo Venecia ubicado en Colún, al sur de Chaihuín.

Sin embargo, estas nuevas faenas, se ven dificultadas por el precario estado de las instalaciones industriales de la región después del maremoto (algunas totalmente destruidas, como el puerto de Corral y sus embarcaciones). Esto empuja a los habitantes que permanecieron en Chaihuín a concentrar todos sus esfuerzos productivos en una de las labores antaño complementarias: la pesca y recolección fluvial y marítima de peces, crustáceos y moluscos. Junto a ello, las explotaciones agropecuarias para el autoconsumo, adquieren mayor centralidad producto de la crisis.

Quizás por ello, el último episodio que marca este profundo cambio en la historia local, es la obtención de los títulos de dominio de los terrenos “efectivamente ocupados” por las diversas familias que a lo largo de un siglo y medio se habían establecido en Chaihuín. La paralización de los Altos Hornos liberó un extenso territorio estatal¹⁸¹ de la tutela de la compañía, en el cual se situaba el grueso de la comunidad. La tramitación había empezado algunos meses antes del maremoto de 1960 producto de los conflictos intracomunitarios gatillados por los deslindes:

“Nosotros desde el año 60’ comenzamos a pedir nuestros terrenos, porque todos estos terrenos eran fiscales [del Estado]. El año 60’ comenzaron a medirse los terrenos, pero como vino el maremoto, los trabajos no se terminaron. De ahí se retoma el trabajo. El año 1964 se mensura y el año 1965 se entregan los terrenos a los propietarios, a todos juntos. Todo partió por que se formaron conflictos, y eso ayudó. Nosotros mismos estuvimos detenidos... Porque nos encerraron. Vivíamos cerca de la desembocadura del río y nosotros pensábamos que eso pertenecía a territorio marítimo, que son 80 metros. Había un marino que nos fregaba que no nos pasáramos de los 80 metros. Después nos pusieron un cerco. Un día con mi hermano salimos a la pesca y vimos un cerco. Entonces yo dije esto no lo dejo, se va el cerco abajo. Era un cerco que había puesto una familia que habían solicitado terreno, pero eso seguía siendo fiscal. Así es que desarmamos todo el cerco. Ellos se fueron a hacer una denuncia a Corral y

Luis Klage y ahí entró a administrar don Raúl González (...). Después de un año, BIMA hizo un estudio y decidió no sacar la madera por aquí por Chaihuín, sino por Santa Elisa, por allá por [la comuna de] La Unión. Entonces el fundo Chaihuín quedó botado y volvimos a la casa de antes. Pero después BIMA puso de administrador al “coño González” [José González] un español que primero fue pulpero hasta que llegó ser el administrador. El empezó a colocar bueyes en el fundo (más de trescientas yuntas) para maderear y empezaron a ocupar acá. (...). BIMA estuvo hartos años y explotó toda la Gran Cordillera de los Alerces hasta que paralizó mucho después. Ahí el “coño González” se empezó a “arreglar” y se hizo dueño de todo el fundo Chaihuín, como en el año 1978 o el 80’(...).El Mercurio (Lunes 4 de Septiembre de 2000) hace mención a la empresa BIMA (Bosques e Industrias Madereras S.A.), como una compañía forestal que arrasó con el bosque de Alerces de gran parte del sur de Chile en la década de los 50’.

181 Véase capítulo 9 sobre la inscripción por parte del Estado, en 1904, del extenso territorio que va desde el río Chaihuín hasta Corral. Una fotocopia de esta escritura se encuentra en los anexos.

como a los tres días partimos nosotros para allá. Cerca del morro [Gonzalo] vimos a los carabineros, nos saludaron, no nos dijeron ninguna cosa. Vinieron a ver acá a Chaihuín la situación y volvieron a Corral. Nosotros habíamos ido a la gobernación marítima de Corral y había un capitán de puerto y hablamos con él. Sabíamos que en nuestro terreno no había concesión marítima. Entonces fuimos a Valdivia a solicitar el terreno, pero de vuelta a Corral nos pescaron presos. El mismo juez, cuando hicimos el comparendo, dijo que tenían que hacerse lo más rápido posible la división de tierras por acá, para que se les diera a todos por igual”.
(Heraldo González).

En efecto, una de los predios investigados, cuya escritura se encuentra archivada en el Conservador de Bienes Raíces de Valdivia, consigna la inscripción de Pascual Antillanca LLancán (padre de Pascual Antillanca Montaña) en 1965, fecha en que se regularizó la totalidad de la propiedad de la tierra en la localidad¹⁸². Parece lógico, que los conflictos por la propiedad están directamente relacionados como el nuevo papel que adquiere la tierra para paliar, de forma complementaria, los efectos económicos suscitados tanto por el cambio de administración del fundo Chaihuín, como por el cierre de los Altos Hornos y sus enclaves productivos cercanos.

Esta nueva fase, acompañada de las profundas transformaciones socioculturales y económicas que comienzan a ser experimentadas en Chile desde los primeros años de la década de los 60', alterará fuertemente la fisonomía de la localidad, particularmente la construcción de la edad procesada por la historia y la cultura.

182 “En Valdivia a 8 de julio de mil novecientos sesenta y cinco ante el conservador que suscribe se presentó para inscribir [ilegible] don Julio Jaramillo Figueroa, empleado, domiciliado en esta ciudad a nombre de Don Pascual Antillanca Llancán, agricultor, domiciliado en Chaihuín-Corral, una escritura de concesión de título de fecha primero de julio en curso otorgado en esta notaría, donde se guarda la matriz y por la cual el fisco concede a don Pascual Antillanca Llancán quien acepta título gratuito de dominio sobre el predio ubicado en Chaihuín, camino de Corral de este departamento de una superficie de treinta y ocho hectáreas setenta áreas que deslinda: norte cerco estero Santa Elena, estero sin nombre y faja recta que lo separa de Juan Railaf Chatre. Este fajas quebradas que lo separan de terrenos fiscales cedidas a la Corporación de Fomento; Sur estero las Potrillas que lo separan de Guillermo y Heraldo González; y Oeste escuela pública y río Chaihuín en una faja de cinco metros de las aguas máximas en los ciento treinta y cinco metros. Título de dominio a foja ciento cuarenta y nueve número cuatrocientos sesenta y siete del registro de propiedad de mil novecientos cuatro. Firma el representante” (Inscripción. N° 679 fojas 662, 1965).

7. Pascual Antillanca:

La Ley de los Veinticinco

El encuentro con Pascual Segundo Antillanca Montaña (Chaihuín, 1929), fue una revelación. Guiado por antiguos informantes en el pueblo de Corral y arribado a la comunidad después de no haberla visitado hacía más de cinco años, me dirigí a la casa de quien era uno de los descendientes de las familias fundadoras del lugar. Don Pascual había regresado en 1985 a Chaihuín después de haber pasado más de 25 años afuera, trabajando como patrón de un pesquero en el centro-norte de Chile. En ese entonces (enero-febrero de 2002) a sus 73 años, me recibió con la firmeza acostumbrada de quien dirige, en el azar, la sacrificada búsqueda de peces en el mar "pacífico". Su antigua choza de Alerce y de *Chupones* construida por su padre y vecinos a mediados de la década del 20' se había trocado en la pequeña, pero confortable y única hostería-pensión para los escasos turistas veraniegos, regentado por sus hijas, hijos, nietos y nietas. Orgulloso de los adelantos –incluido, para entonces, la tenencia del único teléfono familiar en la comunidad-, hizo que me acomodara en una de las mesas del *living-comedor*, cuya estratégica ubicación hacía lucir, por entre los ventanales, los brillos cálidos del estuario y el borde costero, salpicados por arbustos y árboles siempre-verdes. De vez en cuando y desde la cocina familiar, salían humeantes caldillos y Sierras fritas, que uno u otro comensal de paso, engullía con fruición, agradeciendo a la fortuna.

Al fuerte apretón de manos le siguió mi cantinela explicativa sobre la investigación, la que recibió con frialdad, casi con un prolongado gesto de mutismo. Dejó que me explayara hasta confesarme que él preparaba una historia de Chaihuín desde hacía un par de años y que estábamos en "la misma". La escribía para que uno de sus hijos en Santiago la transcribiera y quedara como recuerdo. Receloso de sus hallazgos, comentó que no podría contarme todo, porque perdería la "novedad", pero sí accedería a colaborar en lo que pudiese.

Don Pascual es un hombre de mediana estatura, con los rasgos propios del mestizaje hulleche-chileno. Cabello corto y cano, dibujaba a primera luz una estampa marcial. Aunque algo enfermo, en ese tiempo se mantenía activo, lúcido y conservaba una memoria prodigiosa. Se movía lento, aunque con autoridad, sobre sus piernas. En un rostro astuto, aparecían dos ojos observantes, vivarachos y jocosos, fingidamente desatentos. Después de las

presentaciones de rigor y conocida mi preocupación por historizar su vida, el recelo quedó menguado por las proyecciones de su memoria que le asaltaban de improviso.

‘Sin olvido no hay recuerdo’, le dije en ese primer encuentro, momento en que se fue distendiendo todo, hasta la nostalgia. Quedé en volver a visitarlo y, en forma posterior, entregarle las transcripciones editadas de sus ‘cuentos de joven’ para corregirlos, precisarlos y sobre todo, para que los utilizara en su propia empresa historiadora.

Por azar, me quedé a vivir por varias semanas cerca de su casa. Así, casualmente, quedé a menos de una cuadra de su vivienda, donde lo visité en varias oportunidades, realizando sesiones de entrevistas abiertas y registradas magnetofónicamente, de una extensión aproximada de dos a tres horas; algo dilatadas considerando su estado de salud. Pero su pasión por recordar, podía más. Se entusiasmaba rememorando historias de su abuelo (“que vivió más de 120 años”); su esfuerzo como autodidacta para “ser marino”; las correrías de cabro en Chaihuín; como miembro del grupo musical "Los Porteños" y su paso como jugador de fútbol, trabajador y "soltero" privilegiado en los Altos Hornos de Corral. Así, su interés por el pasado y su capacidad oratoria, se convirtieron en una guía fundamental para armar un rompecabezas histórico demasiado complejo y oscuro para mí hasta ese momento, debido a la ausencia acusada de fuentes y referencias documentales específicas sobre la zona.

Poco a poco, don Pascual fue detallando y ampliando las experiencias que había acordado relatar, olvidando sus reservas iniciales hasta abrir la amplia puerta de su biografía y por ella, la de la comunidad. De esta manera, la focalización sobre sus recuerdos de juventud se ampliaron a la totalidad de su vida, las que por motivo de extensión y temática, aquí no se reproducirán.

Don Pascual es reconocido, como antaño lo fue su padre, como una de las autoridades en "sabiduría", sobre todo en las tradiciones y costumbres antiguas de Chaihuín. Su vida es una rica y variada síntesis de las trayectorias masculinas de sujetos rurales mestizos y simbólicamente sincréticos de las poblaciones rurales-costeras de la región. Testigo privilegiado de los modos de vida de antaño, de las primeras transformaciones económicas y socioculturales y de la influencia civilizatoria del pueblo de Corral, representa un jalón histórico desaparecido y velado por las recién llegadas luces, televisores y neveras que no cesan hoy de funcionar.

La facilidad con que elabora estos recuerdos -centrados aquí desde 1935 a 1955-, están signados por un corte temporal preciso: su migración a Santiago en busca de empleo después

del derrumbe del proyecto industrial de los Altos Hornos de Corral en 1955. Esta marca liminar, que señala un antes y después, refracta muchos de los procesos estructurales que impactaron la zona en los que se articula el "tiempo viejo" con los flujos y reflujos transicionales de la transformación sociocultural de la comunidad. Cambios que se encarnan y hacen vida en la niñez y soltería de don Pascual.

Muchas veces, sin mediar preguntas, se precipitaba a narrar las historias de su larga familia Antillanca distribuida por todo el Distrito de Chaihuín -en especial en Huiro-; sobre la desconocida empresa maderera que funcionó en el siglo XIX o las costumbres indígenas de "antes". De improviso se levantaba de la silla y comenzaba a bailar con una imaginaria pareja un remoto vals rural de la década de los 40'. De golpe, hacía girar una ficticia victrola de prostíbulo, tarareando una tonada, una sajuria o un chavarán (éstos últimos bailes absolutamente desconocidos para mí). Creí más de alguna vez oír el grueso ronroneo de los discos cuando cantaba una que otra estrofa olvidada de tanto recordarla. Volvía a la mesa y dibujaba con su dedo una red, un paso de vals o el repertorio de utillajes de labranza. Se paraba nuevamente, moviéndose rápido para indicar la coreografía del baile "el costillar", circulando hacia adelante y hacia atrás en el vacío, cuidando de no romper la irrealidad de una botella de tinto o de licor, premio y vórtice de la danza.

