

Los Arenales: Contrapaisajes y narrativas de mujeres migrantes sudamericanas en campamentos de la ciudad de Antofagasta

Méndez, Leyla

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Méndez, L. (2023). *Los Arenales: Contrapaisajes y narrativas de mujeres migrantes sudamericanas en campamentos de la ciudad de Antofagasta*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones. <https://doi.org/10.26448/ae9789566276111.88>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Leyla Méndez Caro

LOS ARENALES

Contrapaisajes y narrativas de mujeres
migrantes sudamericanas en campamentos
de la ciudad de Antofagasta



Los Arenales.

Contrapaisajes y narrativas de mujeres migrantes sudamericanas en
campamentos de la ciudad de Antofagasta

Los Arenales.

Contrapaisajes y narrativas de mujeres migrantes sudamericanas en campamentos de la ciudad de Antofagasta

Leyla Méndez Caro

ISBN: 978-956-6276-11-1

Santiago de Chile

Primera edición, diciembre 2023

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl/>

DOI: <https://doi.org/10.26448/ae9789566276111.88>

Portada y figuras interiores: Nele Urbanowicz, ilustradora alemana, a quien se agradece el uso de sus ilustraciones en este libro

Composición Portada: Matías Villa

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Obra postulada y/o ingresada a plataformas internacionales: Book Citation Index (sólo en inglés), ProQuest, OAPEN, ZENODO, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) HAL Archives Ouvertes (Francia); UBL (Universidad de Leipzig), Humanities Commons; Historicum.net (Alemania); Pekín University Library; Scilit (Literatura científica), Humanities Commons (Open Access Book Network)

Todos los libros de Ariadna Ediciones cumplen con los requisitos de selección de originales de la SPI (Scholarly Publishers Indicators) y el proceso de evaluación por pares ciegos externos.

Impreso en los Talleres Gráficos de LOM Ediciones

Índice

Notas Introductorias.....	7
Capítulo 1	
Contextualización geo-histórica y política de los campamentos.....	9
Capítulo 2	
Narración testimonial y escenarios contextuales en campamentos de Antofagasta.....	31
Capítulo 3	
Línea de vida habitada/deshabitada. Memorias corporalizadas del habitar en campamentos.....	45
Capítulo 4	
Contrapaisajes de Los Arenales.....	75
Capítulo 5	
Compilación de creaciones del Taller de creación poética.....	125
Capítulo 6	
Reflexiones finales.....	131
Referencias.....	135

Notas introductorias

El estigma social que recae en los campamentos, en tanto asentamientos informales ocupados principalmente por población migrante sudamericana, pone de manifiesto aquellos discursos moderno-coloniales de desarrollo e higienización latentes en Chile. La producción del estigma deja entrever el “hedor de América” del que nos habló Rodolfo Kusch (2007), el que hiede y nos enfrenta con el miedo original que se creyó dejar atrás con la creación de la ciudad y su pulcritud.

Los campamentos dentro de la ciudad se ubicarían como “contrapaisajes de la nación”. Una nación, para estos efectos, entendida como unitaria y homogénea, donde el discurso dominante ha buscado reivindicar un imaginario aséptico dentro de las configuraciones de su población.

Este libro, comparte algunos hallazgos de una investigación doctoral denominada “Corpolugaridades y contrapaisajes de la nación. Mujeres migrantes sudamericanas y las disputas por el estar en campamentos de Antofagasta, Chile”, desarrollada principalmente en el Macrocampamento los Arenales de Antofagasta. El programa de estudios que acogió esta investigación fue el Programa en Estudios de Género: Cultura, Sociedades y Políticas de la Universidad Autónoma de Barcelona, en el que participé entre septiembre de 2017 y enero de 2021.

A partir del espacio relacional de investigación emergió la figura de contrapaisajes, la que advierte de otras formas de espacialización y organización comunitaria frente a procesos de estigmatización, racialización y control del espacio y corporalidades.

Los relatos sugieren que las mujeres migrantes sudamericanas que viven en campamentos, de manera similar a momentos históricos previos de tomas de tierras, enfrentan una matriz moderno colonial racista de género (Espinosa Miñoso, 2016) a la vez que revitalizan prácticas comunales y formas solidarias de existencia, así como economías propias y otras formas de organización y *habít-habilidad*, juego de palabras que dialoga con la propuesta de *devenir con* y de manera recíproca en *respons-ability* (respons-habilidad) de Donna Haraway (Méndez Caro, 2021). Prácticas que resisten frente a procesos de interculturalidad funcional tal como tempranamente lo ha planteado Fidel Tubino (2005). Escenario que en Chile se ha analizado desde la crítica a la multiculturalidad neoliberal, desde investigaciones sociohistóricas y espaciales como las desarrolladas por Claudia Zapata (2019) y Claudio Alvarado Lincopi (2016). Asimismo, específicamente en el abordaje de campamentos en el norte del país, en investigaciones llevadas a cabo por Nanette Liberona y Carlos Piñones (2020) las que critican la reproducción de desigualdades en la instrumentalización de las diferencias, presentes en las experiencias migratorias en campamentos. Esto, en un contexto de extractivismo en

zonas de sacrificio, segregación residencial e injusticia social y racismo ambiental.

A nivel metodológico, en esta investigación desarrollamos un abordaje cualitativo, desde perspectivas narrativas en diálogo con epistemologías feministas y descoloniales. Desde un proceso denominado geografías corporales y la producción de relatos corpo-espaciales, creamos narrativas, testimonios, líneas de vida del habitar en campamentos e implementamos herramientas participativas vinculadas a procesos de creación poética.

Este material se pone a disposición en este texto para contribuir con los procesos de construcción de historia oral del campamento. Asimismo, rearticular tejidos de memoria social y colectiva, a través de registros documentales que se enfrenten a la producción del olvido, problematizando voces y relaciones y disputando sentidos dentro de los procesos de luchas y organización comunitaria.

Para este libro, a diferencia de otras compilaciones, he decidido compartir cuatro capítulos que enfatizan en la producción biográfica del espacio y su configuración relacional, referida específicamente a la noción de paisajes y contrapaisajes. El primer capítulo partirá con una aproximación contextual sobre la situación geohistórica y política de campamentos. El segundo capítulo, también de orden contextual, situará el habitar de campamentos desde los testimonios de dos dirigentas que han vivido en el Macrocampamento Los Arenales desde sus inicios. Asimismo, para cristalizar los testimonios comparto la narración de otra vocera de otro Macrocampamento de la ciudad. El tercer capítulo, compartirá una línea de vida del habitar en el Macrocampamento los Arenales, desde su construcción hasta el momento en que se desarrolló la producción de información de esta investigación. Ésta, más que centrarse en fechas y una linealidad del tiempo, se focaliza en acontecimientos relevantes para la comunidad. El cuarto capítulo se aproximará a un análisis del habitar campamentos a partir de la figura contrapaisajes. Finalmente, el quinto capítulo presenta un Fanzine de creación poética, construido con mujeres y niñas del campamento durante el espacio relacional de investigación. A estos capítulos, se le suma un capítulo de cierre referido a reflexiones finales.

Capítulo 1

Contextualización geo-histórica y política de los campamentos

Tomas de terreno y campamentos en Chile. Algunos antecedentes sociohistóricos

En este capítulo realizo una aproximación geo-histórica a la situación reciente de *tomas de tierra* en Chile, al abordaje de las políticas de vivienda por parte del Estado y el lugar de las mujeres populares en este contexto. El foco estará puesto sobre los procesos devenidos en el siglo XIX y XX, momento histórico en que se han documentado primordialmente los desplazamientos campo-ciudad y ocupación de territorios, dentro de la ciudad o en su periferia, de acuerdo con lo que se ha denominado “tomas de tierra”¹.

En la primera parte utilizo referencias bibliográficas que intentan documentar, a través de escritos de la época, la manera en que se describieron los hechos. Para ello, se consideró, por ejemplo, archivos digitales del Proyecto “Memoria Chilena” de la Biblioteca Nacional. En este sentido, el que algunas de las referencias no sean actuales responde a un proceso de análisis documental (al menos una aproximación). En las últimas secciones del texto, abordo las *tomas de terreno y campamentos* de Antofagasta, ciudad donde se realizó la investigación.

El foco de este subapartado se centrará en: a) la compleja interacción entre una estructura social cambiante [y algunas de sus continuidades] y los consiguientes cambios en los intereses materiales y alineamientos políticos vinculados a la organización espacial y social (Santos & Sayer, 1979), b) las diferencias históricas asociadas a la propiedad (Bengoá, 1999), así como, c) la situación de las mujeres populares vinculadas a procesos de ocupación informal de tierras; su vida cotidiana, lugares ocupados, deseos, sufrimientos, constricciones y desacatos, emergentes en las configuraciones históricas de Chile.

De acuerdo con lo anterior, es preciso aclarar que las *tomas de terreno* en

¹ Esto quiere decir que no se abordarán las *tomas de terrenos* o reappropriaciones de territorios expropiados de siglos previos, encabezadas por las resistencias indígenas, principalmente evidenciada en los procesos de resistencia mapuche en la zona centro-sur del país. Esto pues a partir de los siglos XIX y XX, las *tomas de tierra* como noción adquieren otras especificidades, no obstante, de alguna manera vinculadas a los procesos de invasión y expolio colonial y diáspora indígena, dentro de las migraciones campo-ciudad.

Chile a diferencia de otras experiencias de ocupación como el Movimiento Sin Tierra (MST) en Latinoamérica, no están ligadas a procesos de reformas agrarias (entre 1965 y 1973). No obstante esto, serán abordadas en los siguientes párrafos, pues de alguna manera fueron dando forma a las primeras prácticas de ocupación de tierras en el siglo XX, convirtiéndose en un antecedente para futuros procesos.

Reformas agrarias en Chile

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

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

El campesinado, conformado posteriormente, daría continuidad a los procesos de dominación neocolonial (Nkrumah, 1966), aunque bajo procesos distintos de explotación —y seguiría existiendo el despojo de tierras indígenas, así como resistencias frente a estos procesos—. En este escenario, de acuerdo a Salazar (1985) para el siglo XVII —en un contexto de fuerte resistencia mapuche— las propiedades patronales decidieron crear asentamientos laborales permanentes al interior de las estancias rurales, convirtiéndose en una fuerza “apropiadora” del trabajo indígena y no indígena. Es en este momento, según el autor, en que comienza a diferenciarse el trabajo esclavista-encomendil tradicional de lo que emergerá como “campesinización” en Chile.

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

El campesinado fue uno de los principales mecanismos para mantener las relaciones de dominación y control de la tierra y se configuró en una máquina de reproducción de pobreza y desigualdad articulada con el fortalecimiento del poder económico, político y social de los grupos económicos dominantes del país. El campesinado ocupaba una parte insignificante de los extensos predios de propiedad del patrón a quien trabajaban sus tierras a cambio de un lugar para vivir y de una escasa paga. Esta situación no habría cambiado demasiado en el siglo XX en el que se reproducirían prácticas similares². Así, a inicios de siglo, las personas campesinas aún no recibían una paga de salario en dinero, no tenían derecho a descanso, su jornada de trabajo dependía de las necesidades del patrón, los días de lluvia no se pagaban, no tenían derecho a sindicalizarse y la mayoría, resguardando su sobrevivencia —y sin manejar las estrategia colonial moderna de escritura— seguía órdenes de sus patrones, quienes les obligaban a seguir su orientación religiosa, incluso les convertían en una masa de votantes a merced de sus intereses (Chonchol, 2003; Moreno,

² Asimismo, en el siglo XXI, estas no han desaparecido pues algunos sectores rurales mantienen el inquilinaje y el campesinado se actualiza a través de fuerza de trabajo migrante. (Principalmente grupos campesinos, indígenas y afrodescendiente que trabajan en épocas específicas del año como “trabajo temporero” para empresas agrícolas). Por ejemplo, durante el año 2020 (en el contexto de pandemia por COVID- 19) quedó en evidencia este nuevo campesinado flotante, a través de noticias que advertían de personas migrantes que ejercían estos trabajos y que habrían quedado “varadas en las fronteras” sin poder regresar a sus países. Situación que devela la precarización de estos espacios laborales y la manera en que los Estados priorizan la *securitización* de las fronteras por sobre la dignidad de las personas. Fuente: Diario el dinamo (16-03-2020), Sebastián Dote.
<https://www.eldinamo.cl/nacional/2020/04/16/coronavirus-chile-bolivianos-antofagasta/>

2014; Wood et al., 1999).

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

No fue hasta los años sesenta cuando la Reforma Agraria se logra consolidar, paradójicamente bajo un gobierno de derechas encabezado por Jorge Alessandri Rodríguez (1958-1964). Ésta se desarrolló en un gobierno democrático en contraste a otras reformas como las de Cuba, China, Rusia, México y Vietnam, las que tuvieron que ser levantadas a partir de revoluciones armadas (Tinsman, 2008).

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

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

Si bien el proceso de reforma agraria representó, guardando las proporciones, el fin del inquilinaje en Chile, también se configuró en un proceso complejo para las mujeres campesinas tal como lo advierte Tinsman (2008).

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

La situación que describe Tinsman evoca aquellas negociaciones coloniales entre varones y en desmedro de las mujeres (Cumes, 2007; Mendoza, 2010; Segato, 2016). Éstas les habrían situado en una situación de desprotección, arrancadas de sus espacios cotidianos de reciprocidad.

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

Se intentó construir un nuevo modelo de “ser mujer”, una dueña de casa moderna, políticamente activa, pero más dependiente económicamente de sus maridos (Tinsman, 2008; X. Valdés, 2007). Es decir, las políticas

socialistas oficiales seguirían resaltando el rol materno de las mujeres: “En Chile el socialismo no pensaba mayormente en liberar a las mujeres campesinas a través de su rol como trabajadora, sino a través de su rol como madre” (Tinsman, 2008, p. 58). No obstante, un modelo de “maternidad” sacado de los manuales de la burguesía criolla para instruir al “ángel del hogar” (Terán Fuentes, 2017) alejado de la madre campesina o “mujer de bajo pueblo” (Salazar, 1992), autónoma, insurrecta y comunitarista.

La dictadura cívico-militar de Pinochet (1973-1989) arrasó brutalmente con las ideas socialistas y de organización popular, detrás de la ejecución de la reforma agraria del gobierno anterior. Comenzó así un programa de “Regularización de expropiaciones”, en el que se devolvió gran parte de las tierras a sus “propietarios originales” (en ese contexto, latifundio y empresariado). Se realizó traspaso de tierras al sector privado y, por ejemplo en el norte del país, varios terrenos fueron entregados en concesión a compañías mineras y, en el sur, tal como analiza críticamente González (González, 1986, citado en Antileo, 2012) se promulgan leyes que hacen desaparecer la propiedad indígena y el sujeto indígena propiamente tal.

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

Por otro lado, en el periodo de dictadura cívico militar, se comenzó a implementar un programa de asignación de tierras en base a “Unidades Agrícolas Familiares” (Garrido et al., 1988) lo que dejó ver la implementación de un nuevo modelo basado en la propiedad y capitalización individual. Durante este proceso, se sembró el miedo, se criminalizó y se aleccionó con fuerza de ley, y ninguna persona que hubiese sido dirigente tendría derecho a la tierra: “No podrán postular a la destinación de tierras expropiadas por la Corporación de la Reforma Agraria, los que hubieren ocupado con violencia el predio objeto de la

destinación” (Art. 4, Decreto Ley N° 208, 1973)³. En efecto, las desobediencias “pagarían altos costos”; emergió la violencia de estado y se intensificó la violencia machista en los hogares. Entre 1974 y 1988, las denuncias por violencia conyugal registradas en el Juzgado del Crimen aumentaron dramáticamente pasando de diez al año en los años sesenta, a un promedio anual de cincuenta en los años ochenta (Tinsman, 1995).

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

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

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

Como se observó en el apartado anterior, los procesos de empobrecimiento de las zonas rurales, la creciente industrialización, la crisis en la producción de salitre en Chile –de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX– y los procesos permanentes de diáspora indígena bajo procesos de acumulación por desposesión, habrían propiciado una creciente movilización de personas hacia las ciudades. El poblamiento de ciudades, particularmente la capital de Chile como centro neurálgico de la industria en

³ Decreto ley n° 208.- 1973. Modifica la ley numero 16.640 de Reforma Agraria y declara inexpropiables los predios que se encuentran en la situación que indica. Fuente: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=5866>

ese periodo, se dio en condiciones de segregación y marginalidad socioespacial.

A finales del 1800 se describía a esta población compuesta principalmente por personas indígenas, mestizas y afrodescendientes como “una porción considerable de los habitantes de la ciudad, residentes en una periferia denominada suburbios y arrabales, carecían de condiciones de higiene elementales, no tenían tampoco aptitudes morales para ser considerados miembros de una comunidad civilizada” (De Ramón, 1978, p. 270). Dicho escenario, corporiza lo que entenderemos como “contrapaisaje de la nación”, es decir, erigido en contraste de la idea de modernización y progreso que quería proyectar el Estado de Chile. Bajo este contexto, se fue planeando un “Programa de remodelación urbana” a cargo de Benjamín Vicuña Mackenna, en ese entonces, intendente de Santiago. Lamentablemente dicho programa sólo benefició a los propietarios de las tierras y no a sus habitantes, quienes no mejoraron su situación, teniendo que “trasladar su miseria” a otro sitio, reeditando la periferia (De Ramón, 1978). De esta manera las *poblaciones callampas* permanecieron y proliferaron a mediados del siglo XX y, de esta forma, la migración rural aumentó de manera inédita. Este escenario engendró en 1957 una de las primeras ocupaciones de tierras organizada y masiva en América Latina, con gran impacto mediático. Esta fue gestionada por el “Comité de Allegados del Zanjón de la Aguada” posteriormente denominada población “La Victoria”, actualmente emplazada en el municipio de Pedro Aguirre Cerda en Santiago de Chile (Cortés, 2014; P. Rodríguez, 2015).

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

En este escenario, fueron las mujeres pobladoras quienes tuvieron un papel fundamental, a veces invisibilizado en la vorágine de la “revolución del pueblo”; un pueblo etéreo, heteronormado y masculinizado que ha iluminado solo algunos relatos a la vez que oscurece otros. De forma similar, lo han observado algunas investigaciones que analizan las diásporas indígenas en las luchas por la tierra y la construcción de otras territorialidades, como por ejemplo la diáspora mapuche en la década de los sesenta y setenta (Alvarado Lincopi, 2016; Antileo, 2012). Los procesos

emprendidos por la diáspora mapuche, configuraron una práctica espacial que conectó el quehacer mapuche en la ciudad con la lucha territorial en *Wallmapu* y además se posicionó en el espacio urbano articulándose con el mundo popular para la construcción de ciudad (Alvarado Lincopi, 2016).

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

Por lo que se refiere a las trayectorias de mujeres de bajo pueblo, pobladoras, indígenas, campesinas, afrodescendientes, éstas habrían sido subestimadas dentro de la historia oficial del feminismo en Chile, que enfatizaría principalmente las luchas por la igualdad asociadas al derecho a voto o al acceso de mujeres a la política tradicional. Esto, sin considerar relatos de estas otras mujeres quienes han debido preocuparse de dinámicas de opresiones múltiples; urgentes para su sobrevivencia y que, no obstante, sin proponérselo contribuyeron a la construcción de grandes transformaciones sociales y políticas.

En relación con lo anterior, algunas autoras feministas denominan la etapa comprendida entre 1949 y 1969 como el periodo del “silencio feminista” a propósito del declive de la lucha feminista posterior al hito de consecución del voto femenino, momento en que se atomizó el movimiento feminista y muchas de las mujeres activistas se incorporaron a partidos políticos, declinando la participación de las mujeres en el movimiento (Kirkwood, 1986, citado en T. Valdés & Weinstein, 1993).