Fueron largas horas de concentración, intentando traducir en el acto muchos de sus "tecnicismos" campesinos y pesqueros. Hablaba rápido, y a veces me repetía algunos términos y procesos con una paciencia extrema, como enseñándole todo a un torpe aprendiz de nada. Su cadencia de maestro o preceptor y su espontaneidad, son imposibles de reflejar en este relato que, para su legibilidad -entre otras intervenciones interpretativas, como la secuenciación tópica y temporal-, ha sido depurado de reiteraciones, carcajadas y silencios. Su ingenio y carácter jocoso, conservan al muchacho que María Cirila Navarro, amiga y compañera de generación (también entrevistada), conociera en las primeras décadas del siglo XX divirtiéndose con su chispa a la concurrencia.

La penúltima entrevista fue muy larga. En mi cuaderno de campo está consignada el día 3 de febrero de 2002, con sol picado y una avalancha de tábanos, abejas y "moscas del caballo", propios del húmedo verano de la selva valdiviana. Estaba decidido a terminar de contarme su vida posterior a la emigración de Chaihuín. Así lo hicimos, hasta alcanzar narrativamente el año en que decidió regresar con su esposa a lo que había sido el predio paterno y construir la pequeña casa y hostería con sus ahorros.

Los últimos encuentros con Pascual acaecieron en invierno de 2003. Se veía contento y saludable. Su ilusión era equiparable a la mía. Por un lado, él sabía que en mi mochila traía “su historia” y, por otro, yo tenía una curiosidad enorme por ver su reacción ante el obsequio de este relato, fundamentales para su añorada iniciativa historiadora.

Acordamos revisar el texto en otra sesión para profundizar y corregir algunos aspectos de la misma. Sus ojos no le permitían leer con facilidad, por tanto decidí leerla en voz alta. A medida que mi lectura avanzaba, Pascual asentía o me interrumpía con una “nueva” historia que, curiosamente era la que exactamente seguía en el relato. Al finalizar la sesión, decidimos incluir más detalles sobre la Chueca (un dibujo hecho por él del campo de juego y los jugadores), y sobre las relaciones sociolaborales con los fundos contiguos a la comunidad.

Posteriormente, revisamos las únicas fotografías -de las escasas que existen en la zona- que no se llevó el maremoto en 1960. Una resaltaba por grosor, óxido y vejez. Ajada, mostraba en cecia a su padre mapuche-huilliche con 25 años de edad -Pascual Antillanca Llancán- y a su madre chilena -María Montaña Borquez-, posando para un “fotógrafo de cajón” de la plaza de Valdivia hacia 1928, a pocas horas de casarse en el Registro Civil. A pesar de su pátina borrosa, muestra con nitidez la imagen femenina y masculina de la “soltería” de las capas rurales subalternas, productores del continuo mestizaje de los campos de la Provincia de Valdivia, cuyo proceso se proyectará vivamente hasta la segunda mitad del siglo XX (imagen que he seleccionado para la portada de esta tesis). Junto a esta fotografía, se encontraban la del propio Pascual soltero. Una, donde posa con chaqueta negra y chaleco de lana con cerca de 24 años, y otra, trajeado de futbolista junto a dos parientes, en los tiempos en que trabajaba en los Altos Hornos de Corral y jugaba por el club “Estrella del Mar”.

En esa época, cuando tengo conocimiento

Nací el 19 de abril de 1929 aquí en Chaihuín. Mi padre y mi abuelo nacieron aquí también. Éramos como 12 hermanos, pero murieron hartos, ahora somos ocho, cuatro hombres y cuatro mujeres y yo soy el mayor del grupo.

Mi abuelo y mi bisabuelo criaron a mi papá. Mi abuelo tenía 100 años y todavía era un hombre de trabajo. Murió cuando tenía como 118 años, quién sabe, porque antes nadie se

inscribía, se nacía como un animal, porque en esa época no habían leyes. Pero yo creo que murió más o menos a los 118 y 120, porque yo tenía 14 años y fue como el año 1941.

Mi papá fue de la Marina de Guerra, sin saber leer ni escribir, sin tener carné, ni ser bautizado ni inscrito. A la Marina fue a hacer el servicio militar y se quedó como tres años.

Comencé a recordar, más o menos desde los siete años, porque mi papá compró una yunta de bueyes pa' trabajar. La movilización se hacía por caballo pa' salir a comprar la mercadería a Corral y también por el mar. Porque por tierra se podía pasar solamente a caballo y eran puras huellas no más las que habían. También me acuerdo de los siete años, porque a mi abuelito le mandó una corná' el carnero. Con mi hermano Valentín y mi mamá lo llevamos a la rastra a mi abuelito pa' sacarlo del corral, antes que el carnero nos corneara a nosotros y el abuelo no se podía parar.

En esa época, cuando tengo conocimiento, habían solamente seis familias, los Montecinos, los Huala, los Montaña, los Muñoz, los Railaf y los Antillanca. No teníamos casi nada, porque nosotros vivíamos hartos de la pesca. Algunos se iban a trabajar a la cordillera del Alerce, otros criaban animalitos, corderos, ovejas, pero todo de a poquito, porque éramos muy humildes, esa era la verdad de las cosas. También la gente sembraba papa, trigo, arvejas. Se hacían siembras grandes de trigo, porque se usaba la minga todavía, así que todos a ayudar. Si se tenía un cordero se hacían unas buenas cazuelas y si había un poquito más se iba a comprar chicha. Y en un día hacían una tremenda siembra una mensa patota. Porque allá al otro lado, pal' lado de Huiro, habían como cuatro casas más, donde estaban mis otros parientes y venían a ayudar.

Nosotros teníamos ovejas, vaquitas -pero pocas-, y además sembrábamos harta papa. Teníamos bote y red. Mi papá era pescador completo. Las velas y el hilo lo iba a comprar a Talcahuano y él tejía sus redes.

Pero Chaihuín era completamente pobre, y se vivía hartos del "pidén", que viene del ave que se llama Pidén en mapuche, pero "pidén" para acá, era "pedir", pedir prestado lo que faltaba. Si en la casa de nosotros faltaba azúcar había que hacerle al "pidén": "Vaya hijo allá donde la tía o donde la abuela, que me preste una tacita de azúcar, o dos toncos de harina". Los toncos eran medidas de madera que hacían los abuelos de madera de Alerce. Después había que llenar los toncos e irlos a devolver cuando traía la harina el barco.

Las casas eran chozas no más, eran de dos aguas, los techos de chupones y lo demás de tablones de madera y el piso de tierra. Los tingles eran de palo revellín partidos, que también

se usaban pa' cercos. Se juntaban y por fuera se mandaban ramas pa' que no pasara el viento. Las casas tenían un fogón grande, donde colgaba una cadena pa' la olla. No se usaban clavos. Todo era amarrado con voqui, que es una enredadera bien firme, y la ventana era un cuadrito chiquitito para mirar con la cabeza pa' afuera no más.

En ese tiempo estaba la casa de nosotros más abajo, después vivimos arriba, después aquí y después estuvimos abajo otra vez, antes del maremoto del año 60'. Es que esa era otra costumbre que tenía el nativo, sobretodo el nativo de aquí, ir moviendo la casa, como no era una casa, era una choza, era fácil. Pero a veces, era porque se la comían. Lo cuento, porque es cierto, como le poníamos ramas de Luma o Tepú afuera y teníamos animales, llegaban los bueyes y comenzaban a comerse las ramas, entonces nos dejaban sin casa. Y también se echaban a perder, comenzaban a aflojarse con los movimientos, como no había clavos. La choza era rápida si se hacía con la minga. Ya, decíamos -“oye, Juan, sabes que me voy a cambiar -“Ya. ¿Cuándo va a ser, tío, o primo, o papá?” -“Ya, tal día.” Entonces, unos estaban cortando las estacas, otros con los bueyes tirando, los otros haciendo los hoyos, o *emplanando* y en la tarde... La casa lista. Las casas se hacían grandes, porque los abuelos tenían la costumbre de hacer una cocina grande, casi más grande que la casa, porque adentro podían dar vuelta los bueyes. Se traían un árbol entero con una yunta de buey, le mandaban un trozo a un lado y al otro y en la noche se le plantaba ceniza ardiendo, para que el fuego amaneciera al otro día.... Así varias cocinas se quemaron.

En ese entonces se comía el charqui, la papa, la harina, el trigo. El café se hacía de harina tostada, o sea de trigo. Se tostaba el trigo, se dejaba bien negrito, y después se molía en piedra. Tampoco había molinillos, sólo unas piedras planas. También se hacía un caldo a la rápida. Era tipo el “valdiviano”, con unas papas cocidas, cebolla y un poco de charqui remojado el día antes. Y a veces, cuando había, se comía medidito el pan. Me acuerdo cuando éramos mas chicos que nosotros decíamos: “Mamá, me sobró café, me falta pan.”

Todo esto fue antiguamente habitado por mapuches. Uno escarba por ahí y encuentra pedazos de cántaros. Los del lado de Huiro para allá, conservaban el idioma mapuche, pero muy poco. El único que hablaba eso era mi bisabuelo, y mi abuelo y mi papá casi nada, por eso nosotros no sabemos.

Después, contaba mi abuelo, en Chaihuín se instaló una administración de la empresa Cotapos. Esa dejó a personas y había un tal Gumersindo Risco. Ahí estaba lleno de animales, de vacunos y caballares. Habían cientos ahí. Hasta el mismo Colún estaba lleno de animales,

porque en la época maderera, la mayor parte se destinaba para la crianza de bueyes y el sector se trabajó con puros bueyes no más. Pero mucho antes, cuando mi bisabuelo era niño, llegó esa empresa, la Cotapos. Según mi abuelo esa empresa trabajó más de treinta años o más, porque él tenía como catorce o quince años cuando llegaron, fue como en el año 1857 y se fueron como el año 1902, porque mi papá nació en el año 1903.

Esa empresa trajo a mi bisabuelo chiquitito para acá a dedicarse a la madera, el Linge, al Ulmo, el Tineo, el Mañío, muy buena madera, muy linda madera. Lo bonito se desapareció, el Linge no se ve. En la playa que está en frente de mi casa, era todo bosque. Antiguamente según mi abuelo, el bosque iba hasta la misma punta, pero ya no está. Todo se fue por la erosión de la arena, del mar y las quemadas y ahora es puro arenal. Aquí al frente de mi casa cuando yo era ya niño grande, había unos Linges, que ahora es una madera carísima y escasa. Aquí hay una cordillera al otro lado, usted sube al plano y antes había un Alerzal, y ahora hay puros renuevos no más.

Cuando estuvo la empresa maderera Cotapos, contaba mi bisabuelo que en ese tiempo Chaihuín fue como un pueblo, casi más grande que Corral, que tuvieron bancos pa' aserrar, bancos aserraderos con caldera. Y esa es la pregunta que se hace mucha gente. Muchos dicen, los nuevos, "¿cómo lo hicieron cuando estos son puros bosques?" Pero dice mi bisabuelo, que todo vino por parte. Aquí tuvieron que hacer balsas para llevar la madera para arriba. Llegaba por barquito al puerto Chaihuín, (porque aquí hicieron un muelle), y de ahí La Cotapos sacaba toda la madera a Valdivia y de ahí no sé pa' donde se iba. Mi bisabuelo era quien sabía de eso y él le contaba a sus hijos.

Todavía estaban las líneas de tren, ahí quedaron después. Aquí abajo, donde hay un Sindicato de Pescadores ahora, había cuatro calderas. Habían dos dobles porque el banco principal estuvo ahí; grandes, con unas chimeneas pa' arriba y unas tremendas volantes. Entonces eso era todo a leña. Ahí llegaba la madera que venía de arriba y que traían por el río, la dejaban en balsas amarradas en boyas, "cajones" le llamaban, y las metían en los bancos aserraderos.

Bueno y como la ignorancia ha existido toda la vida, sobretodo en el campo, a nadie se le ocurrió haber conservado eso o vendido en beneficio de la comunidad. Porque después, la empresa Altos Hornos de Corral, empezó a comprar fierro viejo, y un amigo de los administradores del fundo de Chaihuín fueron vendiendo todo. Lo único que queda son las bases, todo el ladrillo de abajo.

Pero en la época que tengo conocimiento aquí [desde el río Chaihuín hasta Corral] era [administrada] por la [Compañía] Aceros del Pacífico, del Fisco [del Estado]. Desde el otro lado del río Chaihuín, el fundo era el de una Condesa francesa, una tal Sugrove. En el fundo de la Condesa había puros vaqueros que tenían más de 600 yuntas bueyes. Mucho después mi papá solicitó su terreno, porque antes eran así poh, decían “yo soy dueño desde esos Alamos hasta arriba hasta el cerro” y nada más, porque era el único que había aquí.