Esta descripción que hace Julieta Kirkwood fue una de las realidades que vivió el movimiento feminista oficial, sin embargo, un grupo importante de mujeres, “mujeres de bajo pueblo” (Salazar, 1992), seguirían organizándose en otros espacios.

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

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

La participación de las mujeres fue siempre muy activa en estas acciones. Era frecuente que ellas tomaran la decisión de sumarse a una toma, aún sabiendo las consecuencias de represión y los riesgos incluso de perder la vida si lo hacían. Tan activas como en la movilización, las encontramos luego en la instalación y equipamiento de las poblaciones. Entre las primeras organizaciones creadas, estaban los centros de madres y diversos grupos femeninos, ocupados de mejorar la calidad de vida del sector (T. Valdés & Weinstein, 1993, p. 34).

En los años sesenta pobladoras y pobladores se convirtieron en una fuerza social importante respecto a sus demandas y su lucha por la vivienda. Sus demandas comenzaron a recibir mayor atención por parte del Estado, mediante la creación en 1965 del Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MOP) y se vieron incrementadas por la coyuntura electoral de 1970 y el posterior gobierno de la Unidad Popular, momento en que se incrementan las movilizaciones en Santiago y en las principales capitales de las provincias de Chile (Garcés, 2015). Uno de los programas del MOP fue la Corporación de la Vivienda (Corvi), que gestionó la instalación de la primera población: San Gregorio, en el municipio de La Granja (P. Rodríguez, 2015), la que a diferencia de “La Victoria”, daría cuenta de otro tipo de relación con el Estado, dentro de la política estatal de “soluciones habitacionales”, engendrando mayores expectativas en este ámbito. También hubo otras experiencias emblemáticas, como el “Campamento de nueva Habana” (actual comuna de la Florida en Santiago), que con una

dirección política más militante, reforzó otro tipo de organización mediante frentes (o comisiones de salud, educación, vigilancia, construcción, etc.) y con esto, intentó fortalecer el desarrollo de “poder local comunitario” (Garcés, 2015).

A través de programas de “Promoción popular” y “Centros de madres” durante el gobierno de Eduardo Frei y la consolidación de la promoción popular en el gobierno de Allende, las mujeres de sectores populares aumentaron su participación en Centros de madres, organizaciones políticas o liderando comités de vivienda en “Tomas de terreno” (T. Valdés & Weinstein, 1993). No obstante, pese al cariz socialista de las reformas, éstas siguieron enfatizando en su rol materno, más que en las dimensiones de mujer trabajadora (Tinsman, 2008; T. Valdés & Weinstein, 1993). En efecto, desde el “lugar de madre y pobladora organizada” se fue gestando el movimiento de base por la obtención de viviendas. Las pobladoras fueron clave en la consolidación de las diversas estructuras organizativas a través de su participación en los “Comités de Sin Casa” o “Comités de Vivienda” y las Juntas de Vecinos y Centros de Madres, legalizados en 1968 (Garcés, 2015). Cabe señalar que, en la actualidad, aquellos instrumentos que se han mantenido y han vuelto a tomar fuerza son los “Comités de Vivienda”, herramienta gubernamental a través del cual se gestiona, institucionaliza y regulariza “la solución de vivienda”, y específicamente en Antofagasta, regula fuertemente la actual relación entre organismos del estado y habitantes de campamentos y el que ha generado a la vez irregularidades y abusos ante la desesperada búsqueda de un lugar donde vivir.

Con la dictadura cívico-militar iniciada con el Golpe de Estado de Pinochet en 1973 se interrumpió, como ya se señaló en el primer apartado, los procesos de reforma agraria mediante “contra reformas” y en las ciudades las luchas por la tierra sufrieron la acción represiva en sus “poblaciones”, denominación que en Chile se les da a los barrios.

(...) [La represión se da] tanto de manera selectiva, con la muerte y desaparición de sus principales dirigentes; como de manera colectiva, con invasiones policiales, cercos de poblaciones, detenciones masivas, secuestros, y destrucción y robo de objetos personales y domésticos” (Comité de memoria histórica en Cortés, 2014, p. 247).

Así también las llamadas “Juntas de vecinos” fueron intervenidas, aumentando el control sobre ellas, muchas fueron disueltas y los “Centros de madres”, si bien no desaparecieron, cambiaron de orientación para promover el rol de las mujeres en la “reconstrucción nacional”, en un nuevo giro del “ángel del hogar” e intentos de disciplinamiento desde el “paisaje de la nación”. Se intentó así, instalar y dignificar un rol tradicional

de madres y esposas, forjadoras de los nuevos servidores de la patria (T. Valdés & Weinstein, 1993).

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

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

Con respecto a la funcionalidad del Estado, durante la dictadura

cívico-militar, esta fue menoscabada en función de un fortalecimiento del sector privado y, de esta forma, el Estado asumió un rol subsidiario y pasivo frente a las necesidades de la población (M. Garcés, 2004; T. Valdés, 1988; T. Valdés & Weinstein, 1993). Por otro lado, aumentó la cesantía y hubo un gran déficit habitacional, situaciones que hicieron aumentar el número de personas “allegadas” o personas sin casa, en un contexto en el que se reforzó la segregación espacial de la pobreza y los terrenos fueron puestos a disposición del mercado de suelos urbanos (T. Valdés, 1988; T. Valdés & Weinstein, 1993). Tal como lo hizo Vicuña Mackenna a finales del 1800, en este nuevo periodo, se “higienizó” a los sectores más ricos de la ciudad, trasladando a sus habitantes más pobres a lugares periféricos, instalándoles en viviendas sociales que aumentaron la precarización y marginalidad de su situación; dejando su suerte en manos del funcionamiento del mercado. Así, por ejemplo, un informe de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sobre los procesos de erradicación en ese período (Morales et al., 1990) advirtió del bajo nivel de vida de sus habitantes en los nuevos terrenos. Esta situación propicia un endeudamiento a través del pago de servicios básicos y en el pago de dividendos (hipotecas) de sus casas. El reporte señaló que el 83,1% de las familias estaban morosas en el pago de los dividendos.

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

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

Entre 1990 y 1999, la política habitacional chilena, se concentró en la prevención de “tomas de terreno”, mediante la promoción del diálogo social, aumento de recursos para subsidios y alianzas con empresas constructoras (Castillo & Forray, 2014; Ducci, 1997). Así en este periodo, las políticas sociales en Chile fueron buscando el ejercicio de niveles mínimos y deseables de ciudadanía, en contraposición al régimen autoritario anterior, y es en esta tendencia en que se enmarcaron las políticas sociales de vivienda del Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) y sus respectivos programas como el Programa Fondo Solidario de Vivienda promulgado en 2001, operado por el Servicio de Vivienda y Urbanismo (SERVIU). Este organismo es una de las iniciativas públicas más significativas para solucionar el problema de déficit y precarización habitacional, sustentado en una gestión individual e identificación de necesidades particulares de las personas beneficiarias (Yopo et al., 2012). Junto al Fondo Solidario de Vivienda también aparecieron otros programas en función de las distintas necesidades de la población, pero funcionando bajo la misma lógica descrita en la investigación citada previamente (Yopo et al., 2012). Entre estos programas cabe nombrar: Subsidio Habitacional, Programa de Vivienda Social Dinámica sin Deuda, Sistema de Movilidad Habitacional, Subsidio Leasing Habitacional, Subsidio Rural, Vivienda Progresiva, Atención Especial para Adultos Mayores, Programa Especial para Trabajadores (PET), entre otros.

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

Sin embargo, el modelo de subsidios habitacionales fue mostrando paulatinamente sus carencias en el plano del endeudamiento habitacional, lo que a la vez develó conflictos sociales y políticos (Casgrain, 2010). Esta situación ya había quedado en evidencia en las reubicaciones de campamentos en los años ochenta pero ahora afectarían a toda la sociedad, no necesariamente a los sectores más empobrecidos. Así también otra arista interesante del bajo éxito cualitativo de la política de vivienda, reportado por otros estudios, tiene que ver con el choque de expectativas respecto a los procesos de erradicación de campamentos y entrega de viviendas sociales. Una investigación realizada en la ciudad de Valparaíso-Chile sobre políticas habitacionales del Ministerio de Vivienda y el Sistema Habitacional, encontró tensiones respecto del choque de expectativas con relación a la solución de vivienda recibida (Purcell & Thiers, 2005, citado en Naranjo & Purcell, 2010). Asimismo, un estudio de la ciudad de Angol-Chile, sobre segregación espacial, reportó que si bien espacialmente la ciudad no se encuentra altamente segregada por ser pequeña y los grupos

socioeconómicos disímiles habitan en proximidad, eso no necesariamente garantiza relaciones de justicia social presentes en los programas de viviendas sociales (Vergara-Erices & Garín Contreras, 2016).

Por otro lado, algunos estudios (Casgrain, 2010; A. Rodríguez & Sugranyes, 2004) han reportado los estragos de la “exitosa política de vivienda”, la que se ha configurado ahora en un “problema de los con techo” (A. Rodríguez & Sugranyes, 2004). Existe también un nuevo problema de vivienda y urbanismo, basado en viviendas sociales que siguen siendo precarias y sin considerar las necesidades de quienes las habitan. Asimismo, las personas beneficiadas por subsidios estatales regulados por bancos privados han presentado problemas de endeudamiento. En este ámbito, resalta la organización de personas endeudadas con bancos a través de créditos hipotecarios como la Asociación Nacional de Derechos Habitacionales (ANDHA), la que nace en 2004 como una organización nacional bajo el nombre de Asociación Nacional de Deudores Habitacionales, nombre que se modificó en 2005 para enfatizar el concepto de derechos y no en la calidad de persona deudora (Casagrain, 2010).

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

No obstante lo anterior, en Chile durante los últimos trece años se ha disminuido la participación en organizaciones sociales (Herrmann & van Klaveren, 2016) y la planificación urbana se ha vuelto cada vez menos participativa (Naranjo & Purcell, 2010). En 2014 se promulgó una Política Nacional de Desarrollo Urbano, inexistente hasta la fecha, que promovió como eje fundamental la participación ciudadana activa y estableció la revisión obligatoria de esta política cada 5 años (MINVU, 2014).

Así también tal como en períodos anteriores, algunas investigaciones han registrado el debilitamiento de la participación de mujeres, mostrando que se mantiene, pero se precariza la participación en función de sus dobles o triples jornadas de quehaceres y cuidados (Yopo et al., 2012).

Este primer apartado de contextualización ha intentado realizar una aproximación histórica a la situación de tomas de tierra en el país, las políticas públicas de vivienda y las luchas de mujeres de sectores populares durante el Siglo XX, quedando pendiente profundizar en las políticas de

vivienda de inicios del siglo XXI, así como las transformaciones emergentes asociadas al advenimiento de gobiernos de izquierdas y la avanzada de sectores de ultraderecha. En esta revisión, el énfasis se centró en el plano nacional, sin embargo, en la siguiente sección se focalizará en la caracterización del espacio geográfico en el que se realizó la investigación, es decir, el macrocampamento Los Arenales de Antofagasta.

Antofagasta y situación de campamentos

La noción “campamentos” comenzó a usarse mayoritariamente en los años setenta, diferenciándose de la noción de “poblaciones callampas” de los cincuenta y de las “tomas de tierras” de los años sesenta, pues agrupaban a aquellos comités de “los sin casa” (y los déficits de vivienda previos) y que luego fueron convirtiéndose en un movimiento de pobladores y pobladoras (López, 1974, citado en Hidalgo, 1999). En ese momento, el término “campamento” haría alusión a su “fragilidad” y al mismo tiempo a su “carácter combativo” (Santamaría, 1973, citado en Hidalgo, 1999).

Este subcapítulo, se centrará en los campamentos de las primeras décadas del siglo XXI particularmente emplazados en la ciudad de Antofagasta. Estos conservan el nombre, pero bajo dinámicas diferenciadas a las del periodo histórico de la década de los setentas del siglo XX.

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

Caracterización sociodemográfica actual y algunos otros antecedentes históricos de la ciudad

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

La ciudad de Antofagasta está situada en el norte de Chile, en una zona geográfica emplazada entre el desierto de Atacama y el océano Pacífico. Actualmente, su economía se basa en la minería del cobre. No obstante, siempre ha estado vinculada a procesos de extracción de recursos

naturales, incluso cuando aún no formaba parte del territorio chileno sino del territorio boliviano. En ese período (siglo XIX), la economía se centró en el guano, posteriormente en el salitre (momento en que su descubrimiento exacerbó el clima de guerra entre países vecinos) y, actualmente, su economía se concentra en la extracción de cobre. Antofagasta formó oficialmente parte de Chile en 1879, producto de la Guerra del Pacífico. No obstante, anterior a este hito y dada la cercanía geográfica siempre hubo población de Chile, indígena, afrodescendiente y campesina en faenas mineras bolivianas, en un territorio agreste de compleja adaptación y de gran precarización y segregación social. Estas dinámicas laborales se reorganizan con la llegada de inversores ingleses en el periodo del salitre y la instauración de oficinas salitreras, un tipo de campamento minero, característico del norte de Chile. En estos espacios, se forjó la miseria pero también los grandes movimientos obreros del siglo XIX en Chile. El poeta chileno Baldomero Lillo en una conferencia dictada en 1908 en la Universidad de Chile, a pocas semanas de haber ocurrido la brutal matanza obrera del salitre en la “Escuela Santa María de Iquique”⁴, describió su paso por estos lugares de la siguiente manera:

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

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

Estos centros tuvieron auge entre 1913 y 1915 y su propósito fue

⁴ La matanza de Santa María, ejecutada el 21 de diciembre de 1907 en Iquique, no fue la única ocurrida en el norte de Chile asociada a la lucha obrera. Cabe recordar la olvidada matanza acaecida en la “plaza Colón” de Antofagasta el 6 de febrero de 1906 –referida en apartados anteriores– y donde la principal demanda de los trabajadores del Ferrocarril Antofagasta-Bolivia fue extender a 30 minutos el horario de almuerzo. Este acontecimiento fue poco divulgado y solamente fue registrado en la Prensa Obrera, por ejemplo, en la prensa Femenina del diario *La Alborada* (Castillo, 2015).

concienciar a las mujeres respecto de la opresión de la iglesia y la opresión masculina, así como incentivar la lucha social obrera. Lamentablemente hacia 1918 comenzaron a decaer probablemente por la decadencia del salitre⁵ y la migración de quienes trabajaban allí hacia las ciudades, sumándose a la migración campo-ciudad (T. Valdés & Weinstein, 1993).

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

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

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

De acuerdo a Valenzuela & Kowszyk (2017), la industria minera se ha visto involucrada en faltas éticas graves, asociadas a la subcontratación industrial y al daño ambiental severo. Esta situación ha obligado a las compañías mineras a actuar para reducir la contaminación mediante proyectos de “responsabilidad empresarial” focalizados en el plano ambiental, cultural y urbano, como “Creo Antofagasta” (BHP Billiton-Escondida), “Calama Plus” (CODELCO) y “Somos Choapa” (Luksic-Pelambres).

Valenzuela & Kowszyk (2017) reportaron que frente al operar de

⁵ El auge del salitre termina en 1930, debido al descubrimiento del salitre sintético y al contexto de crisis económica mundial provocada por la Depresión de 1929.

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

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

La economía minera ha provocado una amplia atracción de población migrante, tanto interna como externa. La migración externa, forma parte de los patrones de migración sur-sur, frente al cierre de fronteras de países de Europa y América del Norte. Asimismo, estos desplazamientos serían consecuencia de crisis económicas, políticas y sociales de países vecinos (Méndez Caro, Cárdenas, Gómez & Yáñez, 2012). En este escenario, se observarían los desplazamientos forzados, por ejemplo, de personas provenientes de Colombia y, particularmente, personas afrodescendientes, donde sus trayectorias migratorias enfrentan, además, discursos políticos y sociales de racialización, sexualización y control migratorio tanto en los lugares de origen como en los de destino (Echeverri, 2016; Stang Alva & Stefoni, 2016). Es decir, en un escenario de acogida, que pese a las transformaciones legales a nivel migratorio (tardías y con resistencias desde agrupaciones migrantes y pro-migrantes), seguirían reproduciendo un escenario de doctrina de seguridad nacional.

De acuerdo a datos del Anuario Estadístico del Departamento de

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

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

Respecto a la configuración de campamentos, estos presentan un número significativo de población migrante. Es decir, si bien las *tomas de terreno* de Antofagasta no están compuestas solamente por población migrante, varias familias migrantes se encuentra viviendo en estos espacios debido al alto costo de vida de la ciudad y los elevados precios de alquiler en una de las ciudades más caras del país (INE, 2016). La Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN, 2015) reportó que en la Región de Antofagasta el 33,8% de la población migrante vive hacinada (más de 2,5 personas por dormitorio) convirtiéndose en la región del país con el mayor nivel de hacinamiento.

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

Siguiendo la caracterización de Techo-Chile (2015), las familias que viven en campamentos, no cuentan con los servicios básicos. De esta manera, en la región el 79,4% no cuenta con acceso a red de agua potable, el 91,2% no tiene acceso formal a electricidad y un 93,7% de las viviendas

no tiene alcantarillado (Techo-Chile, 2015). En este contexto el Gobierno Regional de Antofagasta (GORE) impulsó un Plan de Superación de Campamentos a partir un catastro realizado el año 2015.

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

Este trabajo de investigación se centró en el espacio geográfico identificado como macrocampamento “Los Arenales” (figura 1), que con 10 hectáreas aproximadamente, está emplazado en la zona norte de la ciudad con viviendas de autoconstrucción instaladas a las orillas del cerro, en su parte alta, y en colindancia con poblaciones (barrios) de urbanización formal, principalmente en la parte baja –aunque sería preciso señalar que estas poblaciones se ubican alrededor del campamento– y que corresponden a viviendas sociales.

Figura 1: Fotografía aérea macrocampamento “Los Arenales”



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

Este macrocampamento cuenta con varios minicampamentos

agrupados en 3 subcampamentos respectivamente de acuerdo a la caracterización realizada por Techo-Chile a través de un “monitor de campamentos” (Techo-Chile, 2018): el campamento “Eulogio Gordo Moneo” fue fundado en 2003 y cuenta con 120 familias aproximadamente; el campamento “Los Arenales” fundado en 2013 y donde habitan alrededor de 860 familias y el campamento “Un nuevo Amanecer Latino” fundado en 2015 y que alberga 60 familias aproximadamente. De acuerdo con referencias de las vocerías del Macrocampamento en la fecha de realización de la investigación, éste contaría con 14 comités de vivienda, organizados en distintos campamentos en un territorio que alberga aproximadamente a 1700 familias⁶. Cabe señalar, que durante el 2017 el Macrocampamento “Los Arenales” fue uno de los lugares que visitó la Relatora Especial de la ONU sobre Vivienda Adecuada, Leilani Farha, quien emitió un informe sobre el derecho a la vivienda en el país, en el que advirtió de la perversa relación existente entre el mercado privado (enfoque de adquisición de viviendas) y la segregación de los grupos vulnerabilizados, poniendo énfasis en las violencias históricas vividas por la población indígena y actualmente por grupos migrantes (Farha, 2017).⁷

Para continuar con esta contextualización del habitar en campamentos de Antofagasta, compartiré en el siguiente capítulo algunos testimonios de algunas mujeres quienes han sido clave en los procesos de organización comunitaria. Sus relatos nos invitan a situar las luchas en campamentos desde sus trayectorias corporales en un entramado de opresiones y resistencias que van articulando un caminar colectivo.

⁶ Capítulo 10, Corporación Ciudad Común. Entrevista a Elizabeth Andrade Huaranga, vocera del movimiento *Vivienda Digna* y la agrupación *Rompiendo Barreras* del macrocampamento “Los Arenales”. Enlace: <https://www.ciudadcomun.org/podcast/2020/5/20/capitulo-10-el-macro-campamento-los-arenales-de-antofagasta>

⁷ Una síntesis de esta contextualización y en articulación con procesos de estigmatización social y resistencias en campamentos, podrá revisarse en el artículo: Campamentos “en el ojo del huracán”. Entre la estigmatización y otras “habit-habilidades” publicado en la revista *Si somos Americanos*, revista de Estudios Transfronterizos (Méndez Caro, 2021).

Capítulo 2

Narración testimonial y escenarios contextuales en campamentos de Antofagasta

Este apartado toma vida a partir de la narración testimonial de tres mujeres migrantes sudamericanas quienes actualmente viven en campamentos de Antofagasta y participan activamente en procesos de organización y producción de habitabilidad dentro de sus respectivos lugares de acción. Dos de los testimonios corresponden a dirigentes del macrocampamento “Los Arenales” y un tercer testimonio comparte las experiencias de otra vocera que no habita en este Macrocampamento sino en otro campamento de la ciudad, llamado Campamento “Génesis II”. Esta polifonía permite poner en diálogo espacialidades comunes a la vez que difractarlas. Sus testimonios texturizan, en primera persona, las experiencias de habitar y construir ciudad en campamentos, así como aquellas fronteras visibles e invisibles, al mismo tiempo que la emergencia de agenciamientos o corpolugarizaciones.

Comenzaremos con el testimonio de Elizabeth Andrade Huaranga, dirigente del campamento “Nuevo Amanecer Latino”, emplazado en la zona alta del macrocampamento los Arenales, y quien además es vocera de la agrupación “Rompiendo Barreras” del macrocampamento y del movimiento “Vivienda Digna”, el que tiene presencia a nivel nacional. Posteriormente, toma la palabra Patricia Yupanqui Atanacia, dirigente del campamento “El Bosque”, emplazado en la zona baja del macrocampamento, y que es uno de los más antiguos de éste y donde Patricia estuvo desde sus inicios. Su campamento, además es uno de los pocos que solo cuenta con un comité de vivienda, el que lleva el mismo nombre. Para finalizar, toma la palabra Idalia Mosquera Rivera, dirigente afrodescendiente del campamento Génesis II, quien además es vocera de la agrupación “Américas Unidas”.

Cabe recordar que la creación narrativa comenzó a partir de entrevistas y sus respectivas transcripciones, las que posteriormente fueron devueltas a sus creadoras para la revisión y construcción del texto final. Elizabeth, Patricia e Idalia, han decidido usar sus nombres reales para compartir generosamente sus testimonios, recuerdos y subversiones.

Elizabeth Andrade Huaringa*. Campamento “Nuevo Amanecer Latino”, macrocampamento “Los Arenales”

Mi nombre es Elizabeth Andrade Huaringa. Me defino como mujer apasionada, caliente, efervescente. Soy vocera del Macrocampamento Los Arenales. Nací en Perú pero desde el año 2015 vivo en el Campamento “Nuevo Amanecer Latino”, del que también soy dirigente. Intenté ejercer mi carrera de educadora de párvulos, pero se ha dado difícil. Tengo una hija, la Kim, de quien estoy muy orgullosa; admiro lo que hace. No se lo digo mucho eso sí, porque es muy brillante, las dos somos brillantes.

Me vine a este campamento escapando de la violencia machista. Venía con miedo. Entré como dirigente para defenderme de mis vecinxs, yo decía: ¡ay, Dios! estoy metida entre los delincuentes, que no me vayan a robar. Todas esas ideas que se apropian de una. Me hice dirigente para defenderme a mí misma. Ni siquiera tenía idea de qué era esto, pero después de algunos años, siento que estoy viviendo la mejor etapa de mi vida y estoy feliz, con otra conciencia. Actualmente estamos construyendo un proceso de radicación que me llena de emoción y adrenalina y quisiera compartir nuestras luchas.

El 2018, nos visitó una relatora especial de la ONU sobre Vivienda Adecuada. Nosotras hablamos y mostramos todo, fuimos a las casas, le hicimos conocer todo el macrocampamento. Ella quedó muy impactada y dio a conocer la precariedad y desigualdad vivida en los campamentos de Antofagasta. Nosotras ya decíamos: “queremos salir adelante, queremos sustentarnos, queremos que nuestros hijxs estén bien cuidados”. Nos fuimos haciendo cada vez más conocidxs, y con eso, también fuimos recibiendo mayor apoyo y beneficios. Lo que nos aportó y desafió a la vez.

No nos dimos cuenta y ya teníamos un proyecto de cooperativa en el campamento financiado por FOSIS (Fondo de Solidaridad e Inversión Social). En un par de semanas teníamos fondos para montar una cooperativa de pan, ¡fue una locura! Durante un mes y medio intensivo, desde las siete de la mañana hasta las nueve y media de la noche, en 6 días seguidos, recibimos unas clases de cooperativismo por una universidad local aliada con FOSIS ¡y enfrentamos así ese tremendo desafío!

La cooperativa empezó con 12 personas y siendo 11 mujeres, elegimos a un hombre como gerente. ¡Ahí ya el patriarcado a mil por hora! Pero son aprendizajes más que todo. Hemos tenido problemas en el camino, pero ahí está la cooperativa, se tiene que reestructurar; ¡las maquinas están y las ganas también! por el respeto y el cariño que se tiene al macrocampamento. Porque ese proyecto es del macrocampamento, para el macrocampamento y desde el macrocampamento.

* Premio Nacional de Derechos Humanos, 2022

Cuando nos dieron la idea en nuestra agrupación “Rompiendo Barreras” de hacer un estudio de suelo como base para la radicación, a través del proyecto SDI o “Conoce tu ciudad”, hemos dicho: “ah ya, bacán” pero una cosa es recibir y otra cosa es ver el efecto que tiene. El 2018 nos adjudicamos este proyecto, en el primer año que se abrían las postulaciones para Latinoamérica. Este fondo es un fondo africano gestionado por pobladores. Yo pienso que el SDI removió todo el macrocampamento en general, se han desarrollado más liderazgos, que eso es muy bueno para nosotras pero a la vez ser portavoz es agotador. No ha sido fácil, ha sido muy duro. Ha habido difamación en el camino, nos han acusado de que el proyecto es falso, que nos robamos la plata, que engañamos al campamento, eso ha sido muy triste porque quebró algunas relaciones, nos trataron de estafadores, pusieron a dirigentas en nuestra contra, pero nos levantamos. Entonces yo he comenzado a cambiar verbos, de decir: “nos están humillando, aplastando como personas”, a decir: “nos están precarizando y nos vuelven vulnerables, por el simple hecho de ser residentes de campamentos”. Ahí está como cambia el lenguaje ¿no?. Ahora ya empiezo hablar no de forma vertical, sino de forma horizontal; de tú a tú con las autoridades. Bueno, puede ser el gobernador, por ejemplo, y no me da ningún miedo, no me tengo por qué sentir mucho menos que él por el simple hecho de que el sea el gobernador y yo sea la dirigenta social de un campamento. La diferencia, entre comillas, es que él se gana todos los millones que yo debería de ganar, porque yo hago más pega que él, y él está sentado en un sillón simplemente firmando.

Entonces, en eso estamos con lxs vecinxs: ¡somos capaces de organizar, de dirigir y de decidir por nuestra vida, por nuestra tierra, por el espacio que queremos ocupar en este proceso de radicación! Es decir, quitarnos el asistencialismo, y empezar a mirar de otra manera como se dice... ¡tomar la cintura de nuestras vidas!

Como macrocampamento, también participamos de la organización de Pobladorxs, Vivienda Digna, pero yo les digo: “yo soy política pero no soy política partidaria, ¡no me interesa pertenecer a ningún partido político, porque no me interesa, no es mi estilo! Podemos hacer política, pero de otra forma, más social, más justa”. Yo no quiero gobernar a nadie, yo quiero solamente hacer una vida más homogénea.

De otras partes me han pedido asumir cargos políticos y siempre respondo lo mismo: “No me interesa la política, la gubernamental menos”. Porque puedo ganar votos, sí, de repente, capaz gane, por todo lo que me conocen. Porque yo sé que a las personas les gusta mi discurso. A veces, yo miro a más de una persona cuando termino de hablar y se me acercan y están emocionados con lo que digo yo, y me digo: “qué habré dicho, qué tanto habré dicho que los siento tan emocionados cuando se me acercan”. ¡Causa-efecto!, yo sé que mi discurso gusta, ¡pero es que mi discurso es la vida misma!. Ahora mezclo tecnicismos y todas esas cuestiones, como que

se va mejorando lo aprendido, armo un lenguaje más teórico, bueno, práctico. Pero hablo más desde el corazón.

Siempre me invitan a distintos lugares. El mismo 2018 me invitó un grupo del movimiento feminista a un encuentro en el que hablaron de desarrollo sindical y cooperativista. Allí conocí a Silvia Federici y me quedó una frase de ella mientras la escuchábamos: “tu vida es democracia, tu casa es democracia, tu sociedad es democracia, ¡para qué mierda votan por ellos! si ustedes ya son una democracia andando”. Y yo me quedaba: ¡oooh sí, tiene razón! O cuando compañeras en un encuentro en Valparaíso decían: “hilando delgado, hilando despacito para poder hacer un gran telar de una comunidad; pues el proceso de organización no puede morir nunca, porque eso viene de nuestra tierra y de nuestra vida. Lo colectivo no se puede desbaratar, porque lo colectivo está siempre”. Es decir, sentir el trabajo colectivo con la vida misma a través de círculo de amigas con quienes nos estamos mirando de manera horizontal para ayudarnos, llenándonos de esa energía, para poder decir: “sí, nos está pasando algo que nos hace sentir mal, pero que no estoy sola, hay alguien más para ayudarme”. Esas fueron experiencias ¡bastante fuertes! en ese grupo... terminaron con un abrace en el cuerpo de cadera a cadera. Donde el cuerpo se comenzaba a mover en onda; de un lado al otro, pero tú sigues abrazada y sosteniéndote. Entonces, cuando tú terminas esa experiencia, sientes que el centro de la vida está acá po’, en nosotros, que es nuestro ser, que es nuestro útero, que es lo que sea, el ser mujer. Pero que estamos unidas y entrelazadas para poder construir algo.

Ahora, el problema de la horizontalidad, creo yo, y de los que caminan en ese proceso, es que también son demasiado conformistas, y se los he dicho a todxs, me lo digo a mi misma, también. Ya, si yo hago mis prácticas horizontales, yo vivo bien, feliz y estoy llorando porque el otro es aplastado, porque es precarizado, porque es vulnerabilizado, ¡hueón dejemos de llorar para decir: “ya chiquillxs (golpe de palmas) despabilen, te están explotando. Es como la parábola del parajito que está encerrado: ¡quiero ser libre, quiero ser libre, quiero ser libre!, lo decía un este Mahometano de *taichi taijín zínzín*, no se cómo se llama, y éste le abre la puerta: “salga, sea libre”. Y pasaron tres días y él seguía con la puerta abierta en la cárcel. ¡Oye cómo que queríais ser libre! “Quería ser libre, quería ser libre, quería ser libre”. Y qué hizo el monje, le volvió a cerrar la puerta y el pajarito nunca más gritó que quería ser libre. Y eso es lo que no debemos hacer. Porque tampoco el monje le dijo: “tú sabes lo que es la libertad, tú sabes cómo se puede volar, ven, te apaño, volemós juntos, aprende, de a poquito, ven sal de ahí, has estado toda tu vida ahí, no tengas miedo de salir, yo te voy a apañar”. No, él le cerró la puerta. Entonces lo que tenemos que hacer nosotrxs es abrírnos las puertas. Sacarnos los estigmas, porque en el macrocampamento, tenemos dos estigmas por el simple hecho de ser migrantes y vivir allí. Tenemos que quitarnos de la

cabeza que Chile no es nuestro país, eso es como lo principal, pues si pensamos que no es nuestro terreno, por qué vamos a luchar por ello, sino es nuestra casa...

O esto de que “nos van a sacar de la pobreza” cuando quien se saca de la pobreza es uno mismo el día que te liberes de esa pobreza po’. Eres un alma empobrecida ¡porque no aprendes!, pero no eres un alma empobrecida porque no tienes los recursos necesarios para salir adelante. Como nos dijo Ernesto, el secretario de la vivienda del Habitar Popular: “antes de construir la casa hay que construir la vida, y el profesional que quiera construir la vida, tiene que construir la belleza que el poblador quiera, de la mano del poblador, no mirándolo como el pobrecito, sino mirándolo como el compañero, y juntos construir una belleza. No endeudarnos, no consumir más de lo que se tiene, ¡porque eso sería contribuir con el neoliberalismo y a ser esclavos de las deudas, porque somos esclavos de las deudas porque nos enseñan a consumir!

Entonces, no sé, yo creo que en este camino me he vuelto sumamente mujer y me defiende más: ¡a ver, sus posiciones machistas no me gustan, usted está hablando así, así, así, así, y usted no está respetando a las mujeres!

Por eso, es que tengo la brillante idea, ojalá funcione, de trabajar más adelante con puras mujeres en el proyecto de la panadería. Por qué puras mujeres, porque todas nosotras estamos vulnerables en diferentes situaciones. Entonces ese dolor se ve reflejado por su misma vida y por su misma historia. Pero si nosotras pudiésemos separar el dolor de la fortaleza... yo he aprendido que mis penas internas, que mis dolores internos, no me hagan dura, me hagan fuerte. Porque no puedo dejar de ser sensible. No me puedo dejar de emocionar. Entonces, considero que soy sensible y humanitaria. No sé si solidaria, pero... sí comprometida hasta los huesos con eso. Entonces, llega el momento en que una tiene que hablar con energía, como también llega el momento de agarrar de las manos a mis compañeras y darle un abrazo. Las molesto y les digo: “me estoy enamorando de todas ustedes”. Porque mientras más descubro a la mujer, más me siento identificada conmigo misma. Y me nace un sentimiento, así como... de ternura.

¡Tenemos el alma guerrera, de todas! [golpea mesa]. Porque creo que es eso, somos almas guerreras, somos mujeres fuertes, lindas y hermosas. No muchas, y me incluyo, hemos tenido esa oportunidad de poderlo descubrir a tiempo ¡Vamos a convertir, a Los Arenales en un barrio intercultural, un pedazo de América Latina, y eso es, en lo que se va a convertir, estoy segura que se va a lograr!

Patricia Yupanqui Atanacia. Campamento “El Bosque”, macrocampamento “Los Arenales”

Mi nombre es Patricia Yupanqui Atanacia, soy dirigente del “Campamento el Bosque” de la parte baja del macrocampamento. Mi historia, no parte aquí solo en “Los Arenales”, hay un antes, bien antes, que lo llevo conmigo y que también forma parte de este relato y así empieza...

Cuando tenía 16 años en Perú, empecé a pololear, era muy niña y no le había contado a mi familia. Entonces, justo un día mi papá nos encontró conversando en la esquina de la casa y al decirle que era mi novio, y él al saber de su buena posición, decide casarnos como a los 6 meses después. De esa relación tuve un hijito pero nuestra relación fue empeorando. Él me empezó a maltratar, era muy celoso. Yo siempre me tragaba los problemas y no le contaba a mi familia. Yo decía: “por qué tengo que contarles mis problemas, van a sufrir no más y yo voy a seguir con él” hasta que un día estallé y dije: ¡basta! y me separé. Así llegué a Chile en 1999.

¿Pero... cuándo llegué al campamento? Llegué el 2014, porque ya no podía más con el arriendo, el agua y la luz era ¡demasiado!, sólo en eso se nos iba todo el sueldo.

Un día escuché lo de “las tomas”. Es que la gente hablaba cuando uno va a la feria, te dicen: “se están tomando unos terrenos” entonces yo digo: “¿dónde?”. Y hay una amiga conocida que me dice: “arriba, yo también voy a agarrar un pedazo, hay una que está encargada y está repartiendo” entonces fuimos, pero no, decían que no, que ya no había, que estaba lleno; bueno dije yo. Pasaron como uno o dos meses y en la feria de las pulgas, también lo mismo, una señora colombiana que estaba comprando una bebida con una empanada, le dice a la señora de la tienda: ¡oye vamos, porque hoy a las 4 van a hacer otra toma allá en “Los Arenales”, del Registro Civil para arriba! y yo le digo: “¿Cómo dice señora, que va a haber una toma? –Claro, igual como lo han hecho acá arriba, allá también van a agarrar porque hay terrenos por allá– y yo dije: ¿y usted a qué hora va a ir? ¿puedo ir con usted? y me dice: ¡sí, a las 3 vamos a ir para allá!, ¡ya, le dije yo, entonces a las 3 bajo para ir juntas”. Y bajé po’, y nos vinimos juntas. Y este terreno de acá era pero... un cerro, un vertedero.

Una de las mujeres que estaba allí, dijo: ¡vamos a juntarnos todas para tomarnos el terreno! Y empezamos a hacer una fila para inscribirnos. Hasta que en una de esas me piden mi carnet y me inscribo, y dije: ¡por fin me anoté! (ríe). De ahí, todos los días veníamos casi todo el día, “parábamos” medidas aquí, para ver qué hacer ¡y a pleno sol!. Quemaba tanto el sol, me acuerdo, que agarramos unos quitasoles viejos que estaban botados por allá, porque este era un vertedero, lo poníamos así y estábamos sentadas esperando qué hacer.

Un día llegó la gobernadora, ella estaba embarazada. Llegó junto a carabineros y dijeron que aquí no van a tomar nada. Y ella se puso igual “chora”, dijo: ¡cómo se les ocurre (voz de enojo) si ustedes siguen así los vamos a llevar presos! y una de las mujeres no tuvo miedo y dijo: ¡que no me van a llevar na’, yo soy chilena! Y se fueron. ¡ya chiquillas ¿seguimos?, ¡Seguimos! y ¡san!

Cuando contratamos máquinas para empezar a emparejar, vinieron nuevamente los carabineros, porque la gente de afuera, de la población del al lado, llamaban siempre a la policía. Y dijeron que si seguíamos así, nos iban a quitar la máquina. Entonces ya nadie quería venir con maquina acá y no nos quedó otra que trabajar con las manos; tirar pala, cargar roca, tirar carretillas para tirar las rocas, entre grupos de 8 o 10 personas... porque esto era así un cerrito, un barranco y ¡un pozo así, hondo, hondo! era así, horrible.

Mientras trabajábamos se fueron dando ¡milagros! Por ejemplo, cuando mi María José tuvo 5 años yo quería tener otra guaguüta y traté de embarazarme y nunca salí embarazada. Y de ahí fui al médico y me dijeron que no podía ser mamá. Entonces yo aquí tranquila, tirando rocas y palas, hasta que un día me empecé a sentir mal, algo así como en febrero, por ahí... ¡y estaba embarazada!, ella me vino así de milagro, sin esperarla. En ese tiempo tenía problemas con mi pareja, por eso también me vine aquí y yo le dije: ¡voy a salir adelante con mis hijas. Porque los hijos no son obstáculos para retener a un hombre o a una mujer! y me dijo: “dame otra oportunidad, que va a ser diferente” y al menos yo le dije, que a lo mejor iba a ser diferente, y le di otra oportunidad. Mientras no me falte el respeto, no me moleste y coopere con mis hijas, yo no tengo problema y no me pienso amargar la vida.

Belén nació el 2015. Ella es muy querida (ríe). Le llaman acá “la presidenta chica”. Cuando cumple añitos, ¡uy!, vienen a verla y le traen regalos. Dicen que ella es muy sacrificada, o sea, que yo la he sacrificado mucho: ¡a pleno sol a plena lluvia!, que esa niñita ha andado pa’ todos lados, es muy regalona del campamento. Por ese lado yo igual me siento agradecida y sé que los vecinos igual me estiman porque demuestran el cariño que tienen a través de ella.