En ese tiempo, de mi padre, a veces trabajaban para ese fundo. Y mi abuelo quiso irse a trabajar para los bosques de este lado [norte del río Chaihuín], los de Aceros del Pacífico, cuando estaban los franceses, sacando madera, antes de la primera guerra mundial [Primera Etapa de los Altos Hornos en 1911]. Pero a mi abuelo no lo contrataron, según él, fue por su apellido y porque le dijeron que tenía que hablar bien el castellano. No lo recibieron. En cambio, después, cuando cambió la empresa [segunda etapa de los Altos Hornos], ahí recibieron de todas partes. Los Altos Hornos explotó toda la madera. Aquí arriba había una faena en Quitaluto. Después se extendió a una parte que le decían ‘Chaihuín Chico’, arriba en el monte. Ahí eran pueblos arriba, ahora uno va y hay puro bosque no más. Ahí sacaron carbón y leña.

El fundo Chaihuín, cuando pertenecía a la Condesa de Francia, tengo recuerdos que lo administraba Gumercindo Risco. Cuando yo era niño la administración del fundo Chaihuín estaba en el puertito donde Don Balta[sar], que era una tremenda casona, con corredor de vidrio. Después llegó un alemán grande, un tal Eric Chavique, en 1937 más o menos. Siempre llegaban como dueños. En esa época, cuando yo era niño, mi papá decía “ah, llegó el nuevo dueño del fundo”. Pasados los años se fue Chavique y llegó un tal Espinoza, hasta que después llegó Don Luis Klagge. Ese comenzó a contratar gente para trabajar arriba, sacando Alerce. Había como veinte aserradores de San Juan, fuera de la gente de aquí. Estamos hablando del año 1939, por ahí, porque esa época yo la vi.

En esos años, cuando recién llegó Klagge, se trajo un enganche como de 200 personas. Dos días estuvieron llegando barcos cargados con gente. Un barco se llamaba Fir y el otro Piloto Campbel. Pero era para trabajar en la cordillera, en el Alerce. A esos les llegaba mercadería en cajones grandes, de madera, llenos de cigarros, cigarros “Favorita”, un cigarro amarillo. Les llegaba de todo, harina, café. Esa gente duró poco, no aguantaron por el tiempo malo, o porque el barco no llegaba con la mercadería. Así que bajaba la gente en bote pa’ abajo. Y nosotros como cabros chicos, decíamos, “oh, allá van los botes de los madereros”, botes cargaditos, de gente y de cosas.

Es que venía gente de afuera, en los famosos “enganches”. Llegaba gente y se iba pa’ la cordillera. Algunos se quedaron acá, como los Aguayos, lo González, los Vargas y los Guzmanes. Como el año 1943 llegaron los González y la Familia Aguayo a trabajar la madera, contratados por don Luis Klagge. También llegaron unos tales Guzmanes, pero ellos estuvieron en la pura cordillera. Se vieron aquí y después desaparecieron.

Cuando llegó Don Luis Klagge mi papá le trabajó tirando madera con bueyes. Ahí le pagaban por pulgadas de madera. Le pagaban en comida y después se la descontaban como “saldo en contra”, pero le quedaba un billetito, porque una vez mi papá sacó como 36 pesos y con eso trajo hartas cosas. Pero ese Alerce se iba a Europa, se exportaba. Esa madera no iba para los Altos Hornos. Era otra madera la que iba para los Altos hornos, madera ‘grosa’ que se llamaba, cualquier tipo de madera, ahí entraba el Olivillo, el Ulmo, la Luma, Lingue, Tineo; sobre todo la Luma que era calurosa pal’ horno.

La madera se bajaba de arriba en basas labradas a hacha. Había otras herramientas, pero no allá en la cordillera. Un palo de Alerce le podía dar hasta 20 o 30 basas. Acá había otras herramientas. A los años que llegó Don Luis Klagge, apareció la famosa, que para nosotros era una novedad, la ‘corvina’, un serrucho grande, lleno de dientes. Se ponía uno a cada lado y hacían un corte parejito en la basa. Y la otra era la ‘sierra’, que era para trozar, para partir los palos. Entonces se hacía un ‘borriquete’, como un banco alto para poner el trozo y ahí entraba la ‘sierra’ y trabajaba una persona abajo y otra arriba. En esos tiempos no existía tiza para marcar. Entonces para marcarlo lo hacían con carbón quemado que lo molían y con eso marcaban el corte del palo para que quedara derecho. Tenían también una cosa que se llamaba ‘marchihue’, que tenían una palita filuda para hacer hoyitos, con un astil amarrado con cuero. En ese hoyito mojaban la lienza con carbón molido y marcaban. También tenían unas macanas, unos combos de madera de Luma.

Los instrumentos de pesca antiguamente eran antes muy pocos. Lo que se usaba para pescar eran anzuelos que lo hacían con alambre. El otro era la ‘pica’, tipo lanza, una vara larga de Luma para mariscar. Después llegaron las redes. También hacían cercos pa’ pescar, en la parte baja, ahí quedaban atrapados los pescados.

Para labrar estaba el ‘hualato’, el arado, el azadón. El ‘hualato’ era similar al ‘marchihue’, pero más largo. Había dos ‘hualatos’, uno terminaba parejo, para sacar las papas, y otro terminaba en punta para picar la tierra. También había palas para hacer hoyos, rastrillos, pero todas las herramientas eran de madera. Después llegaron las puntillas de fierro para los

arados. Porque antes los arados no duraban nada cuando había roca, así es que había que hacerle nueva puntillas de madera. También estaban las carretillas, con ruedas de madera; y las ‘angarrillas’, que eran sin ruedas, como camillas de madera, para llevar sacos de papas, cualquier cosa. También estaban los cercos, que se llamaban ‘Polines’. Eran de puros árboles enteros. Ponían el más grueso abajo y de ahí otros arriba.

Cuando cabros chicos éramos lobos

Nosotros nos entreteníamos muy poco. Teníamos horas no más. Todo era trabajar. Desde que dejamos la escuela, puro trabajar. Aquí el trabajo no faltaba; arreglar la huerta, porque las huertas eran grandes, donde sembrábamos 4, 5 sacos de papa, pa’ pasar todo el invierno. Y si el tiempo estaba bueno, nos íbamos a la pesca.

Cuando era niño, el deporte que había era la chueca. El juego de la chueca según los abuelos se llamaba el juego del palín. Pero en esa época mía pocos hablaban en mapuche. Los viejos, los abuelos hablaban en mapuche, echaban sus garabatos en mapuche cuando los otros no jugaban bien.

El juego de la chueca se componía de 11 o a veces de 10 jugadores. La cancha del juego de chueca era una cancha pareja, ahí no había arcos, no había nada, pero era angosta y larga, podía tener hasta 120 metros de largo las canchas. Cuando eran más largas se le ponía una pareja más de jugadores. Entonces cinco jugadores por un costado [lateral] pegaban para un lado [para el fondo o raya de la cancha] y los otros cinco atajaban a los otros y pegaban para el otro lado [fondo o raya opuesta].

El juego empezaba de la siguiente manera: en el centro de la cancha hacían un hoyo en la tierra. Entonces los jugadores más experimentados y lo más gorditos y con más fuerza eran los que cargaban. A esos se les llamaba los ‘oyeros’, los que apretaban la bolita, que era de madera, echas de raíces del Ulmo, pa’ que no se partiera. También de Lingue, de Arrayán o Mamuy en mapuche. Bien redonditas eran. La otra pareja que venía, muy cerca de los ‘oyeros’, se llamaban ‘tacos’, que eran otros maceteados y buenos chuequeros. Después venían los ‘mancornas’, esos no dejaban pasar la bolita porque ahí estaban dos parejas de ‘punteros’: primera pareja y segunda pareja. La última pareja era la más corredora, la que

estaba al final, cosa que si se escapaba no lo alcanzaran los otros. Todos tenían derecho a ‘mancornarse’, o sea pescarse por la cintura con la chueca y no dejarse avanzar donde está la bolita, atraparse. A veces al contrincante lo volteaban y lo dejaban de espalda. A veces estaban todos ‘mancornados’ y la bolita estaba por ahí y no se movía... Bien jugado era muy bonito.

El ‘puntero’ siempre estaba más retiradito. Se ponían en línea, de parejas, así es que unos iban para un lado y los otros para el otro. Cuando la bolita la llevaban al final, en vez de decir gol, se decía ‘raya’. Cuando salía [por el lateral] se decía ‘Cani’ y volvía de nuevo al centro, a los ‘oyeros’. Nadie dejaba pegar, por ejemplo, yo iba corriendo con mi chueca levantada para pegarle a la bolita, y el otro venía y me alcanzaba a poner la chueca, entonces yo le pegaba a su chueca y ya no le pegaba a la bolita. A veces ahí se quebraban las chuecas, por eso cada jugador llevaba como mínimo un par de chuecas o tres.

No había árbitro. El partido de chueca se jugaba por cantidad de ‘rayas’. Se jugaba, por ejemplo, a diez rayas. El equipo que completaba primero las diez rayas ese ganaba. Los partidos no dejaban de estar por sobre la media hora para arriba [de duración]. Cuando los jugadores eran buenos, podían estar por sobre dos horas jugando. Es una competencia casi de fuerza. El jugador cuando se llegaba a escapar e iba corriendo con otro, estaba permitido el ‘caballazo’, salía de narices el contrario. Cuando los dos equipos eran parejos, era bonito, porque no había peligro de lastimarse.

A veces la bola venía directo al cuerpo y ponían la chueca y la tapaban. Yo tengo una cicatriz en la cabeza por la bolita. Tenía como nueve o diez años y estábamos jugando entre los niños, porque después iban a jugar los grandes, y la bolita salió ‘cani’ y un adulto que andaba con su chueca le plantó el golpe y yo no vi nada. Cuando me recuerdo estaba en el suelo y la cabeza era pura sangre.

No habían partido [oficiales de niños], sólo hacíamos, como quien dice, una pichanguita mientras tanto. Pero todos teníamos chueca. Los jóvenes y los adultos jugaban. Todos mezclados. Los guatones y los flacos, los flacos eran los más jóvenes.

El uniforme era bien raro. Se jugaba descalzo. Entonces se amarraban los pantalones con una pita, para que no se enredaran. Y con camisa no más, pero donde cambiaba era en la cabeza, donde se ponían un cintillo de color. El que no tenía cintillo se ponía un pañuelo. Por ejemplo, si jugaba Chaihuín con Huiro, Chaihuín tenía cintillo rojo y Huiro cintillo verde. Esa era la señal de cual era el equipo.

Aquí se enfrentaban con San Carlos. Los chuequeros venían de Galera, donde había unos tíos y todos eran buenos para jugar chueca. Ahí jugaba mi papá, mi tío Carmelo, mi tío Carlos. Estaba toda la gente de la comunidad. Aquí habíamos pocos, pero cuando venían los equipos a jugar, lo bonito era ver en el campo cuando venía una caballada, todos con la chueca ahí parada pa' arriba, era como ver el ejército de caballería. Como mínimo eran quince chuequeros, porque habían relevos, si uno se pelaba una mano, se rompía un tobillo, entonces entraba a jugar otro. Nosotros cuando íbamos, como cabros chicos, también llevábamos nuestra chuquecita.

Todos los partidos eran amistosos. Si uno jugaba allá estaban los asados. Aquí igual, asados, curantos de Choro. Así es que querían venir a jugar a Chaihuín no más por los curantos de Choro. Muy buenos *chuequeros* habían aquí. Mis padres, mis tíos, mis abuelos, eran famosos en la chueca. Cuando yo ya tenía más o menos como 12, 13 años, comenzaron a hacer fútbol, como en 1941 más o menos. De acá de Corral vino el juego. Mi papá llegó después, porque en el norte jugaba a la pelota, cuando era marino. El nos hacía la pelota de cochayuyo pa' jugar.

También jugábamos al trompo y a las bochitas, pero eran de avellanas. Cuando estaban coloraditas, las sacábamos, las ordenábamos en el camino y jugábamos. Ya de adultos conocimos las de vidrio. El trompo lo hacía mi papá a puro machete y mi abuelo nos hacía unos grandes.... Buuu, bramaban esos grandes.... mis abuelos, que en ese tiempo tendrían la edad que tengo yo, también jugaban trompo... imagínense, los abuelos jugando con los hijos al trompo.

A lo niños se les decía chiquillo o niño. Y la otra palabra que usaban mucho cuando estaban un poco enojados era “mocosos”: “¡Ay mocosos de porquería!” “Mocosos de mierda.” O “huacho”, también. A mi me decían Paiquito, porque a mi papá le decían Paico.