¿Cómo salí dirigente? Uno de los primeros dirigentes, no le gustaba a la gente y le dijeron que salga. Yo me acuerdo de que, en ese entonces, para formar la personalidad jurídica de 2 meses, la mayoría no tenía el carné, no tenían la definitiva, entonces para entrar a la directiva tenías que tener la definitiva. Yo me acuerdo que faltaba un persona para formar el grupo del comité ¡y no había! y decían ¡Cómo! y justo me ven a mí y me dicen: ¡pero señora Paty si usted tienen la definitiva, por qué no apoya al comité! y yo dije: “yo no quiero ningún cargo” —¿pero quién más lo va a hacer? Usted tiene que ser, que esto y que lo otro— y así, es que me fui quedando en la directiva, yo entré primero como vicepresidenta de apoyo al

comité. Luego en el 2015, hicimos elecciones y me eligieron como presidenta. Yo no me lo esperaba, me quedé sorprendida, alegre y a la vez asustada, porque cómo lo iba a hacer (ríe). Ha sido difícil, a veces mi marido me decía: ¡decídetel! ¿tu gente o tu familia? y yo decía: ¡yo me quedo con mi gente, con mis hijas, no les estoy haciendo mal, ni nada, estoy luchando por ellas también!

En otro momento difícil, hubo un mal entendido y quise salirme de la directiva. También estaba enojada, cansada, necesitaba un poco más de tiempo para mí y necesitaba trabajar para ayudar a mi familia. Entonces les dije: “yo no puedo seguir más acá, que esto quita tiempo y además tengo unos gastos personales”. Y la mayoría de la comunidad dijo: “no, señora Paty no se salga, nosotros le vamos a dar una cuota de tanto” y yo dije: ¡no, mucho!, Ya me dijeron: “nosotros le vamos a dar esto, y ahí vea usted para las cosas que tiene que hacer; fotocopias, reunión, pasajes, etc.” y de mutuo acuerdo se hizo.

Un día de este año, de casualidad me encontré con el nuevo intendente. Venía con la prensa creo y carabineros. Lo saludamos con otro dirigente y yo le digo: ¿usted es el nuevo intendente? y me dijo: ¡sí!, yo le digo: “ah, qué bueno que estén por acá, porque ya desde que llegó el nuevo gobierno no se hace ninguna reunión y no sabemos ¿qué pasó con el “Plan de Superación de Campamentos”? me dijo: “no, si en eso estamos, todavía analizando; estamos viendo todo esto, acomodándonos para más adelante celebrar una reunión. Ahorita estamos viendo... como hay tantas cosas que están pasando en el campamento: balaceras, delincuencia, estamos tratando de que ustedes vivan cómodos y que no vuelva a pasar esto”. ¡ah, gracias le dije yo!

Creo que a las autoridades le llamamos la atención. Nosotros hemos logrado varias cosas juntos, nos adjudicamos un proyecto internacional (SDI-Estudio de suelo), lo hemos hecho juntos, creo que en otras partes están más individualizados, cada quien por su parte, en cambio nosotros estamos unidos, como dicen: “la unión hace la fuerza”. Solos no podríamos hacer nada. Tenemos una agrupación que se llama “Rompiendo Barreras”, no participan todos los comités, pero somos varios. Nos comunicamos entre dirigentes y nos apoyamos, como que nos damos fuerza entre todos.

Aquí somos “El bosque de Los Arenales”, nos hemos mantenido firmes en un sólo comité, nuestras calles llevan un nombre por país, porque como acá somos de diferentes nacionalidades, decidimos ponerle: Colombia, Perú, Bolivia y Chile, sólo nos faltó Ecuador, porque después también llegaron un poquito de ecuatorianas, pero tenemos una calle que se llama “Naciones Unidas”. Nos gustaría radicarnos aquí, si hay que derrumbar lo hecho, ¡pues se hace!, algo del material quedará ¡y a empezar de nuevo!

Idalia Mosquera Rivera, vocera campamento “Génesis II”

Siempre me ha latido escribir, hacer algo con las experiencias que una trae cuando migra, los cambios de vida a los que una se enfrenta, mostrar a otras personas, aquellas realidades que a veces no quieren ver y ¡no quieren ver! Mi nombre es Idalia Mosquera, soy dirigente del Campamento Génesis II, lugar donde llegué el año 2014. Un año antes, llegué sola desde Colombia, dejando a mi hija chica de 6 meses al cuidado de una hermana. En ese tiempo decían que en Chile había billetes tirados por las esquinas (risas). Así, de a poco se va armando mi historia, quizá también la historia de otras mujeres morenas, madres, que como yo hemos venido a otro país para cambiar nuestro futuro.

En una conversación por ahí, escuché lo de “las tomas”, hablaban de conseguir un terrenito para irse a vivir allí. Yo me paré y les dije que me invitaran y ellos bien, buena onda, pero pensando en el doble sentido me dijeron: “sí, claro, nosotros le damos pa’ que se construya en medio de los dos una piecita... porque más terrenos no hay”. Me arriesgué y vine con ellos para ver de qué se trataba, pero al llegar a “la toma” yo fui a hablar con la propia señora que estaba organizando. Y la señora, lo primero que me dice, es: ¡no señora, aquí no, porque es que las negras acá son más calientes. Sí, son calientes, y a mí una me quitó el marido, y no vienen sino a eso” Y yo dije: “no señora, pero resulta que yo vengo con mi niña chica, a mí no me interesa ninguna cuestión de marido, ni mucho menos, yo lo que necesito es venir con mi hija ¡y no quiero vivir al medio de dos hombres!, porque usted me entenderá tengo una niña chiquitita”. Entonces la señora como que captó, y me dijo: “bueno súbanse allá a ese cerro”.

Me tocó subir a un cerro como así de alto, usted lo ve desde abajo y es un basural. Bueno yo lo pensé, pero dije: ¡no pos, con la necesidad uno no está viendo ni lo malo, ni lo feo, sino la posición en que tú te puedes mejorar”. Y de verdad le empezamos a limpiar, le sacamos mucha basura y un señor que iba y limpiaba me ayudaba a clavar palos. Me demoré en realidad como unos... seis meses. De a poco a poco hice una pieza y después de la pieza fui avanzando.

Yo trabajaba cuidando al papá de una señora, y como soy auxiliar de enfermería, entonces le iba a cuidar al papá después de las 11 hasta las 7 de la noche. Llegaba a donde ella a las 9 de la mañana para lavar, planchar y barrer el patio y luego de ahí terminaba, me organizaba y me ponía mi uniforme para cuidarle al papá hasta las 7 de la noche. Después de las 7, tenía un turno en la Clínica de Antofagasta, entraba a las 8, hasta las 7:30 de la mañana. Ahí mientras que terminaba, dormía un ratito y en el espacio que me quedaba me echaba un baño. Tenía mi desayuno, mi almuerzo y mi cena. Nosotras estamos muy acostumbradas a trabajar rápido, ¡a que nos sobre el tiempo y no vivir sobre el tiempo! pero en realidad, apenas podía descansar.

Entonces todo lo que he vivido para mí ha sido una odisea, diría yo, pero me sirvió mucho porque con esas vivencias fui avanzado y avanzando. Luego de un tiempo en el campamento, dejando la nevera que me regaló la señora con la que trabajaba, llena de alimentos, dije: “me voy a Colombia, ya tengo aquí alimentos por lo menos pa’ seis meses y me voy a traer a mi niña”.

Después de un tiempo, empecé a empoderarme más en la comunidad, ¡empecé a hablar! y así es que me fui haciendo un espacio como dirigente. Las problemáticas más complejas que se nos han presentado, es poner en acuerdo la comunidad, o sea de que busquemos el bien común, todos por igual. Por ejemplo, la solución al agua, la buscamos, y bueno yo fui la primera que excavé, tomándome el riesgo de enfrentarme con las autoridades pues nos han dicho que no se debe, que no se puede, pero a la vez de que tú tienes sed, tienes que buscar agua, ¡más todavía si tienes un niño con sed! Yo sé que a nosotros nadie nos envió a subirnos acá arriba, pero abajo, la necesidad es grande: vives hacinado, los arriendos son tan caros, y a pesar de ser caros, igual son reducidos los espacios, donde no puedes tener ni a tu familia, ni una visita. Yo lo viví, cuando venía alguna amiga a visitarme, tenía que pagar 5 mil pesos para ocupar el baño de la pensión. Han sido experiencias que yo nunca las había vivido en mi país ni en otro lado, pero aquí viví eso de pagar por todo.

Se nos ha dicho que somos zona de riesgo, pero estamos sirviendo hasta de barrera de contención en caso de alguna catástrofe natural. Nos dicen que este sector es peligroso, pero si te fijas aquí justo al lado de hecho, están haciendo estos apartamentos de viviendas sociales. Entonces si esto es riesgoso, por qué hacer esos apartamentos ahí mismo ¿en qué se basan para decir que estamos en zona de riesgo, mientras que los de abajo no lo están?

Por eso, nuestros retos comunes son luchar por una vivienda digna, por tener un espacio, por tener... una acogida, digamos para que se acabe la estigmatización, para que se acabe toda la discriminación que hay hacia muchos de nosotros los migrantes, las migrantes. Las personas, hablan sin saber cómo se vive aquí o sin colocarse en los zapatos de los demás. Nosotras estamos aquí ocupando un espacio que de verdad no es de nosotras, sin embargo, estamos tratando de mejorar esos espacios; tratamos de agradar, ¡de enamorar! a la ciudadanía, al pueblo a la sociedad civil. Que nos miren ¡que somos iguales!, y que nosotras lo único que queremos es mejorar nuestras vidas. Porque eso es lo que nos hizo venir a Chile.

A veces, nos dicen que hemos venido a hacer maldades, y puede ser que algunas sí, la maldad no es otra cosa que las tristezas que va recogiendo el corazón y que lo van endureciendo. Entonces, no es maldad, sino que son las situaciones que le han pasado, la necesidad lleva a hacer cosas que no pensamos que podríamos hacer.

En el campamento, buscamos soluciones para llegar al Gobierno que esté de turno. Hemos charlado mucho para tener proyectos, pero ¡nosotras queremos hablar claro, donde se nos escuche y podamos buscar soluciones, a la par! Estamos dispuestas a colaborar, ¡a aportar, nosotras no queremos que nos regalen, no! ¡hay que hacer las casas, bueno, hay que aportar dinero, bueno! Y nos estamos organizado para ese momento, estamos realizando una cooperativa de fondos para ir reuniendo dinero, para que cuando se llegue la hora de: “bueno vamos a buscar una solución, ¿qué van a aportar ustedes?” ¡nosotras tener igualmente respuesta a lo que ellos nos ofrecen!

En este momento las 200 familias estamos aportando, no es mucho, pero estamos aportando de a poco para poder ir teniendo ese egreso y ¡mostrar lo que tenemos, mostrar lo que se ha hecho! porque tenemos también propuestas. Por ejemplo, si tocara que construir sabemos que tenemos maestros de construcción, tenemos ingenieros... y que ellos nos pueden construir nuestras casas, ¡y lo hacemos en conjunto, así se va a dar más rápido!

Igualmente, estamos agrupados en una Corporación que es “Américas Unidas”, somos 32 campamentos, 580 familias, 5.800 personas. La presidenta es la Jacqueline Fey, y yo soy la vicepresidenta. Nos han apoyado “Techo” y “los Jesuitas”. Me uní a “Américas Unidas” para darle más color... han hecho sus buenas labores, pero, hay que ir ayudando también a movilizarse, buscar algo, ¡hay mujeres, podemos buscar soluciones! Ahora estoy viendo que se postuló a un proyecto y que hay terceras personas trabajando; abogados, arquitectos ¡de todo! Sí, que trabajen, está bien, pero también ¡que trabajemos! Que nosotras nos capacitemos igual y podamos gestionar la labor. No que siempre estemos ahí esperando que vengan terceros a hacernos la pega, y ahí quedamos nosotras. Hacen la pega, se van y tú te quedas sin ningún conocimiento. Hace poco les dije: ¡hay que empezar a tener carácter, fuerza, disposición, ¿por qué?, porque ahí es donde usted empieza a empoderarse, a sacar la gente, ¡a ver las personas! ¡hay que ir para saber por qué no quieren salir, por qué no quieren trabajar! ¡y si no quieren trabajar, vamos a preguntar el por qué, la razón, y buscar otra manera de motivar! Si ya entramos al tema de que esas personas no quieren, ah bueno, entonces ya lo sabemos.

Nosotras armamos un grupo folclórico pensando en cambiar... quitar la estigmatización que se tiene hacia nosotras. Aquí las personas te hacen sentir diferente. Yo me he sentido varias veces fuera de lugar, cuestionada. Por ejemplo, mi hija tiene 7 años y es rubia de pelo liso y cada vez que salgo a la calle alguien nos mira raro y no ha faltado quien se acerca para preguntar si soy la persona que la cuida. Yo soy negra de pelo chota y mi hija rubia blanca pelo liso, ¿eso nos hace tan diferentes? ¡A caso que una negra no puede parir un blanco!

Nuestras raíces son un orgullo, nadie te la puede quitar. Las comunidades afrodescendientes hemos cargado por mucho tiempo maltratos y sufrimientos, ¡pero somos sobrevivientes! y a partir de esos sufrimientos encontramos la alegría. A partir del maltrato hoy en día somos mujeres berracas y ¡no, nos paramos ante nada!

Hemos llegado a Chile, y nunca pensé que sería una mujer que pudiera construir una casa, una pared, un alcantarillado y bloques, yo misma, ahí hay una sabiduría. Nuestras raíces no dejan de crecer y florecer, nunca se va a terminar. Vienen con fuerza, energía y potencial de quienes ya no están con nosotras.

Entonces pensaba: “voy a empezar a organizar algo... ¿cómo puedo aportar igualmente, al pueblo chileno?” y dije: ¡con la cultura!, porque si yo salgo con la cultura voy a alegrar, voy a hermostrar el rostro, voy a hacer que las personas que vayan sean felices, porque la música es algo que se lleva en la sangre, que cuando tú escuchas empieza a motivarte y te hace sentir algo. ¡Más aún con niños! Porque lo más lindo que nosotros tenemos es la niñez, la que es muy, muy importante en la vida de cada ser humano. Cada quince días hacemos un ensayo y nos invitan a muchos eventos, ¡nos hemos dado a conocer mucho! Caminando, caminando, descubrí, postulé y me adjudiqué un proyecto, y con ese pude ir a otros campamentos y sacar más grupos, ¡hicimos un intercambio cultural muy bonito, hubo un evento que lo realizamos aquí en el campamento y que salió maravilloso!

Siento que Dios me da mucha fuerza, y me sigue alimentando mi ser, lo mío es trabajar con muchos niños, con muchas niñas, que esto crezca, porque si cambiamos la perspectiva de los niños, los niños hacen que los adultos cambien la manera de pensar. Actualmente estamos encaminando este sueño para conseguirlo.

Los niños, las niñas hacen que cambie la cultura y nosotras queremos que eso ocurra, que no se diga más: ¡ah el migrante llegó como a invadir terreno y como que llegó a quitarnos el migrante a nosotros! ¡No!, porque nosotras no hemos venido a quitar; no venimos a invadir, nosotras venimos a querer compartir.

¡Nos hemos instalado en espacios que antes eran espacios muertos; espacios que hoy en día son espacios que viven! ¡Espacios que dan color, que dan alegría, que invitan a las mismas comunidades, a la sociedad civil, a que vengan a compartir lo colorido, lo hermoso, lo alegre, que se vive acá arriba, en algo que no existía para la ciudad en general! ¡No existían los cerros, estaban muertos, pero como migrantes los revivimos! Ahora ves, árboles, plantas, casas coloridas, diferentes personas, ¡aquí tiene diversidad!, porque yo digo: “en el árbol de Jehová, se dan de todas las frutas, ¡grandes, pequeñas, blandas, duras, maduras, verdes, diferentes texturas!; y así somos como seres humanos, no hay nadie parejo. Es decir, diferentes

pensamientos, diferentes acciones; acciones que se van entrelazando con otras, y así”.

Me imagino los barrios y la ciudad de Antofagasta ¡colocándole más color, que es como más alegría; en tonalidades de colorido! ¿sí? Que al levantarnos y al pasar se diga “el buenos días, buenas tardes, buenas noches”; que si el vecino necesitó una ayuda, no esperemos que el vecino la pida, sino que se la demos. Yo creo que la vida es eso, el compartir, el recibir, eso es lo que nos hace cada día, porque a veces nos volvemos ¡muy, muy ajenos!; de que queremos ser nosotros no má’ y no nos importa la vida de los demás. ¡No somos los únicos que vivimos, los únicos que sufrimos! Entonces siento yo que no es así, que la vida es de compartir, de vivir, de ser feliz, la vida es colorida.

Es por eso que a Antofagasta le cambiaría las tristezas. Llenaría de alegría esos vacíos que están ahí... eeh allá bien escondidos. Invitaría mucho a las personas a relajarse, a desahogarse, a salir a la calle, a reír, a poder saludar, a poder contar esas cosas que tienes ahí y que te obstruyen. ¡A desahogarte en general, poder contar tus penas y compartir las alegrías! ¡Juntarnos con otras mujeres! porque Antofagasta, tiene muchas mujeres potentes en los campamentos, unidas creo que ¡seríamos una fuerza mayor! Elizabeth por ejemplo, en “Los Arenales”, la veo que ella ha hecho cosas muy potentes... la fuerza que ella tiene para salir, para buscar, para mostrar a la luz. Igual doña Jacqueline de “Américas Unidas”, ella tiene su manera de trabajar y ha demostrado igualmente que tiene fortalezas, que se puede. Entonces mire, vamos viendo la fuerza de mujeres que si quieren van logrando objetivos, lo importante es no dejarnos llevar por la rivalidad, eso termina siempre separándonos.

Los testimonios compartidos por Elizabeth, Patricia e Idalia, así como aquellos de otras mujeres migrantes sudamericanas que viven en campamentos, sugieren procesos de desplazamiento forzado relacionados con violencias neocoloniales, expansión capitalista, racialización y patriarcado colonial (Cumes, 2007). No obstante, sus narrativas desde distintas perspectivas nos interpelan a cuestionar el *status quo* y a reconocer y respetar otras formas de gestión de la vida y el espacio en tanto otras maneras de habitar. Desde distintos lugares, luchan por una ciudad donde sea posible vivir y la imaginan más justa, alegre, intercultural y libre de racismo, demandas que como habitante de la ciudad de Antofagasta también comparto.

Capítulo 3

Línea de vida habitada/deshabitada. Memorias corporalizadas del habitar en campamentos

Este apartado de relatos emergentes sistematiza las memorias corporalizadas surgidas a partir de la herramienta metodológica “Línea de vida habitada/deshabitada”. Esta línea espacio/temporal no es tanto una línea, sino vivencias entrecruzadas que van y vienen y que nos ayudan a pensar en la multiplicidad de voces y corpolugaridades del macrocampamento “Los Arenales”. De esta manera, no se persigue un relato estrictamente cronológico, asociado a memorias de grupos claves, sino más bien reúne vivencias que van conformando un relato colectivo, pero texturizado. Esta, a su vez, se construye en la tensión de habitar y deshabitar lugares —a propósito de entre lugares construidos en las memorias corporales— y que permiten reconectar con otros lugares y a la vez visualizar lugares de subversión o corpolugarizaciones. Los relatos se agrupan en “Arenales bajos” y “Arenales altos” en función de su ubicación geográfica dentro del macrocampamento y, a su vez, se aglutinan en cuatro momentos: a) Antes de los Arenales; b) Pies en los Arenales; c) Arenales movedizos; d) Arenales en resistencias.

Las memorias corporales, serán acompañadas de tres ilustraciones (figura 2, 3 y 5) realizadas por la artista visual Nele Urbanowicz, quien participó en la sistematización de una sesión del taller de *creación poética*, basada en *Mapas corporales*¹.

¹ Herramienta metodológica desarrollada por la psicóloga social y antropóloga sociocultural, Jimena Silva Segovia

Figura 2: *Hasta que un día...*



Fuente: Ilustración Nele Urbanowicz. Sistematización relatos, taller *Mapas corporales*

Antes de Los Arenales

Fechas	Memorias corporizadas
	Antes de Los Arenales
	Arenales bajos
1999	<p>Yo cuando me vine, en ese tiempo yo estaba pololeando, porque yo allá en Perú era casada muy joven, me casaron, mis padres. Tuve un hijito mayor y esa relación se vino abajo y me separé. Allá me puse a pololear, como 8 meses, y mi familia me hacía la vida imposible... porque no querían a mi pololo. Es que yo empecé a pololear muy niña, y cuando recién tenía 3 días de pololeo con el niño, con el papá de mi hijo, entonces mi papá me encuentra en la esquina de la casa conversando y me dice: “¿Quién es él?” y obvio, yo tenía 16 años y le dije que estaba saliendo con él hace 3 días. Y habló con mi mamá, y no sé po’... en ese tiempo los padres eran como... vieron que él tenía buena posición y me casaron como a los 6 meses. Y de ahí, de esa relación tuve un hijito. Y después, esa relación fue mal porque él me empezó a maltratar, era muy celoso... con tal que yo siempre me tragaba los problemas, no le contaba a mi familia. Yo decía “porque tengo que contarles mis problemas, van a sufrir no más y yo voy a seguir con él” hasta que un día estallé y dije: ¡basta! y me separé.</p>
2002	<p>Es una historia media triste... Yo tenía una pareja que era camionero, vivíamos en Talca (Chile) en esa época, él tenía su familia y sus cosas en Talca, sus negocios, y de ahí lo mandaban a distintas regiones. Y me dice que lo mandaron a Antofagasta para trabajar en una empresa minera y me preguntó si yo quería acompañarlo. Le dije que sí y que me servía para conocer. A la semana... me dice: “sabes, tengo que volver a Talca, pero tú espérame acá”. Pero no me dejó plata para pagar el arriendo de otra semana, para comer, para nada. Y a la otra semana se vencía el arriendo de la pieza. Se fue. Y me dejó acá (...) me tocó dormir 3 noches en la playa, sola. [Se acercó un pescador] y me dice: “no tenga miedo, yo necesito hacerle una pregunta, pero no tenga miedo: ¿por qué está llorando?” –no, por nada dije yo– “no, algo le pasa” me dijo y empezó a conversar conmigo. Y él me dijo: “mire, sin compromisos, sin nada, yo la voy a llevar a una residencial que yo conozco, usted se va a quedar ahí por unos días y después cuando usted pueda, si quiere, me paga, pero yo lo estoy haciendo con ningún interés” (...) Y desde esto, han sido 16 años de amistad. Él es pescador en [Caleta] Coloso, y de vez en cuando, con mi marido vamos para allá y si podemos le</p>

	<p>llevamos un regalito. A mi marido lo conocí cuando arrendaba una pieza, allí nos juntamos y luego arrendamos juntos. En febrero del 2015 nos subieron el arriendo, y a él ya le habían avisado que le iban a cortar la pega, así que estábamos entre la espada y la pared. Y mi marido me dijo: “voy a ir a buscar y tomar un terreno y el que me quiere me sigue”. Recorrió varios terrenos y encontró acá.</p>
2005	<p>Yo viví en Ayacucho en los 90’s, pasábamos hambre, allí violaron, mataron, pensamos que aún no se encuentran todas las personas asesinadas. Eran los tiempos de Alan García (Perú)... Había militares por todos lados, ¡mucho violencia! Tenía que estar en mi país, pobre... teníamos que hacer fila para comprar... Por eso decidimos buscar un nuevo futuro, en otro lugar. (...) Cuando llegué a Antofagasta, solo vi cerros, muy seco todo, al menos para mí pues yo vengo de un lugar verde.</p>
2007	<p>Llegué a Argentina a los 24 años, me vine [a Antofagasta] porque me separé de mi esposo. Estaba un poco decepcionada de la vida.</p> <p>Estuve 3 meses sin salir, sólo trabajo, vendía “pululos” en Maipú con Condell. Pero aún así era más liviano que en Argentina. En Argentina trabajaba en una fábrica textil. Tenía que recoger pantalones, eran 1000 al día. Yo vivía en la misma fábrica.</p>
2010	<p>Un día, un doctor quiso casarse conmigo y me dijo: “vamos a conocer a tu mamá, a tu familia” –porque supuestamente mis jefes eran mis padrinos– ¡Ya le dije yo! “pero mi mamá es de pollera” le dije yo –¿de pollera? ¿es chola? me dijo– Entonces como que yo le dije: ¿Por qué le dices así? ¿Por qué dices que es chola? es una señora de pollera, tienes que decirle que es señora de pollera –igual es chola, me dijo– Entonces cuando me dijo eso, me dije: ¡no!, estoy mal en mi vida, estoy haciendo mal las cosas. Después mi mamá me dijo que le debíamos mucho [dinero] a la gente, y yo misma veía que venían a cobrar, entonces agarré y dije: ¿sabes qué? ¡me voy de aquí; voy a ayudarte mamá! Me agarró la “locura” que tenía que venir aquí y me vine.</p>
2010	<p>“Recuerdo cuando llegué el 2010 a Antofagasta, traía el teléfono de una señora para trabajar, me contrató puertas adentro. Recuerdo las filas en extranjería, desde las tres, cuatro de la mañana para sacar papeles. La gente se venía en la noche de un día para otro”</p>
2011	<p>(...) tuve que dormir 2 meses en la gobernación [Afuera, donde antes se hacían las filas]. Aún lado dormía un</p>

colombiano y al otro un brasileño, al otro día dormía un mexicano. (...) Así se fue dando. Tenía la necesidad de asearme y lavarme y la señora del baño público de la plaza central me dejó asearme, me convidó un poco de jabón que usé para lavar mi ropa interior también. Luego ella me dejó usarlo en la mañana.

Dormía allí en el piso, porque no tenía plata para alquilar y antes se tenía que dormir [allí] para sacar el papel (...) porque también si no tenías papel no podías trabajar.

El papel era solo por 3 meses. Y para esos 3 meses tenías que tener plata. Entonces para no gastar esa plata, había que dormir así. Fue pasando el tiempo. Y un “coleguita” me dice que en el mercado pagan para lavar platos. Voy ahí, y era verdad, me pagaron 5 pesos. (...) ¡No, pues, eres muy ágil... quédate y te voy a dar 10! me dijo. (...) En eso conozco a una niña boliviana, cochabambina y ella dice: “allá hay un cuarto (...) ahí hay un cuarto donde pueden vivir (...) es boliviano también y carpintero. Entonces vamos y nos alquila una pieza, sin ventanas, sin puerta. Y ahí estuve. Y al frente había una parejita viejita y me dicen: “tómese un tecito” y hacíamos sándwich de lechuga y eso era todo.

2013 (...) Para empezar, nunca había salido de por allá (risas) así que... me vine haciendo escala porque el viaje desde allá son 2 días y 2 noches sin parar (en bus) (...) es largo. (...) yo me vine dejando a la más grande con mi mamá. La traje recién cuando tenía como 9 años. (...) Lo poco que yo ganaba allá, acá iba a ganar más haciendo otra cosa. O sea, ganaba el doble y eso, a veces hasta el triple de lo que yo... con lo que yo estudié ganaba allá. Me dio para salir de deudas, porque para venirnos acá... este... prestamos plata (se pidió prestado).

2014 (...) el agua en esa casa me llegaba hasta 120 y era demasiado, ¡demasiado! Me llegaba el agua, más la luz, pero más que todo el agua me llegaba mucho, cuando antes nos llegaba 20 o 30. Y yo reclamaba a la dueña y le decía que esa casa tenía que tener fuga, por las paredes o que se yo. La dueña nunca se preocupó de hacerlo, porque ella no lo pagaba. Así y después el arriendo nos empezó a subir, pagábamos 350. Y de ahí hubo eso de las tomas...y yo fui.

2015 A mí no me gustó la idea de venirnos realmente. Fue mi mamá, ella me decía: “todo empieza de cero, ahí vas a darte cuenta y vas a empezar a valorar” me decía.

2015 [Mi marido se vino solo] Después él me llamó y me dijo que no me iba a dejar en Colombia con la niña, te voy a traer. Y me mandaba dinero (...) Para llegar a Chile, yo demoré como

	15 días, porque me tocó volver a Perú como 2 veces. (¿No te dejaron entrar?) Sí, porque la niña no traía pasaporte. Entonces a los menores no los dejan pasar sin pasaporte a Chile. [Durante el viaje] desierto, desierto, desierto... Allá en Colombia todo es verde, montañas. Fue un poco chocante.
2015	(...) yo era la que no se quería venir porque no me gustaba como hablaban tan mal de los campamentos, que había tanta delincuencia, drogas y yo lo pensaba por mi hija, yo decía: ¡cómo mi hija va a vivir en un lugar que hay tanta delincuencia! Así que él [marido] me decía que ¡nos viniéramos, que nos viniéramos! Y la pensé y me tuve que venir, pero cuando llegué acá era tranquilo.
2015	Cuando yo me separé de él, tuve que sostenerme sola, entonces, quise volver a trabajar en bancos para hacer mi vida antigua. (...) Tenía 43 años cuando yo me separé y entonces fue difícil para mí porque tenía que pensar en mi arriendo, mi comida y tomé la decisión de venirme (A Chile). Estuve trabajando en el consulado de Irlanda, pero igual el sueldo era muy poco muy escasamente me daba para el arriendo y la comida, entonces estaba sobreviviendo y de un día para otro le dije a mi mamá: “mamá me voy a ir” bueno mi mamá me apoyó, mis hermanos y se me presento la oportunidad de venirme y no lo pensé 2 veces. (...) Tomé esta decisión [de venirme], porque ya mi exesposo no tenía trabajo y mis hijos estaban ya a punto de terminar el colegio, se me venía la universidad, entonces dije: ¡yo tengo que ver la forma de cómo ayudarlos! Pienso yo que, no sé... si fue un consuelo o no sé si lo hice bien o mal pero ya lo hice y efectivamente ayudo con la universidad a los hijos.
2016	“Antes de venir al campamento, recuerdo mi casa pequeña, muy incómoda, la de Colombia era grande. Llegué a esa casa, no salía mucho, tenía pocos amigxs... iba al colegio, mi apellido era único en el colegio, me sentía nerviosa, no los conocía a ellxs y ellxs no me conocían a mí”
2016	“Justo tocaron unas lluvias fuertes y vinimos a dejar ropa y a ayudar a unos amigos de la población de abajo. (...) con unos amigos, dijimos vengamos a ayudar (a las tomas). Sí, soy corazón de abuelita, ¡hay muchos niños dijeron! y todo se mojó y yo dije: ¡ah ya vamos!”
	Arenales altos
2000	[Mi primer viaje a los 7 años, dentro de mi país] Cuando llegamos vi a una mujer parada en la puerta y dije: “¡ella es mi abuelita!””, algo me decía que ella era, pero nadie me había dicho que ella era, yo dije: “ella es mi abuelita”, yo me la

	<p>imaginaba igualita a mi... Y entonces qué pasa que yo... quedé muy impactada con mi abuelita, quedé muy emocionada. Pero cuál fue como... el choque que yo tuve, porque mi abuela no hablaba castellano... sino quechua. (...) Entre compatriotas existe mucho... el racismo... eso es muy triste. (...) Yo he sufrido “<i>bullying</i>” en la selva por yo haber vivido en la sierra (...) y te dicen: “ah y usabas polleras” [y en la sierra por vivir en la selva creen que] te pones plumas y todas las cosas y es algo... estúpido que hay personas que piensen así. (...) cuando tuve como 8 años veía a las niñas que se vestían con sus polleritas, con sus sombreritos, y me parecía ¡tan bonito!, y hasta que un día le dije a mi abuelita: “y por qué no me compras una igual”. Y mi abuelita gastó sus ahorros para comprarme una pollera.</p>
2012	<p>“Llegué a Chile el 2012, vivíamos en una pieza chica mi cuñada más seis hijas, yo y el papá de mis hijos. Muchas personas; había conflictos”</p>
2012	<p>Vine supuestamente de vacación, pero yo venía a quedarme. Porque allá en Bolivia prácticamente no me hallaba bien con él (marido) más que todo, porque ahí tenía su otra familia y había puros problemas, (...) Pero cuando me vine acá él estaba 4 meses más antes que yo. Y vine y sufrí mucho, sufrí mucho, dormí en piso, así en la cerámica. Y mis hijos, con los dos chicos me vine, el menor tenía dos años y el otro tenía 10 años (...) Pero después gracias a dios, a los 15 días que llegué, conseguí un trabajo en el Mercado Central y ahí empecé.</p>
2014	<p>“Vivía en Pitivilca, Perú, con mi padre, teníamos mala convivencia. Mi madre estaba en Chile, siempre me invitaba y un día decidí venir, me sentía bien por estar con mamá, vivíamos por acá cerca”</p>
2015	<p>“Sin trabajo fui a las <i>monjitas</i>. Entre paisanas y otras mujeres me enteré de los campamentos, yo no sabía lo que era. No encontrábamos nuevo arriendo, le dije a mi marido: ¡vamos a ver el campamento!, él no quería; “¡no! qué estás loca, cómo vamos a ir a vivir a un campamento (...) no hay agua, no hay luz, no hay nada”. Yo le dije: “qué prefieres, “vivir sin luz, vivir sin agua, o vivir con luz y agua y en una vereda”.</p> <p>[Le dije a mi marido] Mira mi amor cuando yo vivía sola pagaba una casa de tanto... le tengo que mandar a mi mamá, a mi hija para la universidad y le dije, nosotros estamos viviendo solo para darle a otros, entonces pagamos esto de arriendo, agua, luz, locomoción y ¿qué nos queda a nosotros? Es justificable quedarnos nosotros con 5 mil pesos hasta que nos vuelvan a pagar, no estamos haciendo nada y ahí dije yo no</p>

	<p>aguanto más. Luego fui donde una señora que me peinara que vive en una toma, bien cómoda, trabajaba ella desde su casa, ganándose los 15, 20 mil pesos que le cobran a uno por cada peinada de estas, su esposo trabajaba. Miré que tenía televisor, había incomodidad sí, porque tenía que subir el agua de tal parte y hasta yo no sé donde pero “púchica” si uno vino acá con una esperanza, a trabajar no va a hundirse para recibir el sueldo y pagarlo en arriendo... Me vine de allá con ese entusiasmo. Le dije a mi marido: Voy a buscarme un pedazo y le dije a un amigo: llévame a una toma, así llegué”</p>
	<p>“Arrendaba una pieza por acá cerca, no alcanzaba la plata, no hallaba qué hacer, pedía prestado, eso me frustraba y me dije: ¡basta ya! mucho arriendo, gas, comida, no alcanzaba la plata (...) voy a ir a ver qué pasa con un terreno (...) Mi marido no quería”.</p>
2015	<p>Decíamos “pucha mami, como nos vamos a ir para allá, es peligroso, hay hartos bichos” y todo eso. Pero fue la situación la que nos trajo acá. No teníamos para pagar el arriendo. Entonces si no teníamos para pagar ¿Dónde nos íbamos a ir? Entonces mi hermano menor dijo “yo tengo una plata guardada en el banco, la voy a retirar...”</p>
2015	<p>Nosotros vivimos tantos años en Chile, y siempre hemos pagado un arriendo, ¡siempre! (...) llegamos al extremo de que mi esposo ganaba 300 mil pesos mensuales y nuestro arriendo era de 260 y gastos comunes. Entonces nos vimos en la necesidad de venir al campamento, entonces cuando llegamos al campamento esto era ¡arenal!</p> <p>Por lo general donde pagábamos arriendo, no admitían niños, porque por lo general dicen que los niños son destructores, pero los niños quieren jugar y tener su espacio (...)</p>
2017	<p>Tuve problemas con el papá de él (hijo), muchos problemas... entonces me tuve que retirar (del trabajo). Mi abuelo falleció, mi mami me lo cuidaba a él, pero mi abuelo falleció mi mami se fue a Bolivia y yo quedé. Entonces durante 3 días, si uno no va, automáticamente te despiden. (...) justo el vecino tenía esto y me dijo “porque no se construyen”. Igual acá es peligroso, entonces nosotros dudamos, pero vámonos porque no teníamos otra opción.</p>

Figura 3: *Desalojos y resistencias*



Fuente: Ilustración Nele Urbanowicz. Sistematización relatos, taller *Mapas corporales*

Pies en Los Arenales

Fechas	Memorias corporizadas
	Pies en Los Arenales
	Arenales bajos
2014	<p>Es que la gente hablaba cuando uno va a la feria, te dicen: “se están tomando unos terrenos” entonces yo digo: “¿Dónde?”. Y hay una amiga conocida que me dice “arriba, yo también voy a agarrar un pedazo. Y hay una que está encargada y está repartiendo” entonces fuimos, pero no, decían que no, que ya no había; que estaba lleno, bueno dije yo. Seguí viviendo ahí (en una pieza), pasaron como uno o dos meses. En la feria de las pulgas también lo mismo y una señora colombiana, en un almacén comprado una bebida con una empanada, y entra la señora y le dice a la señora de la tienda: “oye vamos, porque hoy a las 4 van a hacer otra toma allá en “los arenales”, del registro civil para arriba” y yo le digo: “¿Cómo dice señora?” “que va a haber una toma. Igual como lo han hecho acá arriba, allá también van a agarrar porque hay terrenos por allá” y yo dije: “¿y usted a qué hora va a ir? ¿puedo ir con usted? y me dice: “sí, a las 3 vamos a ir para allá”, “ya, le dije yo, entonces a las 3 bajo para ir juntas”. Y bajé po’, vinimos y esto de acá era, pero... una loma, un vertedero.</p> <p>La Sofía, estaba encargada de esto y dijo: “vamos a juntarnos todos para tomarnos el terreno” y esto y lo otro. Y empezaron a hacer la fila para inscribirse. Hasta que en una de esas me piden mi carné y me inscribió, y dije: ¡por fin me anoté! (ríe). De ahí todos los días veníamos, casi todo el día “parábamos” metidos aquí, para ver qué hacer... y a pleno sol... que quemaba tanto me acuerdo de que agarramos... por allá estaban unos quitasoles viejos que estaban botados por que este era un vertedero, lo poníamos así y estábamos sentados esperando que hacer. Y así estamos, estamos y estamos, hasta que un día llegó la gobernadora y ella estaba embarazada. Y llegó carabineros y dijeron que aquí no van a tomar nada. Y ella se puso igual chora dijo: “cómo se les ocurre (voz de enojo) si usted sigue así la vamos a llevar presa” y ella no tuvo miedo: “que no me van a llevar na’, yo soy chilena” dijo. Y se fueron y “ya chiquillos ¿seguimos?, ¡Seguimos! y ¡san! Y cuando contratamos máquinas para que empiecen a emparejar, vinieron los carabineros, porque la gente de afuera llamaban, los vecinos. Y dijeron que el que seguía así, se lo llevaban y les quitaban la máquina. Entonces ya nadie quería venir con maquina acá. Entonces nos quedó a nosotros trabajar con las manos...</p>