Cuando hacíamos algo malo, la técnica de mi papi pa' castigarnos era atrincarnos y aconsejarnos. A veces con la huasca o con una varilla y a veces no nos pegaba, puro consejo no más. Es que cuando cabros chicos éramos lobos. Una vez estábamos durmiendo y en el corral comenzaron a balar las ovejas y a salir, y ya estaba aclarando el día. Y dijo mi papi: “ya, Segundo y Valentín, levántense a cerrar, están saliendo las ovejas, atájenlas y enciérrenlas”. Como estaba de noche todavía le dijimos, “no, papi, si ya está aclarando ya, qué ahí no más van andar las ovejas.” Y no nos levantamos. Al rato estaba claro, cuando sentimos correr las ovejas, balando asustadas. Y mi papá nos dijo: “ya, levántense, andan las

ovejas sueltas”. Nos levantamos, pero las ovejas andaban por todos lados. Empezamos a juntarlas y de repente veo una huella... El león. Quedó la escoba, encontramos una oveja muerta, calentita todavía. Corrimos un poco más allá, otra y otra... ¡mató a siete! y se llevó un cordero maltón. Entre todos arreglamos unas varas pa’ acarrear ovejas muertas, charquearlas y salarlas, mientras mi mamá preparaba un asado.

Pero en la noche, cuando estábamos acostados y todo estaba normal, de repente se abrió la puerta del dormitorio y apareció mi papá: “flojos de mierda, ahora sí que no se me van a escapar... ¿Ustedes son los flojos?” Y ahí mismo en calzoncillito nos empezó a pegar, saltábamos de lado a lado, pero igual nos huasquearon por el espinazo... La llantería que había.

Pero esa era la técnica que tenía. Mi papá nos pegó más o menos como hasta los 15 años, después no, después siempre nos aconsejaba: “tengan cuidado cuando anden en el monte, no anden nunca agachados, y si andan agachados, con los ojos bien abiertos, porque el león puede estar esperando, porque el león siempre se oculta”. Y después uno aprende, no ve que los palos enseñan.

El único Mapuche en la escuela, era yo

Como a los 9 años fui a la escuela, aquí en Chaihuín, porque mi papá consiguió que un cuñado de don Luís Klagge nos enseñara. Don Luis llegó con toda su familia y se hizo ua casa grandota. Entonces llegó su cuñado a veranear, Juan de la Guarda Valdevellano que era profesor. Como mi papá era un fanático por la educación fue a conversar con él pa’ que me diera clases a mí y a mi otro hermano, Valentín. El le dijo que podía dar las clases, pero a más niños, no a los dos. Mi papá buscó niños en los otros vecinos y nos inscribimos diez en el colegio y comenzamos a estudiar para aprender a leer y a escribir. Nadie sabía leer ni escribir, qué iban a ir a la escuela, qué iban a aprender. Incluso yo me acuerdo que después, cuando éramos grandes, había un tío que decía “van a aprender a leer pa’ hacerle cartas a las cabras”. Es que la gente aquí era muy cerrada, muy cerrada. Entonces Don Juan de la Guarda estuvo un año enseñándonos. Parece que nos cobraba 3 pesos por niño y la escuela funcionaba en la casa de administración que tenía su cuñado en el fundo. Después, como el año 1937, se fue

ese profesor y mi papá consiguió en Corral una profesora para que viniera a hacer clases, se llamaba doña María Carolina Cárcamo Flores, esa se quedó y murió aquí.

Como el año 1939, a los 10 años, me fui a la escuela de Corral. Como mi papá quería que yo estudiara, me mandó. Estuve donde mi abuela el primer año. El segundo año estuve donde mi madrina en Corral, porque ahí me salí de donde mi abuelita. Ella tenía un nieto, el Panchito, mi primo, que llegaba con cosas y decía que se la habían regalado o que se las había encontrado botadas... “Ah que bueno, la suerte del Panchito”, decía mi abuela. ¡Y qué, pues! Panchito era gato de campo. Como estaba en la escuela y era cabrito chico de 10 años, un día el Panchito me dijo “vamos donde el guatón Oliva, trae un cargamento de sandías de Valdivia”. A acarrear sandías, nos pagaba... unos pesitos para comprar un dulce, cualquier embeleco. Pero no pasamos ni cerca de donde estaba el negocio. A la salida del muelle, había una casa grande donde estaba Luís Martínez y tenía una escala dentro, y detrás de la escala, estaban las sandías. Este puta madre no llegaba al negocio con las sandías, las pasaba a fondear y en seguida decía “si tú hablas te voy a sacar...,” siempre me pegaba. Y mi abuelita decía “tan bueno ese guatón que quiere tanto al Panchito”. Pedroso se apellidaba mi abuela, por parte de madre, una vieja más copuchenta, todavía la nombran en Corral. Y Panchito me pegaba, era más grande, tenía que haber tenido sus 13 años. Así que yo le conté todo a mi papá y dijo “ah no, termina el año no más, y se cambia al tiro”. Así que comenzaron a buscar donde quedarme. Encontró donde mi madrina Vera, ahí estuve los otros dos años.

Tres años estuve en la escuela. Pero en esos tres años, salté dos cursos, porque me había enseñado mi papá de todo lo que aprendió en la marina y don Juan de la Guarda. Llegue a 4° básico. Cuando iba por la mitad, de repente un día me llamó mi profesor que se llamaba Dorote (el nombrecito que se gastaba) y me subió de curso. Si cuando estuve en la escuela el único mapuche, el único indio, como decía el profesor, era yo. Llegué sabiendo más que mis compañeros. Un día el profesor Barrientos, dijo “Araneda, usted es de apellido español y este indio sabe más que usted”. Y un día jugando en el patio choqué con Araneda jugando al “libre preso” y me dijo “Ah, tú eres el macanudo pal’ estudio y me mandó un aletazo, y como era casi del porte mío, acolleré, pero como él estaba practicando en el club de boxeo en Corral, me agarró a coscachos y me pateó hasta que los otros me defendieron.

Solitos quedábamos ahí

Me retiré de la escuela porque mi papá se enfermó.... Pero antes de enfermarse tuvo otro problema... El había comprado unos novillos al fundo de al lado, donde habían cientos de animales. Pasaron hartos años y cuando yo estaba en Corral en 4° básico, a mi papá lo detuvieron, por robo. Lo acusaron por esos animales, porque antes no habían comprobantes. Se llevaron a mi papá, al viejito Montecinos que había comprado una yunta de bueyes, a mi abuelo Juan y se llevaron una rea como de 30 animales, vacunos. Mi papá tenía sus bueyes, viejos sus bueyes, tremendos bueyes, uno se llamaba Moscatel y el otro Tomate, pero tenían la marca de Gumercindo Riesco, así que no había por dónde sacársela. Cuando volvió mi papá de la cárcel de Valdivia vino a estar dos meses aquí y cayó enfermo del pulmón, porque la cárcel era un chiquero no más. Después estuvo tres meses en el hospital, volvió para acá y cayó de nuevo preso.

Así que como yo era el mayor, tuve que volverme a Chaihuín. Después, antes que mi papá saliera de la capacha, murió mi abuelito y tuve que quedarme como el hombre del hogar, con mi mami. Pero a los 13 años era capaz de trabajar, porque salía de la escuela y venía a sembrar con mi papá, buscaba los bueyes en el cerro, sabía enyugar, sabía tirar madera, cortar madera y después, comencé a pescar también. Desde que mi papá estaba detenido yo le decía a mi mamá “voy a salir a pescar con mis tíos”. Como el bote y las redes eran de mi papá, yo iba. Mis tíos cargaban el bote con pescado, se lo llevaban a Corral y se tomaban toda la pesca y no traían ni un chupete helado. Yo me tenía que quedar en la casa porque era muy chico para viajar, porque había que ir a puro remo y no tenía fuerza.

Ellos eran mayores, me mandaban, eran todos de 20 años, jóvenes ya hombres, hermanos de mi mamá. La segunda vez que cayó preso mi papá, yo ya tendría 14, 15 años más o menos. Mi mamá mandó a vender con mis tíos un novillo e hicieron la misma pirueta, decían “fuimos a ver a Pascual, pagamos un escrito a un abogado allá”. Después le preguntábamos a mi papá, y qué, ni los veía. Esa es la familia Montaña, yo tengo el apellido Montaña, por eso si soy malo soy por el apellido Montaña. Muchas veces digo que tenían razones los mapuches de haberse sentido mal con los españoles, porque mis tíos eran españoles, pero puta que eran como la mona. En cambio, por parte de mi papá, la familia siempre ayudaba por cualquier cosa. A veces traían charqui, mataban animales.

Después salió del hospital mi papá y no lo dejábamos trabajar, porque la orden del doctor fue que teníamos que cuidarlo, sino mi papá se iba a morir. Así que nosotros seguimos trabajando en la pesca. No queríamos que mi papá saliera a la mar, sobretodo por el frío. Nosotros pescábamos a lance, lanceábamos por la costa, botando redes, entonces hacía mucho frío y había veces que se trabajaba en las noches. Además, el doctor me dijo “Tú que eres el más grande, si quieres que tu padre viva, tienes que cuidarlo, porque está enfermo, si pesca frío otra vez, se va a morir”. Así que encaramos de firme el trabajo, sin parar. Cuando trabajábamos aquí no teníamos tiempo ni pa’ ir hacer deporte, cuando apareció el fútbol daban ganas de jugar. Mi papá andaba enfermo y decía, “pero chicos, si se van a ir a jugar límpiense unas cuatro melgas de papa cada uno y ahí se van a la cancha”. Lo hacíamos, pero llegábamos allá y los otros cabros se habían ido... Solitos, quedábamos ahí.

Con los años mi papá se fue mejorando y empezó a trabajar. Y bueno, nosotros arreglamos un poco el “panqueque”, porque dijimos “bueno, si los botes son nuestros, las redes son de nosotros, hagámosle empeño, a ver si salimos a pescar”. Trabajábamos continuado en la pesca de la Sierra, cargábamos el bote y nos íbamos a vender. A veces mi mamá nos pasaba una tortilla de rescoldo con manteca y nos íbamos a Corral, así que allá en ese tiempo hacíamos, pongámosle, 1000 pesos. Puchas, con esos 1000 pesos traíamos 2, 3 quintales de harina, azúcar, café de higo, yerba mate. Todos estos hechos, eran cuando ya tenía como 15 años. Después, con Valentín, comenzamos a sacar a mi hermano Miguel, que tenía en ese tiempo como 10 años no más, era chiquitito.

Pa’ la Sierra el tiempo de pesca era en verano, porque uno podía salir bien afuera a recorrer con viento sur. En invierno no, porque era peligroso cuando entraba el viento norte, levanta mucho la mar, entonces ligerito lo podía echar a pique.

La niñez mía ha sido la más pesada, si estuvimos a punto de morir con Valentín en el mar, faltó poquito para no contar el cuento. Nos fuimos a pescar con tiempo malo, pero con viento sur. Había pura neblina, sin ver na’, a pura estima navegando. Cuando llegamos, vimos la costa y estábamos en la *reventazón* del mar y el viento en contra, al lado del Morro Gonzalo, y no éramos capaces de salir, porque bogábamos los dos con mi hermano pero la mar se adentraba y el bote se llenaba de agua. Entonces uno tenía que remar y el otro botar agua, pero el viento nos llevaba, nos pescaban las olas reventadas... Ahí estábamos hasta que Valentín pescó los remos y entre los dos, dele, dele y avanzábamos un poco. Se nos peló la sentadera con el agua salada de tanto bogar. Ahí estábamos peleando contra la muerte hasta que calmó y salimos, pero mi hermano llegó trabado a Corral, se quedó sentadito, acurrucado,

todo mojado y cuando se quiso levantar no pudo, estaba trabado de frío. Como estaban mis tíos allá en Corral, nos hicieron un poco de masaje, cafecito caliente y se recuperó, y otro de la familia fue a vender los pescaditos que llevábamos, lo poco que quedó, porque también salió del bote, porque tenía harta agua, casi estaba tumbado.

Así que en el invierno trabajábamos en el río, sacando Robalos, pero como se pesca de noche, pasábamos mucho frío... Pero así fuimos saliendo adelante. Es que no había otra solución, si en la casa no teníamos nada pa' comer, no íbamos a comer puro pescado, así que había que ir a buscar el café, la harina y el azúcar, a pesar que el café lo hacíamos, pero en esa época ya no había y no teníamos esperanzas de sembrar ese año tampoco. La niñez fue lo más pesado. Yo creo que no hay nadie que pasara por lo que pasamos los dos con mi hermano Valentín. Los otros hermanos no, porque ellos llegaron y las cosas estaban cambiadas, hasta caballos tenía mi papá pa' cambiarlos por harina.