2014	Por las noches con mi vecina cuidábamos las planchas del material de construcción, no teníamos techo, “mirábamos las estrellas”, bonito era, pero también era un riesgo, era peligroso. Con mi vecina nos cuidábamos, ella también tenía 2 hijos. Estuve 1 año sin techo, no tenía para el resto de los materiales.
2014	Vine a la toma con familia de mi pareja, no me sentía bien es ese momento y quería salir adelante.
2014	Nos vinimos con mi papá, mamá y hermana (Elles ya estaban aquí, yo llegué directamente desde el Perú al campamento). Eran muchas personas, la gran mayoría éramos extranjeros. Yo vi pura tierra, ¡cómo van a construir! Yo tenía miedo a los terremotos y a los derrumbes, aquí en Chile tiembla mucho. Además, había mucha basura, era un tiradero, pero construimos.
2014	Mi marido no quería venirse, pero donde arrendábamos no podías entrar al baño tranquila, porque te tocaban ¡cada 5 segundos! Entonces por eso dije: ¡no! Yo no sabía lo que era un campamento. (...) Cuando le dije a mi marido que vamos a vivir en un campamento, mi marido me dijo: “no, cómo se te ocurre, ahí no hay nada, no tienes acceso a nada, solo van a vivir los pobres”. Yo le dije: “pero nosotros somos pobres igual, no tenemos ni una pieza. Tú eres chileno, tienes derecho a una casa propia (...) por lo menos tienen que darte a ti, a mi no, pero estás en tu país tienes que luchar por tu casa.
2015	Así que, al venimos para acá, era piedra, piedra, piedra, el sector de allá estaba construido, pero acá era piedras, así, gigantes, no pudieron ni 2 ni 3 personas, como con 7 personas pudieron mover esas piedras para abajo para poder “planear” todo esto. Mi hija vino el primer día con mi esposo, al segundo día me decían que fuera, que a lo mejor me puede gustar. Ya, vinimos. (...) fue difícil y mi marido no sabía clavar ni un clavo, nadie sabía, pero igual hicimos la casa.
2015	“[antes de venir]estuve durmiendo hasta en el suelo con así la media guata (embarazada). Llegamos aquí con el bebé chiquitito. (...) Esto era tierra, puras rocas grandes (...). Trabajábamos juntos, eran muchas las piedras, hasta que él me decía: ¡ya mejor ve a la guagua! Trabajábamos con rastrillo, con guagua, íbamos al vertedero a buscar materiales para construir y así de apoco empezamos a trabajar. (...) Lo que nosotros nos acordamos harto siempre con [la vecina] es cuando estábamos haciendo el pozo y la madrina de él, lo metió en una rueda, estaba chiquitito, y tenía un gorrito con las orejitas así que parecía el “chavo del ocho” saliendo del tambor apenas se veía.
2015	Nosotros alquilábamos, mas antes, una pieza. Y en esa pieza éramos 4 personas y 1 niño. Y nos cobraban el agua y la luz, yo

era la que pagaba, porque ellos no trabajaban. Pagaba por mi yerno, por mi hija, por mi sobrino, pagaba por mi nieto. Una vez rompí eso y mi yerno se fue, entonces nos quedamos los 3. Fue una situación amarga. Entonces un día, una compañera colombiana del trabajo, le escucho decir que en el campamento están, gratuitamente, estaban repartiendo lotes (...) Entonces ahí yo conocí a mi compañera, como hablan mucho uno mete la oreja. Entonces yo dije: “voy a ir a hacer fila por ahí” para tener un techito y vine sola a hacer fila. Se estaban anotando. ¡Ah! Pero primero fuimos al centro, como era el cumpleaños de mi hija, encontramos un pantalón colombiano... (risas) ahí se dio la charla. Entonces ahí encontré a la misma señora que le había comprado el pantalón, ella misma vivía en el campamento. Entonces ella dice: “sí, vengan no más, no se hagan drama, hagan fila, todos tenemos una oportunidad”.

El 2015 llegué aquí con mi hermana, mi amiga y mucha esperanza. Justo estaban repartiendo y yo dije: Deme lo que tengan, cinco metros, yo vivo aquí como sea. (...) Cuando llegué a la casa, le dije a mi marido y a mi sobrino, que en ese tiempo vivía con nosotros: ¡nos han dado un terreno!, ¡verdad tía! me creyó “al tiro” mi sobrino. [Mi marido dijo:] “no, que cosa irse a vivir a los campamentos, viven puros ladrones, no hay ni agua” que esto que lo otro dijo mi marido, pero yo dije: “¡ah bueno, si tú no quieres ir a vivir, yo voy a ir igual!

La primera vez, vine sola a hacer fila. Empezamos como 8 familias... la unión hace la fuerza y nos teníamos que cuidar. Nos traíamos agua del trabajo, llenábamos esos cilindros de 10 lt. de agua. Me acuerdo que unos vecinos colombianos me decían: ¡berraca! Porque hice casi sola el hoyo del pozo.

“Llegué y vi una montaña, basura, rocas, sin agua y energía. Tenía frío y miedo del cerro. Nos demoramos en construir, mi marido hacía casas también de vecinxs”.

2015 [Llegué] directamente acá [al campamento], en la madrugada. Ni cuenta me di, venía todo el camino despierta, pero justamente cuando llegamos venía durmiendo. [Mi marido] me despierta y me dice: ¡llegamos! Y cuando veo quedé como ¡no! Las casas así... porque en Colombia las casas son diferentes... son con pinturas alegres, nuevas, acá no, se ve la ciudad rara. Hay partes bonitas, pero es demasiada la diferencia. [Allá] Hay muchos parques, mucho verde, muchos árboles con frutos. En cambio, acá no se ve nada. [En el campamento] llegué y [mi marido] tenía construido dos cuartos. Tenía todo en su lugar, estaba todo arreglado. Pero yo lloraba, me quería ir a mi país. Pero al ratico ya se dio.

2016	<p>(...) mi esposo como trabajaba junto con albañiles vio como hacían las casas y como se modificó. Esto era medio angosto así, no tan recto y bueno, lo primero, lo provisional no más, era el lavado no más con el techo puesto (...). De ahí trabajamos, nos hicimos heridas (risas), trabajamos los dos nomás. [Me costó] hacer estos... las escaleras... ¿así parece que le dicen? era complicado ponerlas, no sabíamos cómo acomodar las planchas y sacar unos clavos (...). Teníamos un poco de platita ahorrada y decidimos comprarnos unos cuartos, así esquinados, como en el campo... y dijimos: ¡ya!, lo hacemos entre todos no más, yo con mi guatita (embarazada) (...) mis hijos igual ayudaron... era chistoso, ponían la madera, y el instalador que hace “shhhh” (sonido de un instrumento de construcción) le dio a mi dedo (risas).</p>
2016	<p>Y vine y lo miré. Había muchos perros. Y usted caminaba por ahí y había mucha mosca. Y me dio miedo que mi hija se enferme, entonces le dije (a marido): “no hay ni agua para lavar y hay que mirar cómo es la zona” porque justo vine como en enero o febrero, en febrero... o sea hace calor y salen moscas en ese tiempo. Miedo más que todo por la chiquitita... yo le dije: “espera a que este más grande...”. Me animé y vine a mirarlo, él señor nos lo vendió y (...) me dice: “tiene piso, puede trapear, puede barrer...”</p>
2017	<p>(...) Entonces vinimos a visitar y dice ella, ¿y como están?, le digo: hemos ya decidido vivir juntos y estamos buscando una vivienda. ¡pero por qué no se vienen a vivir por acá! ¿Por qué no buscan una casita por acá? No sé, le dije yo ¿cómo se consigue? Y me dice: a ver, vamos... por ahí siempre hay algo en venta. Y justo se encuentra con una amiga y le pregunta: ¿tú no sabes si venden u pedazo de tierra o en venta?... yo estoy vendiendo mi casa le dice, está casi terminada... en cuanto? y le dice el precio. Entramos... bueno me gustó dije, esta habitable noma’... y [mi pareja] me dice, ¿podemos compra?, y reunimos todos nuestros ahorros y la compramos. Al llegar fue terrible para mí, los olores me tenían mal, la tierra, el polvo, la bulla, los perros... no aguantaba, luego uno se va acostumbrando a todo. Adentro me gusta, tengo mi espacio, privacidad”.</p>
Arenales altos	
2013	<p>“El 2013, ya había gente acá arriba y había terrenos vacíos. (...) Estaba ella haciendo su casa, armando su casa y le dije: “señora disculpe una preguntita, a quién se le puede pedir espacio para (5) para convivir acá, yo necesito mi espacio”, le dije. Y me dijo: “no se pide aquí espacio, tienes que tomártelo y meterte y se acabó, aquí nadie es dueño de nada” eso me dijo.</p>

2014	(...) yo me acuerdo de que cuando estaba recién... yo todavía no construía. Porque tenía un basural en todo ese lado, donde están los vehículos, era un basural inmenso. Que con mi marido tuvimos que ir limpiando y las niñas (amigas) con mangueras tenían que acarrear kilómetros (...) ¡kilómetros! Y yo tenía que ayudar a las niñas. Yo todavía no me venía (...) Después cuando me vine... (una amiga) llenaba los baldes y yo empezaba. Como a las 2 de la mañana terminábamos.
2015	Subimos toda María Elena y preguntamos a los caballeros y me decían: “no, por acá ya no hay espacio, todavía más arriba”, y seguíamos caminando. Hasta que llegamos a esta parte de arriba, y vimos que estaban construyendo casas. (5) Y yo la verdad ni sabía que era ilegal que... no sabía nada, simplemente sabía que la gente se estaba tomando ahí. Entonces que llegamos, y preguntamos y... nos hablaron de un tal “profe” (...) [él] me dijo: “no, aquí viene el que quiere, pero tienes que traer tu material y construir”.
2015	Llegué aquí, pura tierra, adelante cinco casas, se veía todo inseguro, sin luz y agua. En la pieza de antes no era mejor, éramos mi pareja, mi bebé y yo. Yo trabajaba en obras y pedía permiso en el trabajo para construir la casa. Mi hijo se puso muy enfermizo.
2015	Me vine directamente de Perú para acá. No sabía lo que era [un campamento], como no estamos acostumbradas. Pero mi mamá me dijo que era por un futuro de nosotros, para una casa y así. (Cuál fue la primera impresión cuando llegaste) No sé, los colombianos... es que no sé, no estaba acostumbrada a esas personas (cómo así), como tan morenas, como la forma de hablar, pero después me hice amiga de personas y me acostumbré (...) tengo una amiga de acá al lado que es colombiana.
2015	Entonces mi mami nos dice: “... yo me voy para allá, ya que ustedes no se quieren ir”. Y ahí fue cuando pasó todo. (...) De la Chimba se traía cosas para construir acá. Ella se hizo el cuarto con cosas de la Chimba.
2015	“Al venirme, mi hijo lloraba, no quería que supieran sus amigos del colegio, al principio a mí tampoco me gustaba, nos costó... al inicio no teníamos techo (...) entonces le dije a mi marido: “ya, nos venimos y nos venimos no más y se acabó, y hay que seguir luchando” (...) mi marido se venía a dormir acá, en el auto de su amigo dormían aquí para cuidar el material, yo me iba a dejar a mis hijos al colegio y les traía el desayuno y tomaban el desayuno acá.
2016	Trabajamos duro, se acababan los víveres, reservábamos para

	comer una vez al día (noche).
	“Me quité los zapatos, estaba al lado del cerro, sentía mucho entusiasmo, le dije a mi marido: Aquí armo y no me ponga peros, a mí no me gusta la gente negativa, ¿me sigue o no?, mi marido nada... ¿Me va a seguir o no? –Pero negra, cómo lo va a hacer... ya, le sigo en su locura, te sigo, nos vamos, te apoyo–
	“Lo pensé y me vive, lo hago y lo hago, me voy ahora le dije a mi marido y nos vinimos, mi mamá también vivió en un campamento en los 70’s y construyó en el mismo lugar”
	He vivido primero en Santiago, después a Calama y después en Antofagasta. Para venir al campamento, recuerdo que mi esposo no quería. Caminamos villa chica, hasta acá por la Arena. Fue difícil, incierto, pero el arriendo era un peso, queríamos bienestar. Estuvimos sin techo, pasamos frío, una vecina nos prestó unas calaminas.
	Y le dije a mi marido: ¡ya, yo voy a ver qué pasa con un pedacito de terreno!, él decía que ¡no! Yo me vine sola, puse 4 palos acá... y después... me llevé una pala con [mi hija]... “ya hija, pongamos aquí”, mi hija estaba feliz. Y justo acá al ladito vivía mi tío... Después [mi marido] vino conmigo y le gustó. Nos pusimos de noche, porque no nos querían dejar poner.

Arenales movedizos

Fechas	Memorias corporizadas
	Arenales movedizos
	Arenales bajos
2014	Desalojos Vino carabineros. Me sacaron las planchitas (material de construcción) que me había regalado mi jefe. Quedaban puros palos. Decían: “¡Tienen que irse ya!”; éramos de las pocas viviendo allí. ¡Me asusté! Pero sabía que me iba a quedar. Me defendió mi vecina, ella era dirigente, es del sur de Chile, es mapuche. (No sigue en el campamento se regresó al sur). Cuando mi vecina dirigente fue a la municipalidad, le dijeron: “Se pueden quedar 3 años sin problemas”. Entonces yo respiré tranquila.
2015	[Desalojo] Correr el peligro de ser echadxs, da miedo... mi mamá ha trabajado tanto... Hace poco echaron a personas de un campamento, los echaron sin ningún aviso.
2015	Falsa iglesia El [terreno] que me dieron, esta al otro lado, pero lo tenía que cambiar, porque, don A, él vendió el lote a otra persona,

	<p>diciendo que iba a hacer una iglesia, y tal cosa no hubo... esa persona no tenía necesidad alguna. Era solo por lucrar. Y como tienen esa voz de llamar la atención, él empezó (...) Conmigo si peleó, porque él quería quitarnos y dejarnos sin nada. Del buen tamaño que me tocó, el lo redujo así, y luego así. Entonces yo me enojé, le dije: “eso no se hace, todo lo que está consiguiendo se va a ir al agua” [pero ya ni vive aquí].</p>
2015-	<p>Luz</p> <p>Teníamos problemas con la luz, nos colgábamos en el poste de abajo (de otra toma) y la gente salía con palos, que el poste era de ellos que nadie más se podía colgar allí. (...) De repente pensaba, a dónde me vine a meter, por qué me vine a meter acá.</p>
2017	<p>(...) la luz, ha sido de los factores más frecuentes que tenemos, que siempre nos cortan de algún lado la luz. A veces los de arriba, lo de la población [cortan la luz], o ha pasado también que de un solo cable nos montamos los otros campamentos y obviamente revientan los cables (...) tengo velitas por todos lados porque de repente se corta la luz. Pero pese a eso uno trata de solucionarlo con velas o algo.</p>
2015	<p>Incomodidades iniciales</p> <p>Qué vamos a hacer, este vacío, no hay luz, no hay agua, ¿dónde vamos a ir a hacer nuestras necesidades? Porque al principio (risas) a veces nos teníamos que aguantar a que llegue la mañana siguiente e ir al trabajo y allá, darnos las mañan, de bañarnos. Porque no podíamos aquí. Y más encima con el niño más chiquito: “¿cómo voy a hacer?” y mi mamá decía: “tenemos que ir, y después te darás cuenta de que vale la pena arriesgarse (...) no es bonito, pero lo haremos bonito” (...) Después con los vecinos vieron la manera de cómo hacer para que todos tengamos agua. Ya no para estar llenando los cilindros si no tener como unas piletas. Luego vino la luz y todo empezó a mejorar.</p> <p>(...) para el trabajo cargaba su ropita del bebé, me las metía en la cartera. Y le lavaba los trapos al bebé, porque teníamos que tener nuestros trapos limpios, entonces usábamos la máquina de lavar ropa para eso, entonces yo metía la ropita del bebé. (...) yo no sé ni escribir, ni leer, pero tuve que aprender a usar esa máquina (risas). [En este lugar, he sentido] una adrenalina, una sensación... un recuerdo amargo, pero también un recuerdo bonito. Porque es aprender algo más, uno nunca deja de aprender algo.</p>
2015	<p>Estafas</p> <p>Esa vez sentí mucha rabia e impotencia, habíamos juntado</p>

	entre todo el campamento para pagar el cableado de la luz eléctrica, pero el eléctrico nos estafó.
2015	<p>Lluvia</p> <p>Empezó a caer agua y no teníamos aún el techo, se mojó todo, sentí mucha impotencia, quería irme.</p> <p>Un día se puso a llover, no pude ir al colegio, se inundó toda la casa. Todos ayudamos a arreglar la casa, estaba toda la familia. Estaba cansada y me puse a dormir.</p> <p>Como por julio, cayó agua acá. Esta parte de la casa no existía. Teníamos un dormitorio donde duerme mi hija, ahí teníamos dos carpas. Una grande donde dormía mi esposo, mi hija chica y yo y en otra carpa chica dormía mi hija mayor y mi cuñado, porque en ese tiempo vivíamos con mi cuñado. En la pieza que está al lado, teníamos todo arrimado, el refrigerador, la cocina. Y cuando cayó agua, el único lugar que teníamos con techo eran estas piezas. Y se nos mojaron todas las cosas, yo ya veía que se nos echaba a perder todo.</p>
2016-2017	<p>Grifo</p> <p>(...) había que tirar agua de allá del grifo. Estuvimos como casi dos años tirando agua así, no estaba la sede todavía, había piedras y teníamos que rogar a una señora para que nos prestara la manguera.</p> <p>De la población cortaban la llave de paso de agua, siempre fue un momento tenso, de susto y peleas y yo no conocía bien a la gente.</p> <p>(...) cuando yo recién llegué, mi cuñada viene a decir que nos habían cerrado la llave del paso del agua. No teníamos agua. Me dice mi cuñada que viene de allá que hay que ver lo del agua, ¡vamos! me dice —A dónde le dije yo— “a ver lo del agua”. (...) Yo estaba de chalas y como era arribita no más, yo fui. Pero yo no pensé que se iban a poner a discutir tanto y que casi se van a los golpes (...) yo le dije a mi cuñada: “como no me dices para ponerme tenis” le dije, para andar más preparada porque... ella agarró y me puso adelante (ríe) como que me asusté mucho más, porque me asusté y me molesté al mismo tiempo.</p>
2016	<p>Chismes</p> <p>(...) nuestra directiva funcionaba súper bien, pero hubo después quiebres de amistad, nos alejamos, se decía que se robaban plata. Para evitar problemas me fui alejando, de hecho, después se separaron los comités.</p>
2016	<p>Quiebre comité</p> <p>(...) los primeros años que llegamos igual la gente era unida, así en la cuadra, ahora ¡ya no! (¿qué habrá pasado?). Cuando se</p>

dividió el campamento en dos comités, allí ya quedó eso, como que la gente del otro comité, como que ahí no más, y la gente de aquí ahí no más, o sea se hizo la separación (...) ya después se dividió, ya no es lo mismo como antes, ya no somos tan unidos, nada. Igual eso es “fome” (triste).

Por decirte que para el 18, se puso una mesa de allá mismo hasta acá (Toda la calle). Todos los pasajes sacaron sus mesas. Por ejemplo, yo saqué mis mesas y sillas y la vecina igual, hicimos como una mesa de “té club” (mesa larga). Hicimos todo junto, comimos, cocinamos, pusimos plata para comprar un chanco, todos llevaron ensaladas de distintos países, se bailó cueca, se hicieron juegos típicos, se tomó terremoto. Después vino Halloween, también participamos todos como familia, todos los niños participando, en navidad hicimos la gran fiesta para todos los niños, año nuevo salieron todos a darse abrazos. Y ya por ahí por septiembre del 2016, cuando tratamos de planear algo, ya estaban todo así... [Fecha coincide con división del comité].

2016

“Compraventa”

“Vino la esposa de quien nos vendió la casa a reclamar, me dio mucho miedo, me dije: ¡Qué vamos a hacer!, se resolvió, pero es una incertidumbre constante, me quedo o me echan (...) yo no sabía en ese tiempo (que era ilegal). Incluso en todo el centro había papelitos que decían: ¡se vende casa en toma!; ¡se vende casa en toma!