Cuando cabro joven era muy bueno para lacear corderos, ovejas o cualquier animal. Pero de a pie, de a caballo no, porque nunca fui bueno pal' caballo. Una vez, ya tendría como 13 o 14 años, mi papá tenía un caballo guatón que se llamaba Rey Cano. Como tenía ese caballo ensillado, me pasaron a buscar y me dicen, "Pascualito, anda ayudar a lacear el Farol" un caballo que era bien lobo. Éramos puros cabros, todos tenían 15, 16, años, otros la edad mía, otros un poquito mayor, pero joven, siempre solteros. Y fuimos a lacear al caballo y dicen "se lo vamos a echar al Pascual, que es bueno pa' lacear". Toda la gallá gritando. Claro, los huasos cuando vemos otra gente nos quedamos callados, pero entre nosotros, gritamos "¡Ataja ya huevón!", ¡pónole el lazo!". Me lo echan pal' lado mío y yo arriba del Rey Cano, le mando la correteá y le tiro la laceá, pero no le toqué ni el anca al puta madre con el lazo. El lazo cayó abajo y yo seguí corriendo, cuando de repente desaparezo del caballo. ¿Qué es lo que pasó? Como habían destroncado, habían hecho un roce, lacié un tronco y donde iba a toda carrera, el lazo mandó la tirá, se cortó la cincha y yo volé con la montura... Casi me mato. El caballo también cayó, casi me fue a aplastar. Eso lo contaron los otros, porque yo quedé aturdido. Me acuerdo que estaba toda la chusma al lado y decían, "puta, está cagado Pascualito". Me pasé la mano y parecía que tenía lleno de sangre. "¿Cómo te sientes?", me decían, hasta que algunos se pusieron a reír. Yo mascaba una cosa, como sangre espesa, decía yo. Pero el caballo donde cayó, se dio la vuelta y largó una churretá y me cagó, por eso los huevones no se aguantaban de la risa. Después me llevaron al río pa' lavarme y se me fue pasando de a poco.

Lo pasábamos bien, aunque como campesino, era huaso total

El año 1947 me fui a hacer el Servicio Militar, tenía como 18 años. Lo hice en la Isla Quiriquina. Hacíamos ejercicios y natación, aunque yo era tieso pa' nadar. Bogar no era problema, después era guía de los otros. Me gustaba el servicio, el único problema era la enfermedad de mi papá que me tenía preocupado.

Lo pasábamos bien, aunque como campesino, era huaso total. Una vez nos invitaron a casas de tambo, a casas de remoliendas y tenía mucha vergüenza.... Ese complejo que tiene uno, que parece que no vale nada... porque eso no solo me ocurrió ahí, me ocurrió después de grande, cuando me fui pal' norte en la reunión del sindicato de patrones de barco y maquinistas; todos puros oficiales... Me acuerdo que levanté la mano, quería hablar, pero parece que se me puso una pelota... Tenía vergüenza hasta de hablar con los colegas, porque parecían tan superiores a uno, como yo era de campo... En las casas de remolienda de allá se tocaban los valeses, como "hojas secas", y las tonadas, como "Chile lindo" y se bailaban todos *pegaitos*, apretaditos, como saltando un poquito. Se escuchaban en una victrola con una callampa grande y había uno al lado que le daba vuelta con una manilla... A eso le llamaban el fonógrafo.

Acá en Chaihuín se bailaba harto la cueca y en Corral la cueca también, y los valeses, la sajuria, que era pegadito de la mano haciendo una rueda, también se bailaba el chabarán, ese era baile extranjero, pero lo bailaban aquí. También "El costillar", en el que se ponía una botella al medio y se bailaba a saltito y ahí se iban cruzando, y el que la botaba, tenía que poner otra botella, si acaso estaban en competencia de copete. Pero en Chaihuín se bailaban más las cuecas. Siempre que había una fiesta, se juntaban los gallos y decían "vamos donde don Germán Montecinos ["Los Boldos"], vamos a las cuecas, poh". Don Germán tenía una victrola chiquichicha, así que le llevaban cualquier cosa de regalo y trago. Yo era chico cuando iba ahí, mi papá solía llevarme al anca en el caballo y ahí me acuerdo que bailaban y la viejita le daba vuelta a la victrola.

En ese tiempo se tomaba mucho mudai, que acá en Chaihuín se hacía. Era de trigo hervido y lo echaban en pipas grandes y lo tenían hartos meses. También se tomaba la chicha de manzana y la chicha de chupón y los viejos se curaban, porque yo veía a los viejos contentos...

La fiestas grandes que habían en Chaihuín antes, era la Noche de San Juan que era el 24 de junio. En esa fiesta se sacaba la suerte a la persona, con las tres papas o con un poco de tinta en un papel, pa' ver qué es lo que les salía, según la forma que daba. La otra era pa' ver los que estaban de novios, si se iban a casar o no. Echaban dos agujas nuevas en un plato de agua y cuando estaba el agua bien tranquilita, las echaban separadas. Y ahí las dejaban. Si se juntaban, decían "ah, es casamiento seguro". También se comía asado de chanco, pollos, cualquier cosa. Se hacía mucho el chuchulleco, "milcao" le llamaban pal' sur, que es de papa con harina. Se bailaban las cuecas... La sonajera de cuecas, la voladera de cenizas que había con las cuecas. Se tocaba la vihuela, porque antes no se llamaba guitarra, pero era igual que la guitarra, pero la hacían ellos mismos, de Alerce. Ahí tocaba mi papá, tocaban mis tíos, porque todos hemos sido músicos, yo también toco guitarra. Se cantaba la cueca "25 limones": 25 limones tiene una rama, y amanecen 50 por la mañana, por la mañana ay sí, limón maduro, házeme un cariñito con disimulo..."

Es que nosotros teníamos un grupo musical aquí en Chaihuín que se llamaba "Los Porteños". Ese grupo lo formamos como el año 1943. Empezó un día porque los cuatro hermanos tocábamos guitarra. Un día llega un primo, Ampuero Antillanca, tocando armónica y tocaba re' bien... Y así comenzamos. Tocábamos tonadas, valeses, cuecas y corridos. Incluso una vez fuimos a Corral y de ahí comenzaron a invitarnos a todas partes. Lo estábamos haciendo bien, mi hermano Miguel hacía el bajo, punteaba bien la guitarra, Valentín también y yo acompañaba en todo. Hasta que una vez, pa' un 18 de septiembre murió un hijo de mi hermana, el mayorcito que tenía, entonces se disolvió la cosa. Al poco tiempo me fui yo y se desgrano el choclo.

Aquí no se celebraba el Año Nuevo, ni la Pascua, ni las fiestas patrias del 18 de septiembre. Sólo conocí 18 de septiembre cuando entramos a la escuela con don Juan de la Guarda, ese hombre nos habló del 18 y tuve que recitar una poesía, que todavía me acuerdo: "Soy chileno, cifro mi gloria en mi abolengo batallador, de cuyas hazañas canto historia, del indio bravo y el español". Ahí supimos que se celebraba el 18 de septiembre porque había sido la primera Junta Nacional de Gobierno.

Después que volví del Servicio Militar, me tocó un año nuevo en Corral. No lo había visto nunca, así que me asusté. En ese tiempo en Corral había como ocho o diez buques. Lanzaban petardos y la gente salía a la calle a abrazarse. La sonajera... Las puertas, la gritería de la gente en la calle, y abrazo y abrazo. Yo me puse a correr desesperado porque para mí era una vergüenza, ¡cuándo iba a abrazar a otra persona que no conocía!

Los jóvenes también nos juntábamos acá en Chaihuín. Nos juntábamos en la tarde, dejábamos de trabajar en la tardecita e íbamos a dar una vuelta. Pero la conversa no llegaba nunca más tarde, cuando se estaba oscureciendo, cada uno pa' su casa. Se conversaba del trabajo y nos acordábamos también de las chiquillas: -“sabís que a mí gusta la Chabelina Ampuero” -“Oye, pero puta, pa ir pa' arriba te pillan el león en la pasada, tenías que ir en el día, en la noche es peligroso”. Sino, se daban conversaciones de los partidos de fútbol. Pero éramos bien poquitos. Aquí los que nos juntábamos eran los cabros Reilaf y los Navarro. A veces nos juntábamos con los Hualas, porque estaban más lejos. Entonces nosotros nos íbamos allá abajo y ahí nos juntábamos. O a veces nos íbamos a la playa a bañarnos. También se hacían partidos de fútbol. Por ejemplo, invitamos al Huape a jugar un amistoso. Nosotros aquí matábamos una oveja o dos corderos pa' asado. Se jugaba, la comitiva venía a comer asado, tomarse un trago de vino y después gracias, chao y ellos después nos esperaban con lo mismo.

El adulto o joven casado, usaba mucho el terno y siempre negro. Los adultos usaban mucho el terno negro, porque estaban preparados pa' cualquier funeral o velorio. Y los que tenían más plata, corbata negra. El sombrero, también negro, se usaba más que el café y el color plomo se veía muy poco.

Los jóvenes también usaban sombrero, pero la vestimenta era siempre un *jersey* de lana, una chaqueta de género o un vestón y un pantalón de otro color. Por esa vestimenta se distinguían, uno notaba al tiro quién era más huaina, más joven por eso. Y también se notaba el que tenía más plata, porque usaba una corbata o un pañuelo en el cuello. Los cabros que tenían más plata siempre andaban de camisita blanca almidonada. Pero esa camisita blanca no era una camisa, era una pechera no más y los puños tenían colleras, pero también eran puro puño no más. Y los cabros que no tenían plata, andaban común y corriente, algunas camisas hasta sin cuello, redondito arriba no más y los pantalones hechos de generitos débiles. Los zapatos eran taquillados, porque antes no habían zapatos, habían zapatos taquillados pa' los pobres. En vez de costura, llevaban una corrida de clavitos que unían el cuero con la madera. De madera de Luma hacían la taquilla. Y no habían forrado. Pa' los que tenían plata eran los zapatos cosidos y esos ya eran forrados.

Las mujeres jóvenes usaban el vestido largo y blusas con cuello redonditos, rebajaditos y floreadas. Las mujeres adultas usaban el pañolón negro. Andaban envueltas en eso. El Pañolón era como un chal y se lo ponían siempre.

Me acuerdo, en los primeros bailes, que mi abuela decía, “mira la fulana, el pañolón que anda trayendo de color café”. No era el correcto, porque café era el color del hombre. No se podía usar ninguna cosa de color, si no era blanca tenía que ser azul, café o negra. Después, apareció de repente, una persona con un terno más claro. Pero eso causó rechazo pa’ los demás, porque era muy femenino. Usted los veía ahí con una chomba que tenga unas pintas de color y decía “mira ese, es medio coliza, anda con terno casi blanco”.

En Chaihuín, los abuelos nunca usaron pantalones de tela. Puro pantalón grueso hecho aquí, a telar, de lana que los hacía mi abuelita. Y usaban la manta y sombrero. La vestimenta comenzó a cambiar un poco cuando llegó la radio y los bailes a Corral. Pero pa’ los hombres no, siempre se mantuvo por hartos años. El cambio que yo vine a ver fue cuando estaba trabajando en el norte, allá me encontré que uno andaba con una chomba verde... Estoy hablando del año 1965, 1966.

Esto es tu porvenir, cabro

Después del Servicio Militar volví a Chaihuín y de allí me llevaron a Corral, a trabajar a los Altos Hornos y a integrar el equipo de fútbol que tenían, porque yo jugaba fútbol y era bueno. Comencé a jugar aquí en Chaihuín, era cabrito joven, tenía como 19 años y sobresalía. La primera vez que me quisieron llevar, mi papá no me dio permiso, porque era muy joven y pensaba que era falso que me iban a dar trabajo. Después fuimos con mi papá a Huape, y ahí me lucí, ya estaba más grande y era harto rápido, no me tocaban las piernas. Después nos entrenamos y fuimos a jugar a Quitaluto y le ganamos al club Porvenir y al Lord Cocharane y los goles los hice yo.

Entonces don Juan Larsen, que era cabo de carabinero, quería que me fuese a jugar y él era conocido con mi papá. Me dijo, “puta que está huevón tu papá, si esto es tu porvenir cabro, yo ya hablé abajo y a ti te van a dar trabajo en la bahía, o en los Altos Hornos”. Ahí vinieron a hablar con mi papá pa’ que me diera permiso y me fui a Corral. Cuando llegué había dos clubes en la industria de los Altos Hornos, Gente de Mar y Estrella de Mar. Me quedé en Estrella de Mar porque era de la gente que trabajaba en los mismos hornos, mientras que

Gente de Mar, trabajaba en el puerto y hacían turnos según los barcos que entraban. Entonces a veces había trabajo y a veces no. En los hornos no, el trabajo era de corrido, todos los días.

En Altos Hornos empecé a trabajar en el sistema de aglomeración, donde se cocía el carbón vegetal con el fierro molido. Eso quedaba como una roca. Ahí llegué a ganar hasta 53, hasta 56 pesos, diarios. Con un peso se compraba en ese tiempo un quintal de harina de 45 kilos.