2017

Relación con vecinxs de poblaciones cercanas

Mucha gente como que te mira en menos porque tú *vivis* en campamentos. Sí porque cuando tu *vay* ponte tú a una reunión de otro lado, de otras poblaciones que te invitan o las mismas reuniones que de repente se hacen en las *munis* (ayuntamiento): ¿oye y tú soy de campamento, de qué población soy?, te miran en menos, como que te hacen el quite. Siempre los campamentos son mirados en menos.

2017

Cargos

Tener un cargo, es mucha responsabilidad, me costó integrarme a los tiempos, se necesita mucho compromiso. Es difícil lidiar con otras personas, a veces hay poco apoyo y eso da frustración.

Estaba asustada con el cargo, pero también sorprendida, halagada, alegre, sentí el apoyo; no estaba sola. He sentido el reclamo de mi marido y mis hijas, a veces me da el bajón, la desesperación, he sacrificado mucho, pero también estoy muy agradecida.

2018	<p>Rumores</p> <p>Con los proyectos, tengo miedo de ser decepcionada, participo, pero ojalá no sea mentira porque algunas personas hablan y han tenido peleas.</p>
2018	<p>Incendios</p> <p>Los incendios son una tragedia, un campamento se incendió. Nos pusimos de acuerdo para ayudar, cooperativismo... Se quedaron en nuestra sede.</p> <p>El incendio fue duro, fuerte... en la otra toma. Me asusté, pensé que se iba a quemar todo, que había gente adentro, ¡terrible!, mucho temor, me asusté (...) [no evacuamos] fueron todxs allá a ayudar a apagar... a llamar a los bomberos, a tirar agua, arena.</p> <p>(...) bueno la verdad es que, me sentí un poco triste por la situación de la gente que perdió todo, me ponía en su lugar y decidí ayudar un poquito [Se decía que se agredió a bomberos y tuve que confrontar a compañeros de trabajo] Mira usa tu cabeza, tú crees que si a ti se te está quemando tu casa, y llegan los bomberos, ¿y tú los vas a recibir a golpes porque están apagando el incendio de tu casa? Es absurdo. Entonces usa la lógica y no te dejes llevar por lo que dice la radio o la gente. Uno tiene que tener criterio para dar una información. Se quedó callado, no me dijo más nada”.</p>
2018	<p>División comité</p> <p>Antes éramos uno solo [ahora se dividió el comité]. Eso no me gusta, se rompió todo, quedé decepcionada. (...) A mí me hubiese gustado que también siguiera uno solo... no sé para qué se dividió. Yo digo que deberíamos empezar desde el principio con todos.</p> <p>Desde marzo de 2018, hubo desorden en el campamento. Hubo enredos, nos separamos por los listados. La mitad de quienes no estábamos en el comité, nos quedamos en el otro comité (...) Ahora estamos en crisis, como somos dos comités... ya no hay esa unión, la gente no queda conforme.</p>
2018	<p>Plan de superación de Campamentos</p> <p>[Frustración] Porque su Plan de Superación de Campamentos ya no existe (...) Es que no, en el “SERVIU” (Servicio Nacional de Vivienda y Urbanismo) nos han dicho eso. Nosotros tenemos la cita con SERVIU, bueno, lo que soy yo, porque otros comités fueron llamados antes. Lo que soy yo, cuando me tocó el 19 de agosto, y nos dijeron que se habían cancelado las citas hasta nuevo aviso, que no había la reunión, hasta que el presidente Piñera tomara la decisión sobre el comité de campamentos.</p>

No, para mí... yo le puse que era un fraude. Para mí los niños (funcionarios) la gente que vino de superación de campamentos no funcionó.

2018 Arenales altos

Permisos

la Gobernadora nos dijo en una reunión, que no podíamos hacer piso así de cemento, en una toma ¡no está permitido eso! (...) “no, a mí no me va a decir nada la Gobernadora, yo no voy a estar y mis hijos viviendo entre las pulgas y la tierra (...) yo soy pobre, pero tenemos que vivir dignamente” (...) ella quería que pongamos malla no más, la malla y ahí pueden vivir así.

2015 Embarazo y estudio

Me vine directamente al campamento, mi mamá ya estaba acá e hizo su vida radicada acá. [Vine a estudiar] este año ya terminé cuarto [secundaria] y ya me graduó. Para eso me vine quería estudiar, terminar y también lo hago por mi hija. Nació acá en Chile. [Ha sido] ¡duro! Cuando la tuve [congelé] como dos meses, me dieron permiso en la escuela, pero seguía mandando los trabajos, las pruebas que me mandaban para la casa igual se las mandaba.

2015 Lluvia

(...) llovió muy fuerte creo, una noche, donde vi que la [dirigente y su hija] se movió pa’ todos lados... Y me acuerdo que este, era este pedazo no más, nuestro pedazo, de aquí, desde la puerta aquí pa’ allá así, un cajoncito. Mi marido encontró un... un plástico, lo tiró arriba al techo, esa noche con toda la lluvia, y los vecinos vinieron a dormir aquí. Empezó como que, de ahí, empezamos a ser como más cercanos.

2015 “Compraventa”

No había más terrenos, me encomendé a dios y su voluntad y un señor chileno me vendió su parte, unos vecinos fueron testigos. El señor hizo fiesta con la plata, con sus amigos, tenía temor que no se fuera, había ya pagado, y él no se iba, nada, entré y estaban las otras personas posicionadas y yo venía ya con el camión y les dije, no sé me dio la fuerza: ¡Qué cosas van a sacar y qué no, esto va a sacar o no, esto sí, esto no! como que no fui sumisa, me empoderé algo así, yo estaba ya empoderada y quería que sacaran sus cosas porque si yo iba a traer una ley, esa ley a mí no me ampara. Ese día se limpió y ahí fue.

Esto recién se estaba haciendo, porque nosotros arrendábamos una pieza (...) y no faltó alguien que dijo: “Mira allá están

repartiendo terreno” (...) Entonces muchos aquí se agarraban tres terrenos, cuatro, y lo vendían... Entonces yo lo tuve que comprar esto. Lo tuve que comprar porque ya ir a decir “¿Puedo hacer una casa?”, no, ya estaba ocupado todo el lugar (...) Y bueno uno se confía, porque al final de cuentas pasó el tiempo y nosotros compramos esto, ya se fueron haciendo más casas atrás. Y ni modo, tuvimos que pagar no más, aunque en ese momento nos dijeron que ya no.

2016

Conexión Luz

Yo a veces peleaba, porque le convidaba luz a la vecina del lado, porque a mí me convidaba el vecino de abajo. Entonces me decía: “¿Por qué le convidas luz?” “oye, pero si estamos todos recibiendo luz, ¿Por qué hay que pelear?” le decía yo, “no, es que, nos baja la luz a nosotros” “¿pero que tiene de malo?” yo no utilizaba hervidor, no utilizaba nada porque se bajaba la energía de golpe.

La luz va y viene. Hemos tenido que pagar a muchas personas que vienen a hacer instalaciones, a veces nos han estafado.

2015

Grifo/mangueras

(...) tuvimos un montón de peleas por el agua del grifo de la población. Nos cortaban el agua, nos quitaban la manguera, me daba rabia. Entre lxs vecinxs hacíamos guardia.

Esos tubos tienen unas llaves, entonces uno ponía la manguera, que era más corta ya, entonces el tubo llegaba a la esquinita de la entrada, entonces enchufaba la manguera y ahí abría el grifo y empezaban a llenar una casa primero, luego la otra, y así. Ya se iba superando la etapa del agua, porque a veces hasta las dos de la mañana uno todavía se quedaba llenando. Y en verano, yo me quedaba cuidando, porque a veces de otros campamentos cortaban la llave y ponían su manguera ¡y eran las peleas!

Nosotrxs antes en este campamento teníamos que jalar mangueras 300 metros para todo el campamento. Y nosotros teníamos que llenar, teníamos que llevar el agua a esa hora (dos de la mañana), porque los vecinos nos denunciaron a los carabineros... de la población, nos denunciaron y nos quitaron nuestras mangueras, los carabineros.

Nosotrxs juntábamos agua en la noche con una manguera de este al fondo. Los vecinos peleaban por el agua... ¡uuh era terrible! Juntaban agua sólo de noche, porque en el día no podían por los carabineros. Incluso un día se llevaron a unos vecinos los carabineros. ¡Era terrible la situación! Y lavar, porque nosotros teníamos, yo tenía todo ese montículo de ropa de todos los días.

2015

¡Desalojo! ¡Policía!

“(…) vinieron a las seis de la mañana a desalojar... y ni siquiera dijeron: “oh levántense, esto”, vinieron los carabineros bruscamente... empezaron este a sacar a la gente. (...) había gente que no estaba en su casa ese día, porque había salido ya temprano al trabajo (...) ¡la maquinaria barría así con todo!, no le importaba que si había alguien adentro... el carabinero le dijo al caballero de la retro le dijo: ¡derrumba no ma’, derrumba! Entonces yo decía: “claro, como a ellos no les interesa el esfuerzo, el sacrificio que la vecina hizo para conseguir los materiales”. Ni siquiera dijeron: “sabes qué, le damos plazo de dos días, desarmen, no sé, vendan, aunque sea los materiales”, pero ellos no hicieron nada de eso. (...) ¡yo sentí que se llevaron la esperanza, todo, todo lo que uno tenía en el interior se lo llevaron...! Sentiste que todo tu esfuerzo se fue así... a la nada, se volvió arena (...) El argumento fue que porque estaban los cables, los alambres de alta tensión, eso.... y porque era un espacio del Estado eso, esas dos cosas nos dijeron.

Llegó carabineros, las autoridades y nos dijeron que aquí no podíamos estar porque el cerro era “patrimonio como desierto florido” (...) ¡ay! terrible, se me vino el mundo abajo, yo lloraba, lloraba. No sé, hacía más que llorar, fue tremendo (...) dónde me iba a quedar con mis niñas, con mi niña, ella no estaba... pero yo estaba embarazada, ¿o no? No me acuerdo muy bien.

(...) Se me vino el mundo abajo. Se me salían... no sentía ni las piernas... yo le dije: “¿cómo nos va a sacar?, tengo a mi hijo dentro”. Le tenía armada su piscina acá, estaba bañándose. Yo estaba mal. “yo tengo a mi niño que es discapacitado” le dije, “¿cómo nos va a sacar?” –“No se preocupe, no se preocupe, si de aquí para abajo no vamos a hacer nada” pero dijo que más adelante los van a sacar.

2016

Estafa de la luz

“Todo el campamento, cada una de las casas tuvo que pagar una cuota para la luz y ¡Nos estafaron! El señor se fue no más. Y nosotros hicimos un juicio (...) Puro tiempo perdido (...) ¡Ay!... yo nunca me lo he encontrado, además, que nunca le vi la cara... solo por unas fotos donde lo habíamos “funado” por Facebook. (...) ¡Rabia! po’, nosotros no podíamos creerla... que nos habían estafado. Estábamos recontentos de... ¡uy! Sí esto fue un tema, acá los vecinos se empezaron a separar y todo, porque no le creían, pensaban que (la dirigente) tenía la plata”

2017

Primero yo tenía miedo porque pensé que me lo iba a quitar

(bebé), porque vivía en tomas y todo eso, y yo no hacía nada. (Padre del hijo) se fue y tiene otra pareja, bueno entonces yo trabajaba y mi mamá me lo cuidaba a él. El venía cuando quería y más a hacerme escándalo, a gritarme y todo eso. Eso fue como en enero que yo estoy en audiencia.

2018

Relación con vecinxs de poblaciones cercanas

Dicen que somos unos frescos, que no pagamos nada. Y yo le decía a una amiga mía, cuando tuvimos una discusión por la luz, yo les dije: “cómo vamos a ser frescos, yo sufrí tantos años pagando arriendo y me aburrí. Y ustedes también son de campamento y no pueden ser así”, porque ellos también son de campamento, eran de la “Chimba” ellos, (...) los trasladaron para acá (...) y algunos eran del “campamento de las mujeres” que estaba ahí mismo.

Es que hay muchas formas como la gente habla. Por ejemplo, hay gente que dice: “se van a vivir a un campamento para no pagar luz ni agua”; “se van a un campamento sabiendo que les gusta vivir gratis y que les ayuden” porque yo he escuchado hablar. “Y más encimita hay que darles luz” (...) una del grupo (del colegio) dijo: “más encima le ayudan y vive en un campamento” entonces mi amiga, la que me defendió dijo: “tú no puedes hablar mal de ella porque mañana o pasado hasta tú te puedes ir a vivir a un campamento, o yo me puedo ir a vivir a un campamento, porque no sabemos las condiciones en que estamos” –pero igual, es que nada que ver– “oye, ¿qué te pasa? Tú vives con tus papás, entonces ella no tiene a nadie aquí en Antofagasta, su marido no tiene nadie acá en Chile. Tienen que irse a vivir a un campamento.

2018

Plan de superación de campamentos

[lo hizo la Gobernación] en junio del 2015 (...) Me fui al SERVIU (Servicio Nacional de Vivienda y Urbanismo) a preguntar, y la señorita Y.C., nos dijo que ese catastro estaba mal hecho, y que ellos iban a hacer un catastro en terreno. Dijo que estaba mal hecho porque había quedado abierto, no se había cerrado, me explicó que, si uno hace un listado de personas, “bah” acá se terminó y no entra nadie más. Pero quedó abierto, entonces vinieron más gente y se siguió agregando. Yo hace poco tuve reunión con el ministro de vivienda y me lo corroboró. Ellos van a tomar ese catastro solo como base. Pero estaba mal hecho.

2018

Arenales en resistencias

Fechas	Memorias Corporales
Arenales en resistencias	
Arenales bajos	
2015	<i>Ch'allar</i> (...) cuando él (esposo) armaba, por ejemplo... hacía el techo, él decía: ¡ya, vamos a challarla! como dicen en Bolivia, nosotros decimos bendecirlo y hacíamos un asadito, se compraba una cerveza (...). Lo hacían con cada pieza que hacían.
2015	Familia Mi pasaje durante un año fue una familia. Compartíamos en la calle, cocinábamos juntxs, todxs aportábamos, comíamos comida de todos los países, compartíamos en todas las fiestas. Se sentía comunidad y confianza.
2015	Primer cumpleaños Hicimos el cumpleaños en la calle, cerramos. Como era el más chiquitito decían: ¡ah que linda la guagua!, y todxs llegaron acá, todxs lxs de la toma acá <i>metíos</i> [compartiendo en la casa], no estaban invitadxs, pero ¡ya ven igual! y hasta el momento es el cumpleaños más grande que se ha hecho acá. (...) los otros años se han hecho (los cumpleaños) en la sede (...) Aparte estuvo mucha gente que nos apoyó y que hasta ahora nos siguen apoyando.
2015	Nacimiento [mi hija] nació el 2015. Ella es muy querida por todos, le llaman acá “la presidenta chica” (...) dicen que ella es muy sacrificada, o sea que yo la he sacrificado mucho a pleno sol a plena lluvia (...) la quieren mucho, es muy regalona del campamento. (...) me siento agradecida y sé que los vecinos igual me estiman porque demuestran el cariño que tienen, sobre todo, a ella.
2016	(2016) Cuando nació mi bebé fue un momento feliz. Nació en el hospital regional. Sentí alegría. Siempre quería tener también un varoncito, para la parejita... y justo tenía ese nombre... Lo vi en la televisión, en mis novelas, como siempre en mis novelas. Sí, entonces fue la alegría y no tenía segundo nombre, porque siempre los colombianos acostumbramos segundo nombre. Y ese día... ¿que será... podemos ponerle Ali porque ninguno rima con el primer nombre? como murió Mohamed Ali, pongámosle Ali... Es boxeador (risas), yo conocía su historia.

2016	Segundo y tercer cumpleaños (...) mi hija ya cumplió los 2 añitos, y el tercer año nos sentíamos muy felices de un año más de vida acá en Chile, también. Y ella compartiendo con sus amigos, su torta, sus regalos, verla feliz...
2016	Sede vecinal Cuando ya estuvo lista la sede, fue muy bonito y emocionante, era un espacio para la comunidad. Celebramos el primer aniversario, felices, bailamos sin peleas. ¡Ya nadie nos mueve! Cuando terminamos la sede sentí mucha alegría, todxs lxs vecinxs apoyaron (...) Porque yo decía que: “cómo podíamos tener una sede si éramos campamento, o que lo iban a destruir, o que no iba a apoyar ningún vecino” pero parece que todxs lxs vecinxs le pusieron empeño, porque esa sede se construyó con ayuda de todos los vecinxs.
2017	Playa Me dieron permiso por primera vez para ir a la playa sola con mis amigxs de campamento”
2017	Perritos Traje a mis perritos, para mí son personas; para mí, para la casa son alegría y compañía.
2017	Navidad lo más feliz, fue en navidad. Porque tenía toda la casa con cerámica y pude poner el arbolito de navidad y todos los adornitos de navidad, así como los ponemos en Colombia. (...) recordé mucho a mi país. Porque en las navidades allá, en diciembre, tenemos muchas costumbres, y ese año, me acuerdo que ya tenía mi casa toda cerradita... fue muy bonita esa navidad.
2017	Casa (...) mi casa tenía ya piso de cerámica para navidad, estaba bien cerrada, pude adornar como en Colombia. Recordé mi país con nostalgia.
2018	Celebraciones colectivas (...) he visto que han formado un grupo, especialmente las mamás que tienen niños pequeños, que celebran los cumpleaños de los niños, hay una bonita relación. (...) Es que aquí en el campamento hay como 7 niños menores de un año entonces han empezado a hacer amistades y en cumpleañositos del bebé, invitan a todos los otros niños y así sucesivamente, como que se ha formado un vínculo bonito (...) Son colombianxs, bolivianxs, peruanxs.
2018	Rompiendo Barreras Participo en <i>Rompiendo barreras</i> [agrupación], es para mí

	<p>esperanza, nos fortalece, nos motiva (...) fortalece mucho a muchas vecinas. Porque hay muchas que llegan a su casa y se quedan con sus hijos. En cambio, así, por obligación, tienen que ir a las reuniones, porque yo creo que también quieren un futuro para sus hijos.</p> <p>Los proyectos nos han unido, estoy contenta, siento que es algo bueno.</p>
2018	<p>Estudio de Suelo (Proyecto SDI)</p> <p>he sentido que estamos haciendo algo bueno... y también nos vino a ver el seremi de vivienda, y nos dejó más tranquila al decir que aquí en “Los Arenales” es como el 90 por ciento de la tierra construible, o algo así, para poder radicarse.</p>
2018	<p>Quienes no viven en campamentos</p> <p>(...) algunas creo que... este, piensan que (...) para tener su casa ellos igual tuvieron que pagar algo así, y nosotros no estamos pagando ni luz ni agua. (Pero) nosotros igual tenemos necesidades. Y a veces, hubo una vez creo que cortaron acá el agua las personas mismas. Pero igual está mal, porque después cómo cocinan acá... Las mamás tienen que alimentar a sus niños y eso. Y sin agua muchas cosas no se pueden hacer... A ver, les dirían que nos comprendan un poco más, porque igual, o sea, no es tan fácil optar por una vivienda. Además, que cuesta mucho. Y por ser extranjeros a veces no tienen muchas, ay, cómo se llama, facilidad.</p> <p>Creo que por vivir en un lugar que no es tan rico, no va a ser una, una persona pobre de mente, tal como lo piensan ellos.</p>
2018	<p>Me gustaría que Antofagasta fuera más verde, más ambiental, como más divertido, que no hubiera tanta violencia, tanta discriminación... ehh, más limpio, casi por todos lados hay basura.</p>
	<p>Arenales altos</p>
2015	<p>Luz</p> <p>(...) había una negrita así y empezó detrás ¡pom, pom! A tocar, casa por casa, ¡la luz!, y con sus palabrotas, ¡a trabajar por la luz!, pero prácticamente yo miré y nadie decía nada, y salían que chu chu chu (...) esa unión me gusta, porque en un ratito conectaron la luz y estaban todos contentos.</p>
2015	<p>Lluvia</p> <p>Comenzó a llover fuerte, como nunca porque nunca llueve, se mojó todo, pero la lluvia nos unió, fue duro, pero compartíamos más</p>
	<p>Construcción</p> <p>Mi esposo y yo construíamos después del trabajo, fue difícil, me iba a bañar a otras casas, pero ya nos habíamos puesto esa</p>