De ahí, antes de terminar el año, me fui a los mismos hornos, donde me quedé hasta que terminé. Primero entré como ayudante lingotero, el lingote era el molde que se hacía. Se trabajaba en un campo grande, como de 500 metros cuadrados de pura arena. Allí se hacía la moldeadura para sacar los lingotes de acero del Alto Horno. Después ascendí, y quedé como ayudante gasista. El gasista era el hombre encargado de ver cómo trabaja el horno, la mantención con los relojes, la temperatura, ver cómo trabajaba el horno.

Pero como era fanático pa' los pesos, porque mi plan era superarme, a veces me hacía otro turno. "Buche de pato" le decían a esos que eran buenos pa' trabajar y querían ganar más. Por "buche de pato" una vez hice un turno en el que no había trabajado nunca, en "la campana", que era donde se echaba el material a la boca del horno. Lino Millalonco me dijo "vamos no más Pascualito, quédate no más, si es facilita la cuestión" Me quedé. Me fui a los ascensores con Millalonco y el material en carretillas, 40 metros y tanto tenía el horno arriba, y allí en la boca de la campana, teníamos que vaciarlo. Millalonco me dijo "pónete este paño y trata de resollar por entremedio del paño. No resolles con la boca abierta. Ten cuidado con ese humito que sale y si te notas algo raro, avísame al tiro". Comenzamos. Las carretillas de carbón las manejaba bien, porque ya había hecho relevos parecidos. Eran pesadas, pero las contrapesaba bien, pero como eran altas, Millalonco me decía "si la carretilla se da vuelta no te vai a ir tú pa' adentro". Hasta que de repente ese humito de a poco me lo fui pasando, pasando... y Lino me dice "¿cómo estás Pascualito?" -"Bien, huacho, bien", le digo - "Eso es, vai a ser buen campañero", me responde. De repente fui a sacar la carretilla del ascensor y noto un dolorcito de cabeza, vació mi carretilla y de ahí no me acuerdo más. Dicen que quedé con la cabeza adentro de la carretilla. Cuando recordé, estaba en el hospital, porque el carbón vegetal tira un gas fuerte. Ahí dije yo "me pasó por buche de pato".

Los solteros de la empresa de Altos Hornos teníamos pieza en unos galpones largos, donde habían 20 jóvenes solteros, "campamentos de soltero" les llamaban, porque los casados tenían casa. Las piezas llegaban cerquita de la calle. Tenían la cama, una mesita, un velador, una

silla y nada más. Pero nosotros como éramos solteros, nos invitábamos entre amigos con la intención de invitar a una amiga, así que por ahí nos comprábamos tres o cuatro sillitas.

Lo que hacíamos en la pieza de soltero era conversar y hacer algunas competencias. Nos dio un tiempo por hacer competencias, de quién come más tarros de duraznos o quien se cura más luego. Y nos juntábamos por turnos, es que siempre trabajábamos por turno; por ejemplo, los que salíamos a las 4 de la tarde y entrábamos a las 8 de la mañana, teníamos toda la tarde, y ahí hacíamos las competencias. Aunque también solía venir pa' acá pa' Chaihuín cuando no había fútbol, porque yo estaba trabajando por el fútbol. Si hasta me cambiaban el turno para poder jugar, porque el gerente de la empresa de Altos Hornos era el Presidente Honorario del club.

Así es que después del trabajo llegaba a la pensión, pasaba a tomar once. Me iba a mi pieza o cuando había partido, descansaba un ratito y me iba a entrenar. Cuando no había entrenamiento, nos juntábamos a tomar onces o descansar un rato o íbamos a dar una vuelta a Corral a servirnos una cerveza. No podíamos tomar mucho, porque yo jugaba y al otro día trabajábamos. Vino no tomábamos, por ejemplo. Vine a tomar vino después de casado, no como ahora, que tienen 15 años los cabros y andan cocidos.

En Corral se pasaba bien. En ese tiempo era muy poblado. Sólo en los Altos Hornos trabajaban cinco mil personas y esas personas tenían hijos, familia. Era tan grande que incluso tenía varias casas de remolienda. Había una que le decían la "tía Lucha". Iban todos los de las piezas de soltero pa' allá. Yo también fui varias veces. Ahí le enseñaban a bailar a uno las chiquillas. Yo que era huaso, no sabía bailar, así que ahí me enseñaron a bailar un poco de tango, corridos. El corrido no es ná el andar ahí no más. El que baila bien el corrido en un metro no más lo baila, en un pedacito. Yo bailaba muy bien el corrido y la cueca chilota. Las cabras de allí también sabían de gusto y uno era caballero. Ahora no, pasan y agarran una teta al tiro. Las primeras relaciones se tenían ahí. Afuera no se podía, había una disciplina enorme. Un miedo. Una vergüenza. Antes era muy delicado, los padres de nosotros nunca nos decían nada.

En ese tiempo nos juntábamos con un tal Ríos, un tal Ponce, un tal Martínez y un tal Delgado, que lo bautizamos como "Zona Seca" porque era bueno pa' chupar. Era un grupito que siempre teníamos. Cuando se nos acoplaba "Zona Seca" ahí tomábamos cerveza, sino, tomábamos bebida no más.

Solíamos entrar a la “Casa de Cena” u otro barcito que quedaba pal’ lado de la costa, donde habían niñas y una señora, que le decían la “Poco Pico” [Poco Pene]. “¿Vamos donde la Poco Pico a mirar a las cabras? Vamos”, decíamos. Era más bien una fuente de soda, aunque cualquier negocio que había en Corral tenía cerveza, bebida y vino, porque antes corría mucha plata. También solíamos ir donde la famosa Tía Lucha y, en Corral Alto, donde doña Juana Carnero. Esas eran las picadas que teníamos, pero yo cuidaba la pega y no trasnochaba mucho, porque el jefe mayor que había, decía “el gueón que aquí me falla, lo corto al tiro, por más buen jugador que sea”. En Corral también se hacían bailes e iban los matrimonios y sus hijas a bailar. Pa’ sacar a bailar a una persona tenía que ir a pedir permiso al padre: “¿señor puedo bailar con su hija?” Si le caías bien, te dejaba, si no, te decía “no, la niña no baila”. Además, sabían que uno era Antillanca, que era mapuche, así que no lo agarraban ni pal’ chuleteo.

Lo que más se bailaba era el vals y después apareció el tango, pero no aprendí nunca, le pisaba los pies a la bailarina. Le hacía empeño, pero no pude. Después, también, apareció el bolero, como el año 1946. Las Compañías de Bomberos hacían fiestas para beneficio. En ese entonces había tres compañías y semana por medio hacían fiestas. Pero iba gente adulta. De cuando en cuando nos metíamos nosotros. Pero los jóvenes se separaban un poco. Igual que los paseos en las plazas, sólo por un lado la tropa de huevones. En Valdivia, por ejemplo, en la plaza, se paseaban por un solo lado hasta la punta de la plaza, puros hombres, pura juventud. Por el otro lado, puras mujeres. Y en los bailes, en esa época, estoy hablando, por ejemplo, del 49’, 50’, nos sentábamos en un rincón puros jóvenes y conversábamos, -“oye, vamos a sacar a bailar a esta...” -“no, si Guttie no te va a dejar que bailes con su hija” -“El viejo es más mañoso”... -“Fíjate, ahora baila con fulano”. Lo otro era bailar con una señora, pero había que pedir permiso al esposo. Señoras jóvenes de 25, 30 años que estaban casadas dos o tres años, porque los más viejos aparecían con las hijas. Siempre aparecían con las hijas, porque a los hijos hombres los dejaban de casero, pa’ cuidar a las otras mujeres. Es que antes se cuidaba mucho a la mujer.

En los Los Altos Hornos de Corral estuve de 1949 hasta 1955 que empezó a parar la empresa porque levantaron otro horno en Huachipato y mucha gente se fue pa’ allá. Pero como en esa industria no había moldaje, ni los mismos sistemas de horno, era más moderna, no había un puesto pa’ mi. En esa época yo tenía 23 años y me vine a casar casi a los veinticinco años. Me casé poco antes que me fuera pal’ norte, porque al otro año me quedé sin pega.

Es que yo era soltero, no tenía problemas

Nadie era casado de 20 ni 22 años, arriba de los 25 se tenía que casar uno. En las conversaciones de mi familia también decían que después de los 25 años uno ya se podía casar. Mi papá me decía “yo me casé a los 27 años”, así que esa ley es la que se tenía. Yo todavía no cumplía 25 cuando me casé, pero estaba a punto de cumplirlos. Las mujeres se podían casar de los 18 pa’ arriba. Aunque se casaban con de 14 ó 13 años igual, no pasaba na’. Cuando me casé mi señora tenía 17. Es que después ya fueron cambiando las cosas.

También se raptaban a las señoras. Por ejemplo, aquí Velásquez, el “Cabeza de Pescado”, se llevó a la señora Rosa Chatre. Después supimos que estaba por allá por La Unión. Pero según el reglamento, el hombre tenía que tener 25 años pa’ poderse casar, porque tenía que ser un hombre maduro, que sepa hacer todo lo que había en un hogar. Hacer su casa, sobretodo eso es lo que se exigía en esos años. No podía ser más joven, porque 18, 20 años para los antiguos era un niño todavía; aunque eran más maduros, porque un cabrito de 10 ó 12 años comenzaba a trabajar en el monte, a trabajar con bueyes, que sé yo. Pero en esa época sólo después de los 25 se podía casar.

Yo me enamoré en el pueblo, en La Aguada, cerca de Corral, mientras trabajaba en los Altos Hornos. Tomaba la pensión en una casa y al frente había una llave común, donde sacaban agua todos. De arriba, de la ventana, la comencé a observar y me comenzó a gustar. Después, conversé con ella cuando me la encontré en el camino. Ella tenía 17 años, pero era bien grande, estaba bien madura. Pololeamos tres meses no más y de ahí nos casamos. Pero no nos dimos ningún beso antes, ni nos tomamos la mano, pura conversación no más. Nunca fuimos a bailar, a las mujeres no le daban permiso en esa época pa’ ir al baile.

Cuando uno está de novio hace tonteras en realidad.... Como yo era jugador de fútbol no podía tomar mucho con los amigos, además había que cuidar la pega. Pero un día pasamos con Ríos y Delgado (el “Zona Seca”) a tomar. Como siempre Delgado nos dijo que lo acompañáramos a tomar un vinito. “Ya”, le dijimos nosotros, pero una cerveza no más porque el domingo jugábamos, en esos tiempos se jugaba los puros días domingos. Estábamos ahí, cuando llega el papá de mi “amiga”, un señor Munizaga. Había uno que le decían el

“Comegrasa”, un tal Monsalve, que me había dicho “Pascualito, cuídate cabrito, el viejo Munizaga supo que andabas detrás de su hija, huevón. Te va a sacar la cresta, ese viejo es malo”. Claro, ya me acordaba que ese Munizaga se puso a pelear en la fábrica con otro, y lo estaba matando, así que más miedo tenía yo. Entonces, entró el viejo con otros amigos más y dice: “Qué dice joven, buenas tardes”. “Buenas tardes señor”, le dijimos y se sentaron en una mesa. Puta, yo no sé que me dio, que pa’ arreglar la conducta le dije a la niña que atendía “póngale un vino en la mesa del caballero que está allá” (en ese tiempo no se hablaba de botella, porque el vino se vendía por litro). Le pusieron el litro de vino y a ese caballero usted le servía llena la copa y la secaba, porque su costumbre era que nunca había que dejar secretos, y con esa cuestión estaba curado ligerito. Así que se tomó el vino más rápido que la cerveza que tomábamos nosotros con el Chueco Ríos y Zona seca.

En eso estábamos discutiendo pa’ irnos, cuando se para Don Munizaga y se allega a la mesa: “qué es de los chiquillos.... ¿podría sentarme con ustedes, chicos?”... “Sí, pero nosotros también nos vamos ya”, dijeron mis amigos... Y me quedé solo con el caballero, que ya estaba curado. Le dije que me iba y me dijo “vamos juntos pues, mi amigo, somos de la misma población”. Terminó su vino y nos fuimos. Yo le buscaba conversación sobre el trabajo... “Oiga, usted Don Luis, tendrá que bañarse unas 10 veces en esa pega” (porque trabajaba en el carbón)... Pero de ahí me dijo, “Amigo, sabe qué, lo voy a invitar.” Y yo, “¿adónde?”, - “Vamos a pasar aquí donde las Bolas Negras a tomar un trago”. Así que pasamos, pero este caballero andaba sin plata, pero la viejita Bolas Negras le fiaba. Pasamos, y la viejita Bolas Negras le dice “¡señor Munizaga, cómo le voy a fiar vino otra vez! ¡Ni me ha pagado, usted me está debiendo más de una semana! Y se pone a alegar. “Pero señora, he venido con un amigo aquí” -“no, no” le dijo, “no le pongo na’. Entonces yo, que me quería ponerme en la güena le digo a la señora “perdone, ¿cuánto le debe el Sr. Munizaga?... páguese...”. Además compré una sandía bonita, me dije “lo voy a pasar a dejar y le voy a regalar la sandía a su señora”. Con esto me ganaba a toda la familia.

Es que yo era soltero, no tenía problemas, siempre andaba con plata, además que no tomaba. Nos fuimos caminando y me dijo “sírvelte cabro, ¡qué te va a hacer un trago de vino! sé que jugai, pero ¡sírvelte un trago!”. El llegó curado a su casa y quiso que pasara, yo me turbé, no quería. Además, en el camino se me había caído la sandía y estaba partida. En eso, nos abrieron la puerta. Sale la señora María –así se llamaba mi suegra- y me dice “pase jovencito” y al marido “y tu andai con este joven enseñándole malas costumbres, andai borracho”. Yo le dije, “perdone señora, recién se nos cayó la sandía, pero ésta era pa’ usted,

pa' la casa". La niña estaba adentro, *fondiá*. Yo ya había conversado con ella, como un mes antes, porque pololeamos como tres meses no más.

Entonces, pasé con vergüenza y pensando siempre que el viejo era bravo, que de repente borracho le darían los monos y como era grande, maceteado y yo cabro jovencito en ese tiempo... Ahí llamaron a la niña "niña, ven a saludar al amigo que vino de arriba, este vecino es de Chaihuín". Así que vino y me saludó y se corrió, porque las mujeres eran así antes, no participaban. Me saludó no más y se corrió otra vez. Entonces la señora me quiso ofrecer un café, pero le dije que estaba pagando pensión y que me estaban esperando con la cena... "pasé para dejar a don Luis", le dije yo. "¡éste cuándo no anda mal, da miedo que vaya a Corral", dijo. "Gracias, jovencito", me dijo "y cuando guste venga a la casa. Venga más temprano pa' que pase a tomar once". "Ya", le dije yo, "pa' otra vez voy a pasar".

Después me pilló conversando la señora con ella. Me plantó la atrincada. Le dije "señora, no se preocupe, si a mi me gusta la Mina. No piense que me voy a burlar de ella, si ella me quiere, yo me caso". Me dijo que iba a conversar con ella y que me avisaría para que pasara por la casa pa' conversar. Y así fue, pasaron como veinte días y un día llegó don Luis donde yo estaba trabajando y me dijo "oiga jovencito, quiero hablar con usted". Chuta, dije, como estamos adentro de la empresa no me va a pegar... Pero me dijo que pasara por la casa en la tarde. Fui, conversamos, y ahí le pregunté delante de su mamá si se quería casar conmigo: "bueno y tú qué dices Herminia". "Sí puh", me dijo "yo te quiero, si te quieres casar conmigo, yo también me quiero casar". Entonces le dije que nos casásemos el otro mes, después del pago. Y nos llevamos bien hasta que ella murió, hace seis años ya.

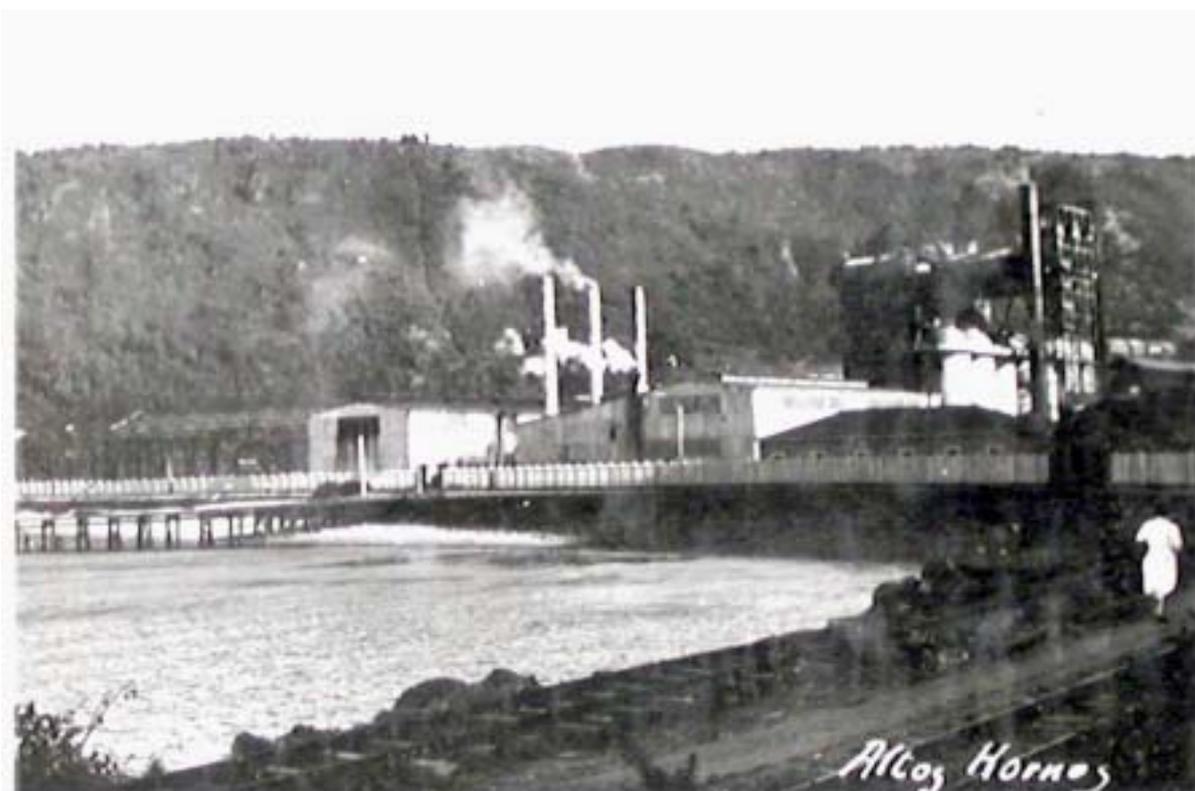
Eran muy reservados los papás, no es como ahora que usted conversa con los hijos, o con las hijas también, sobre todo las mamás. Antes no. A uno no le explicaban ni una cosa. Nada, nada, nada. Si a usted le gustaba una niña, había que esperar a tantearla por ahí, a la pasada, pa' que supiera que estaba esperándola... Tírarle un palo, una piedra, escondido, porque a veces podía venir con el hermano chico y podía acusar. Entonces ahí la cabra pasaba a conversar un poquito con uno, sólo pa' ponerse de acuerdo pa' juntarse. De ahí se salía a caminar, a conversar. Porque tampoco nos dábamos besos, sólo de cuando en cuando se tomaban la mano, pero los chicos con más experiencia. Me acuerdo cuando andaba pololeando Baltasar con la Dorotea, uno por allá y el otro por acá...

Nosotros, los cuatro hermanos, nos casamos afuera, porque antes no había mucha gente, si hasta se casaban entre primos. Cuando me casé no hice ninguna fiesta, sólo una cena en la

casa. Mi madrina y mi padrino organizaron la comida. El mío no fue un gran casamiento. El campesino, siempre tiene su falta de personalidad. Yo era un poco callado, tenía que tener mucho contacto con la persona pa' comenzar a conversar más. Era muy reservado. Y hasta muchos años después, porque incluso una vez, me bautizaron como el santo, por lo callado que era. Mi casamiento fue una comida en la casa, nada más, fuimos a la iglesia y el mismo día, al registro civil en Corral. De aquí de Chaihuín fueron a caballo y me llevaron un cordero pelaito. Hubo poca gente, mi padre, mi mamá, mis padrinos, unas tías de mi señora y unos pocos amigos. Después, al año siguiente, tuve hijos.

Fue una cosa rápida. A veces conversan que un fulano estuvo pololeando como siete años y de repente se ve que está peleando con su marido... Yo no pelié casi nunca con mi señora y tuvimos tres meses pololeando y me casé al tiro. Y por las dos leyes, por el civil y por la iglesia. Fue en la época mía no más, porque si volvimos a la época de mi papá es cosa distinta, porque no fue pasado por el civil nunca, ni tenía carné.

Después trabajé para mi casa. Siempre para mi casa, porque me acostumbré desde que mi papá cayó enfermo. Seguí, seguí, toda mi vida. Después me fui pal' norte como el año 1956. Me fui a Santiago a trabajar a Fanaloza y de ahí a San Antonio donde trabajé como maestro redero, hice un curso de patrón de barco y me embarqué a trabajar como patrón de buque de pesca. De ahí vine a volver como el año 1985, jubilado. Pero esa es otra historia que la contaré después. Si yo tengo más historias que Carlomagno.



SE PROYECTA CONVERTIR EN
ZONA SECA el PUERTO de CORRAL
 EL EXCESIVO NUMERO DE DEPOSITOS DE LICORES EXISTENTES EN EL, HA PRODUCIDO SERIAS FERTURBACIONES

A raíz de la llegada de los gremios misioneros, la Intendencia de la Provincia tuvo oportunidad de tomar directo contacto con los dirigentes de estas colectividades, a las que, en consecuencia, les se les comunicó sus necesidades y aspiraciones.

Una de ellas, manifestada por los dirigentes de los Sindicatos fue la de que se declarara zona seca el puerto de Corral, por cuanto el excesivo número de depósitos de licores existentes allí está produciendo serias perturbaciones aparte de hacer totalmente precaria la situación económica del pueblo.

La Intendencia de la Provincia ha considerado especialmente esta aspiración de los moradores de Corral y es así como se están estudiando las posibilidades de pedir que el Supremo Gobierno declare zona seca el puerto de Corral.

A este respecto se han hecho antecedentes y se han iniciado sus correspondientes démarches.

Igualmente, será de todo punto seca el distrito de Huelmo.

Concurso de afiches para la celebración del IV Centenario de Valparaíso

Revisa Día de Bomberos

Las fechas de los exámenes de repetición en el Liceo de Hombres de Valdivia fijó la Rectoría

¡CARTERAS!
 JOYERIA SANTIAGO

DEL PAIS Y DE LA REGION

Imagen 18 y 19 Arriba: Usina acerera de Altos Hornos de Corral hacia 1935 (Archivo Museo M. Van De Maele). La gran cantidad de obra de mano demandada sólo por Los Altos Hornos en los procesos locales de producción (enclaves forestales rurales) involucró a casi la totalidad de la población campesina y recolectora de ese entonces (...). Este nuevo contexto de disciplinamiento de la fuerza de trabajo y racionalización de la actividad productiva, afectó notablemente la definición y transición de cabrito/a a soltero/a, en la medida que las obligaciones del trabajo sistemático aumentó el control y autoridad por parte de los padres. Abajo: Titulares del periódico Correo de Valdivia del 25 febrero de 1936, anunciando la futura prohibición de la venta de alcohol en el puerto de Corral: "Pa' acá habían lugares pa' tomarse un trago hasta que una vez pusieron la ley seca. ¡Cuántos viejos murieron! o sea los mataban, porque les quitaban el licor que tenían, porque traían el licor en la noche aquí en un barco, el 'Caleuche' le decían" (José Baeza).



EL CORREO DE VALDIVIA

GRAN INTERCIUDADANES FUTBOLÍSTICO EN EL PARQUE —

Hoy a las 17 horas Magallanes vs. Estrella del Mar de Corral

LOS PORTEROS VIENEN CON CARCAMO, DE LUCCA, MUSSO Y OTROS CRACKS DE GRAN RENOMBRE INTERNACIONAL.

LOS CON CAPOPOLICAN DISPUTAN KARANA LOS PUNTOS OFICIALES

SEMANA Y CARRERA DE CICLISTAS EN LA MARINA

NOTICARIO DEPORTIVO

LA "MAGALLANES" FORMARA CON GILYU BRAGGIOLO DEL "SANTOS", SET PUE DEL MADALLANES

EL ESTRELLA DEL MAR

400 mil dólares a Marciano para que defienda título ante Moore

UN MEL PARA QUE CORRENTA A VALDIA EN OTOÑO

Lasportadoras

Imágenes 23 y 24 Pascual Antillanca (derecha), soltero, de veinte años, en los tiempos que jugaba para el club de la empresa de Altos Hornos de Corral “Estrella de Mar”. Abajo: Titulares del Diario el Correo de Valdivia del 8 de enero de 1955, anunciando el partido de fútbol entre los clubes “Estrella de Mar” y “Magallanes”; este último, uno de los más importantes de la liga Chilena en esos años. “Después del Servicio Militar volví a Chaihuín y de allí me llevaron a Corral, a trabajar a los Altos Hornos y a integrar el equipo de fútbol que tenían, porque yo jugaba fútbol y era bueno. Comencé a jugar aquí en Chaihuín, era cabrito joven, tenía como 19 años y sobresalía”. (Pascual Antillanca).

La mejor música del mundo

por los más grandes artistas está grabada solamente en discos

RCA VICTOR

78 rpm

45 rpm

33 1/3 rpm

El surtido más completo en las tres velocidades lo ofrecerá a Ud. su Distribuidor Autorizado

RCA M. R.

Una obra completa en cada disco

CASA BURGEMEISTER
Picarte 323 - Fono 988 - Valdivia

CASA LUIS BERNUCCI
EDIFICIO CERVANTES



Imágenes 25, 26 y 27. Izquierda: Anuncio publicitario de discos (Correo de Valdivia, 28 enero de 1955). Derecha Arriba: Victrola. Los miembros de esta generación, escucharon la música incidental de su "juventud" en la victrola, fonógrafo manual que operado por el dueño del ingenio, complementaba los sonidos que arrojaba la "vihuela" o la guitarra. Las pequeñas casas familiares que albergaban los clandestinos -conocidos por el apellido del *pater familias*- juntaba a solteros/as y adultos, aunque lo primeros formaban pequeños grupos. El principio de asociación de estos últimos se debía más a la separación impuesta por los adultos que un aglutinamiento voluntario. Aunque, como es obvio, este principio es tácito y se expresa en las relaciones sociales de manera simultánea, con lo cual la escena observada pudiera ser la de un grupo de "muchachos" que se acompañaban en la juerga reafirmando sus distinciones como "cabros solteros". Derecha Abajo: Portada de la partitura de "El paso del Pollo" de José Gales (en Advis y González, 1994).

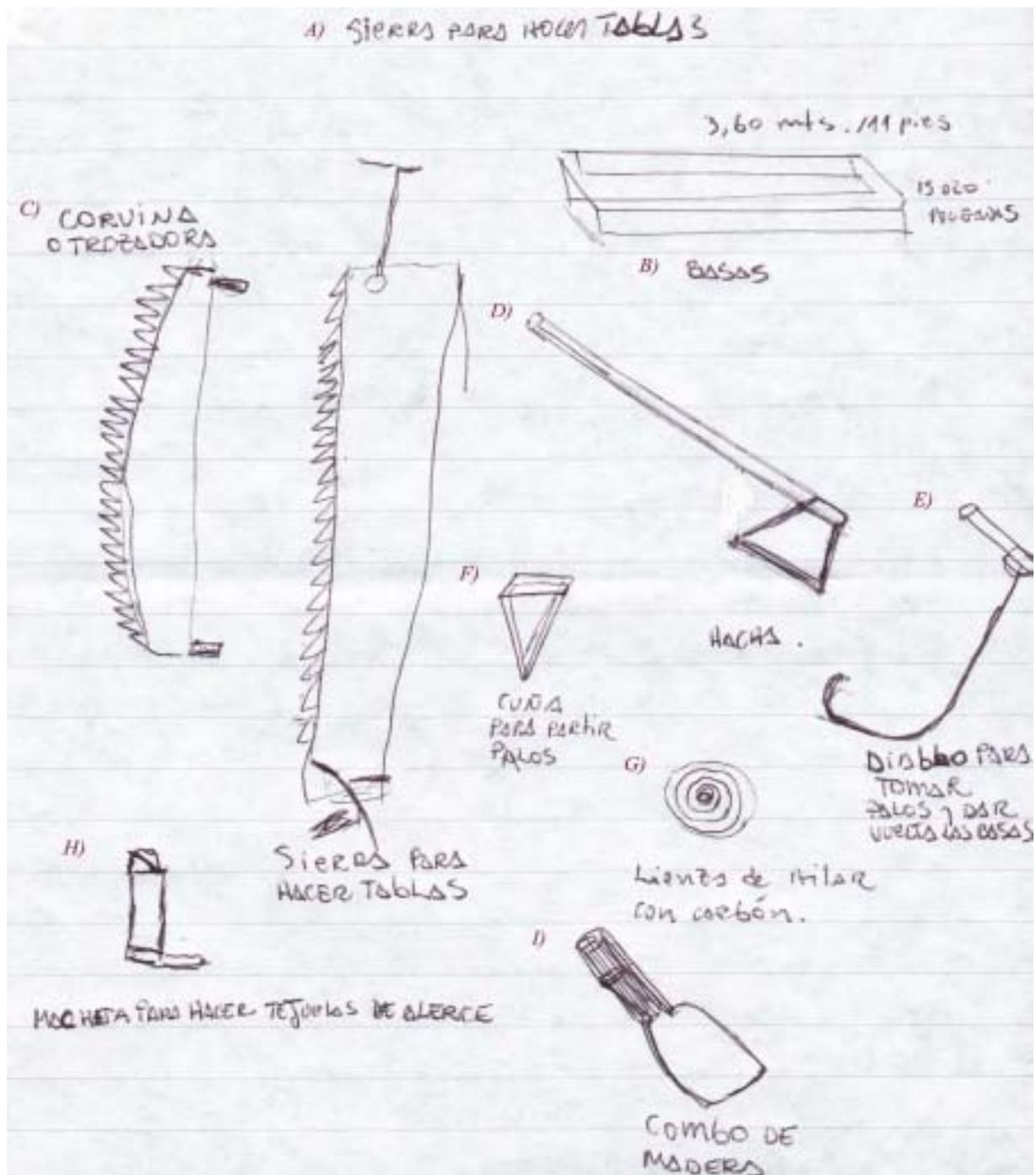
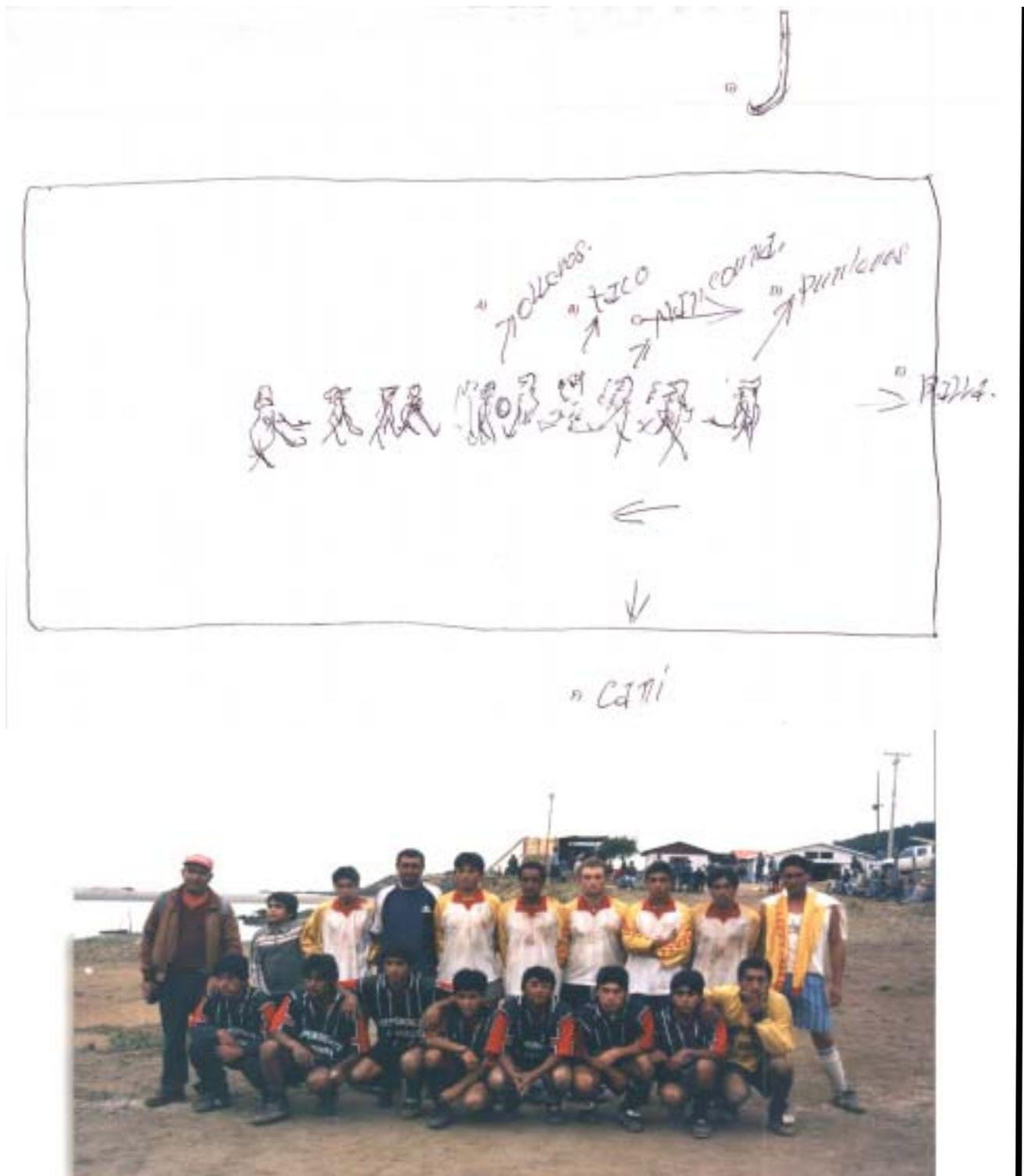


Imagen 28. Herramientas de trabajo maderero (por Heraldo González). A) Sierra para hacer Tablas; B) Basas de Alerce; C) Corvina o Trozadora; D) Hacha; E) Diablo; F) Cuña; G) Lienza para pintar con carbón; H) Mocheta para hacer tejuelas de Alerce; I) Combo. “Éramos once hermanos, seis hombres y cuatro mujeres. Cuatro éramos los mayores, a los que nos hacían trabajar (...) así es que desde pequeño tuve que trabajar en el taller de las maderas o hacer la comida a mis hermanos que trabajaban arriba de la cordillera, porque el Alerce no estaba cerca, estaba como a unos 15 ó 20 kilómetros. Tenía como unos seis años y hacía la comida, el café, juntaba un poquito de leña en el monte y muchas veces me mandaban a buscar las tortillas a la casa. ¡Eran tortillas grandes! Costaba subirlas, porque era pura cuesta y el viaje era muy largo. Arriba en la cordillera se hacían tejuelas para las casas; basas, que eran de un palo que se cuadraba; y duelas, que eran para los toneles de vino que ocupaban en el norte (...). También teníamos que traer la madera desde el monte. Hacíamos balsas con varias basas, les poníamos unas varas, las amarrábamos con cordeles y después las remolcábamos con un bote a remo. Llegábamos acá a Chaihuín, desembarcábamos y después venía el barquito “Fir” a cargarla. (Heraldo González).



Imagen 29 Baltasar Triviños en su “Ramada” (Septiembre de 2003). En esta generación, los intersticios privilegiados para la expresión de la soltería eran en los espacios y momentos más "institucionalizados" de esparcimiento, como las festividades presentes en la comunidad, materializadas en la progresiva sustitución de la fiesta de la "Noche de San Juan" por las "Ramadas" organizadas en ocasión de la celebración patria del 18 de septiembre. A principios de la década del 40', los vales y cuecas se convirtieron progresivamente en los acompañamientos preponderantes de las ocasiones festivas. La recién arribada celebración de las fiestas patrias del 18 de septiembre sirvió de resonancia para la difusión y apropiación efectiva de estos bienes simbólicos, particularmente de la cueca. Casi como reafirmación de la chilenidad emergente, algunos de los partícipes de esta generación, se transforman en activos creadores y difusores de estos ritmos.



Imágenes 30 y 31. Arriba: Juego de la Chueca (dibujo de Pascual Antillanca). A) Olleros; B) Tacos; C) Mancornas; D) Punteros; E) Raya; F) Cani; G) Chueca. “Cuando era niño, el deporte que había era la chueca. El juego de la chueca según los abuelos se llamaba el juego del palín. Pero en esa época mía pocos hablaban en mapuche (...). El juego de la chueca se componía de 11 o a veces de 10 jugadores. La cancha del juego de chueca era una cancha pareja (...) angosta y larga (...). Entonces cinco jugadores por un costado [lateral] pegaban para un lado [para el fondo o raya de la cancha] y los otros cinco atajaban a los otros y pegaban para el otro lado [fondo o raya opuesta]”. (Pascual Antillanca). “Llegó la pelota y la chueca se olvidó. Con la pelota fue un fanatismo, no tomaba ni desayuno por salir a jugar. Tenía como 16 años, pero yo tenía más trabajo que juego. Un solo día tenía no más para jugar (...)”. (Mateo Railaf). Abajo: Actuales equipos de fútbol del Distrito rural de Chaihuín.