	<p>meta y estábamos forjando algo.</p> <p>Mi marido y yo, estábamos los dos en las buenas y en las malas, nos colaboramos mutuamente con la casa, estábamos más juntos.</p>
	<p>Solidaridad</p> <p>Cuando hubo el incendio en el sur de Chile, yo le dije a la presidente: Por qué no nos reunimos entre comités y enviamos víveres, eso yo lo traía de mi país. Para nosotros fue un éxito</p>
2016	<p>Casa</p> <p>(...) el lugar más agradable para mi es mi casa (silencio), siempre preocupándome de mis hijos, a mi marido le digo: “nosotros llegamos a la casa y no salimos más”. Por ejemplo, tratamos nosotros de jugar, hacer juegos en mi casa, o sino como me compre la camionetita esa nos vamos a la playa nuestra familia (...) o pa’ estar más tranquilos, nos vamos al trabajo de mi marido (cuidador en cementerio) a dormir, toitos”.</p>
	<p>Jugar</p> <p>(...) lo bueno de vivir en un campamento, lo bueno y lo excelente, es que sientes que este pedazo es tuyo, y vives libre. Mis hijos tienen la libertad de gritar hasta mas tarde, jugar, de todo. De repente si ellos rayan una pared, no importa, luego se arregla. Ellos salen aquí juegan, a veces salimos a caminar y dar una vuelta y regresar.</p>
2016	<p>Comida</p> <p>En la cuadra hacen platos típicos, por ejemplo, las <i>polladas</i> de Perú. Se hacen cuando no tenemos trabajo y así compartimos y ayudamos al prójimo”</p> <p>(...) Yo pregunto y me ensañan a cocinar. Los porotos y no me gustaban y aquí probé y es riquísimo, a mi no me sale así (risas).</p>
2016	<p>Postulamos a un proyecto de la navidad, que era con subsidio del gobierno, y lo ganamos. Hicimos una fiesta en la cancha de arena, la de tierra. Todo muy bonito.</p>
2016	<p>¡La convivencia! (...) me llevo bien con mis vecinxs de mi cuadra. Yo me llevo tan bien con ellxs que nosotrxs, ponte que ella un día se anime a cocinar algo y me toca la puerta: “vecina, aquí tienes”. Lo mismo hago yo eh... lo mismo hacen lxs demás vecinxs de más allá eh... Siempre tratamos de convivir, vienen acá y... “ya tomemos un vino, ya tomemos esto, compremos esto”, y compartimos.</p>
2017	<p>A mi marido, lo fui a buscar a Bolivia. Es un compañero para la vejez, un respaldo emocional. Estar sola no me gusta,</p>

	aunque sé darme mi lugar, yo no me aplaco; me hago respetar.
2017	(...) [Luego de la estafa por la luz] hicimos una actividad recuerdo (...), una pollada o algo así hicimos, alguna actividad, no recuerdo bien, pero algo hicimos para recuperar la plata. Pero la plata que nos quitaron se perdió, fueron como 2 millones.
2017	<p>Aniversario</p> <p>(...) fue nuestro aniversario, que fue muy bonito porque vino Cristian Flores... ¿Cristian Flores se llama? (...) Es algo de... de la... de la gobernación, porque también una vez fui a reunión ahí, con él (¿y por qué fue bonito que viniera él?) Porque él nos dio una esperanza de que pudiéramos tener casa... Que nosotros podíamos ser radicados... algo así... ¡no!, que nos iban a poner en la lista de vivienda, para las postulaciones.</p> <p>Ampliación de recorrido de micro</p> <p>(La presidenta del bus 112) años atrás vino con mi marido y venía gente de allá subiendo (al campamento). Y le dijo a mi marido: “te tinca a tí si cambiáramos el recorrido” (...) Me llamó mi marido y me dijo: “quieren hablar contigo” y ahí me dijo: “hagamos esta propuesta” yo le contesté que sí, pero que iba a hablar con [la directiva] y me dijo: “ya, hagamos una reunión”. (...) Se hizo una reunión y se planteó la idea, ella dijo: “ya, pero necesito las firmas de toda la gente, de todas las directivas” empecé a juntar las firmas (...) Ella me dijo: “yo me voy a llevar esto a ADUTAX y al ministro de transporte para que vea que nosotros vamos a cambiar el recorrido por esto y esto y además por la gente del campamento.</p>
2018	<p>Placita</p> <p>“entre toda la gente, hicimos una placita para lxs niñxs, nos quedó bien bonita, yo estaba contenta de ver las caritas de lxs niñxs (...) Para que los niñxs estén ahí, no pasen encerraditxs en sus casas, no anden revoloteando por todo el campamento (...) Estaba contenta. Solo veía la carita de mis hijas que estaban tan contentas ellas. Y siguen entusiasmadas, yo tengo un columpio allá atrás para poner.</p> <p>Ahora estamos haciendo el tema del parquecito, donde se ve algo mejor. Cuando uno llega ya no encuentra ese basural que había antes, ¡era una desgracia!</p>
2018	<p>Estudio de suelo (Proyecto SDI)</p> <p>Ese proyecto se ganó, fueron 3 beneficiarios a nivel mundial. Y se ganó gracias a dios. Y se está dando el proyecto (...) ¡Si existe! Mucha gente dice que es mentira.</p>

(...) el SDI removió todo el macrocampamento en general, j n todo! (...) Se han desarrollado más liderazgos, que eso es muy bueno para nosotras (...) No ha sido fácil, no ha sido fácil, ha sido muy duro (...) [Sin embargo] he empezado a cambiar verbos, de decir: “nos est n humillando, aplastando como personas”, a decir: “nos est n precarizando y nos vuelven vulnerables, por el simple hecho de ser residentes de campamento (...) Ahora ya empiezo hablar yo ya no de forma vertical, sino de forma horizontal de t  a t  con las autoridades.

Figura 4: *Aquí, nadie es dueñx de nada*



Fuente: Ilustración Nele Urbanowicz. Sistematización relatos, taller *Mapas corporales*

Capítulo 4

Contrapaisajes de Los Arenales

En este último capítulo, desarrollo la noción de paisaje y sus contrapaisajes y la articulo con la noción de corpolugaridades. Ambas emergen del espacio relacional de investigación y se van poniendo en diálogo con problematizaciones teóricas desde la psicología social crítica, geografía y perspectivas decoloniales.

Las corpolugaridades emergen como figura para problematizar dicotomías moderno coloniales como mente-cuerpo y mente-cuerpo y espacio. Éstas cobran vida en las experiencias migratorias de mujeres sudamericanas y sus “entre lugares”, quienes han atravesado por procesos complejos de desplazamientos históricos. Asimismo, devienen en agenciamientos colectivos frente a procesos diaspóricos y en sus prácticas semiótico-materiales subvierten el olvido¹.

“Paisajes de los arenales” y siendo más precisa, “Contrapaisajes de los arenales” es una figura emergente que advierte las formas de habitar el campamento. Con esta, se amplían los relatos previos para profundizar en los “entre lugares” del espacio vivido, los que han configurado tres nudos emergentes: a) corpolugaridades del hogar, b) corpolugaridades de lo espiritual y c) corpolugaridades de lo político. Estos se componen de figuras que serán presentadas en cada apartado.

Cabe recordar, que entenderemos el paisaje como una producción socio-espacial, histórica y política. Esta podría movilizar procesos de sujeción anclada a la producción socioespacial desde estados nacionales con resabios coloniales, en lo que se ha denominado “paisaje de la nación”². Asimismo, el paisaje, podría devenir en agenciamientos o contrapaisajes en torno a la producción del espacio, entendido de modo similar a la concepción de territorialidad desarrollada por Milton Santos (1998) e Ivaldo Lima (2014). Los paisajes, entonces, se nutren de corpolugaridades emergentes en constante transformación, no obstante historizadas, y en

¹ Algunos artículos que se pueden revisar para apoyar la comprensión de esta figura es: “Mujeres migrantes sudamericanas y redes descolonizadoras en campamentos de Antofagasta, Chile” (Méndez Caro, 2021). Revista Perífrasis. <http://dx.doi.org/10.25025/perifrasis202112.24.09>

² Para profundizar en esta figura, a través de un análisis de la configuración socio-histórica de la ciudad de Antofagasta, revisar el siguiente artículo: “Imbricaciones entre memoria, género, paisaje y colonialidad. Violencias y resistencias en la configuración histórica de una ciudad del norte de Chile” (Méndez Caro, 2022). Revista ensaios de geografia. https://periodicos.uff.br/ensaios_posgeo/article/view/51930

tensión permanente con discursos dominantes asociados al paisaje de la nación.

En los siguientes apartados se seguirá desarrollando la noción de contrapaisajes en tanto figura emergente, vivificada a través de los nudos emergentes ya esbozados y sus respectivas figuras.

1. Corpolugaridades del hogar

Este nudo emerge de relatos asociados a la experiencia de habitar en campamentos y la forma en que se concibe y reconceptualiza “lo propio” asociado a la *casa*, como eje argumentativo.

1.1. Casa

La palabra casa, fue elegida como figura, pues aparece frecuentemente en los relatos, tanto cuantitativamente (conteo de palabras) como en los imaginarios asociados al hogar, devenidos de procesos diaspóricos. La casa-hogar, se erige en la triada casa-familia-vecindad y sugiere una búsqueda o construcción de un lugar, de un estar/siendo en relación (Kusch, 1976). La casa, remite al espacio vivido, teorizado desde la geografía humana y feminista (Ortiz Guitart, 2012), pero también alude a la pregunta por el *dónde*, surgida en relatos de mujeres con pertenencia aimara y que deja entrever una sabiduría y episteme andina en torno a lo corporal y lo geográfico.

Si bien entendía la importancia del *dónde* en la trayectoria diaspórica de Josefa, una de las participantes, tardé un tiempo en darme cuenta de que su manera de posicionarse a través de aquella interrogante no era casual, sino que estaba vinculada con la forma de entender la vida y el espacio/tiempo dentro de la episteme andina, y que me hizo recordar también la forma en que en sectores rurales de Chile se suele hablar popularmente para hacer referencia al lugar de procedencia. “¿De dónde eres?”. “De los cerros”, decía uno de mis abuelos en el sur del país.

En un artículo sobre espacio vivido de habitantes aymaras de la localidad de Isluga en Chile (Aedo, 2008), encontré las mismas preguntas: “kawki.n.k.iri.ta.sa”: “¿de dónde vienes?” o “kaw.sa.n.k.iri. ta.sa”: “¿de qué lugar vienes?” (Briggs, 2001 [1988], citado en Aedo, 2008). Aedo (2008) comparte la importancia del concepto *Kawki*, es decir el *dónde*, para determinar el lugar de los elementos en el tiempo y el espacio o la espacialización de los acontecimientos temporales. El tiempo entonces, estaría espacialmente situado; el futuro está por detrás de la persona ocupando un lugar por fuera del campo visual ordinario y el presente y el pasado por delante, es decir, visibles a la “mirada” [comillas del autor] (Aedo, 2008). De aquí se desprende también el aforismo aymara “qhipnayr uñtasis sarnaqapxañani” compartido por Silvia Rivera Cusicanqui (2018) y

que habla de la “necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo un futuro en la espalda y un pasado ante la vista” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 85).

La casa, de acuerdo con los relatos, se encontraría en más de un lugar, o para ser más precisas, se sitúa en un “entre lugar”. Este recuerda el despojo de las corporalidades pero a la vez vislumbra una posibilidad de construcción en el presente, como se advertía previamente, mirando al pasado para imaginar un futuro contingente, también por construir.

Esta noción del espacio vivido de la episteme andina y “los entre lugares” no solo se observa en los relatos de mujeres de origen aymara sino también en otros relatos de mujeres migrantes en quienes está presente aquel *dónde* bifurcado en un *aquí* y un *allá* que dialogan en una corpolugaridad situada. Así se observa en los siguientes microrrelatos de Lin y Lisset.

(...) bueno más que todo tomé esa decisión (migrar) porque yo, uno, que ya mi ex esposo no tenía trabajo y mis hijos estaban ya a punto de terminar el colegio se me venía la universidad entonces dije que yo tengo que ver la forma de cómo ayudarlos y pienso yo que, no sé si fue un consuelo o no sé si lo hice bien o mal pero ya lo hice y efectivamente ayudo con la universidad a los hijos, tengo a 2 ya en la universidad y si cada mes mando para la universidad, entonces si los hijos están bien, están ya en la universidad, entonces es eso lo que me da la fuerza para seguir trabajando, seguir luchando, es duro vivir prácticamente sola, bueno sola entre comillas porque tengo una pareja que sí que me apoya, me ayuda emocionalmente, en todo momento, pero hay un vacío grande que es la familia, pero el hecho de saber que mis hijos están aprovechando ese esfuerzo y están en la universidad, entonces vale la pena la lucha y el esfuerzo de vivir como estoy viviendo, en un campamento con el fin de ahorrar un poco de mandarles un poco más de dinero a ellos. (...) pienso que este lugar es, para nosotros, seguro. Nosotros entre vecinos nos cuidamos. Como es una sola calle nos decimos: “vecino, estoy saliendo” entonces siempre hay un ojito que está mirando (Lin, 48 años, Bolivia).

(...) yo lupo por el bienestar de mi familia, de mí. No tanto el bienestar acá en Chile, sino también en Colombia. Porque yo tengo más familia en Colombia. Y realmente yo quisiera luchar por tener aquí una casa propia. Así nos toque pagar, así nos toque hacer muchas cosas que nos pongan, pero... por la casa propia... todos estamos pensando en ese método... esa es la idea de todos aquí, creo, tanto mío como de ellos [personas del campamento] (...) [Recuerdo una primera navidad aquí] pude poner el arbolito de navidad y todos los adornitos de navidad, así como los ponemos en Colombia. (...) recordé mucho a mi país. Porque en las navidades allá, en diciembre, tenemos muchas costumbres, y ese año, me

acuerdo que ya tenía mi casa toda cerradita... fue muy bonita esa navidad (Lisset, 25 años, Colombia).

En el microrrelato de Lin se observa una corpolugaridad diaspórica que ubica su casa en el campamento y en Bolivia con sus hijos e hijas. Su relato sugiere la paradoja advertida por Brah (2011), quien advierte que las narrativas autobiográficas permiten conocer cómo el mismo espacio geográfico puede proyectar “diferentes historias y significados, de forma que “el hogar” puede ser al mismo tiempo un lugar de seguridad o terror” (Brah, 2011, p. 239). En el caso de Lin, se reconstruye una casa-hogar en un entre-lugar; Bolivia, representaría para ella el amor hacia su familia pero también el recuerdo de estructuras racistas y, violencias machistas dentro de su familia, que la habrían impulsado a migrar. *La casa*, en el campamento, se convierte en un refugio y en una falta, pero también en una forma de estar cerca y de ayudar a quienes no están con ella; paradójicamente es una forma que le permite estar con su familia.

De forma similar el relato de Lisset, habita entre Colombia y el campamento. Éste enfatiza en la “casa propia”, la que al escuchar con detención su relato, no implicaría necesariamente una adquisición material sino un lugar para *estar*, también hablaría de un refugio respecto a las violencias neocoloniales que la llevaron a migrar, de luchas comunes en el presente y la reconstrucción de formas solidarias de relación que evocan el pasado. La navidad descrita en el relato, sugeriría un *entre lugar*, un tipo particular de relación en el espacio. Por ejemplo, dentro de su campamento, precisamente en la calle Colombia, durante navidad (o como antesala de ésta), celebran “la noche de las velitas” en que se decora las casas de forma diferente y se comparte con el vecindario.

Ambos relatos, sugieren a la vez, un sentido de vecindad y de cuidado mutuo; una corpolugaridad común. Una figura importante, desarrollada en otros textos, ha sido la figura de *cadenitas*, las que van conectando las casas y agenciando redes de apoyo en el paisaje del campamento. Las relaciones de parentesco son habituales en este paisaje, y como se ha dicho, no sólo implican un vínculo sanguíneo, aunque sí lo hay, tal como aparece en el microrrelato de Jesamín.

[Mi tío, que vive unas casas más allá] tiene muy avanzado el parkinson... a veces se cae (es difícil desplazarse en suelo de arena) pero tiene que hacerlo no más, no hay como para pagar un arriendo... aparte que está al ladito mío acá, yo le doy su comida, todo. (...) [Mi madre vive cerca] a veces cuando ya tengo tanta flojera de caminar, le pongo la ropita de escuela a mi hija y me voy donde mi mamá. Y después subo puro a dejarle almuerzo (a mi tío) (...) [y bajo] le doy comida (a mi hija) donde mi mamá, y la subo a dejar a la escuela y me vengo

para acá (...) Mi mamá vive donde está el consultorio “Juan Pablo” [a cuatro cuadras del campamento], hacia abajo, antes de llegar a la línea del tren. (...) tengo mucha ayuda de mi papá también, y de mi tata, de mi padrino. Así que gracias a dios no tengo que ir a comprar nada. De repente una bebida (Jesamín, 35 años, Chile).

La *casa-familia*, como figura, juega un rol fundamental dentro de la organización del campamento. El relato de Jasmín aparte de evidenciar una serie de violencias estructurales presentes en el país en torno a vivienda, salud, infancia y vejez advierte de resistencias y de la importancia de las mujeres en las labores de cuidado, aunque es preciso señalar que en su caso, los hombres de la familia valoran aquellas labores y las retribuyen siendo parte también las *cadénitas* de cuidados. Esta dinámica relacional, de igual forma, estaría presente en otras familias del campamento, lo que configura un paisaje particular de cuidados, sustentados en las redes de parentesco. No obstante, es preciso no idealizar a las familias del campamento, pues como también aparece en los relatos, es difícil escapar de prácticas machistas y racistas arraigadas en nuestras sociedades. El problema surge cuando se produce un discurso de estigmatización que deposita en las corpolugaridades de un grupo características indeseables, produciendo una otredad racializada, que permite la existencia de su contraparte, y que esconde otras formas de relación producidas por los grupos racializados. Los relatos, entonces, nos permiten identificar otras formas de relación presentes en el campamento y que de cierta forma, se rebelan contra estos mandatos y, por ejemplo, nos invitan a repensar el lugar de las mujeres y las familias en diferentes grupos. En este caso, las mujeres se distancian de corpolugaridades de sumisión, participan activamente dentro de su casa-hogar y casa-campamento, de hecho, en términos de organizaciones formales [comités y directivas de campamentos] son mayoría. Asimismo, reconfigurarían los discursos de maternidad tradicional. El ser madre en este contrapaisaje, hace emerger otros símbolos, en tensión con el discurso coercitivo del “paisaje de la nación”. En algunas entrevistas, por ejemplo, se habla de “mami” asociándolo a alguna dirigente o mujeres “berracas” (valientes) cambiando el imaginario neocolonial de lo que se ha ido construyendo en torno al ser mujer y la maternidad. Algunas mujeres consideradas madres, no necesariamente son madres en términos biológicos, y más bien esta denominación se asocia a un lugar de movilización grupal y de articulación.

De acuerdo a lo anterior, la *casa-familia* rememoraría en la ciudad, algunas formas de organización ancestrales basadas en relaciones de colaboración y reciprocidad que, por ejemplo, aún sobreviven en los *ayllus* de la zona andina de Chile, los *lof* del pueblo mapuche en el sur o las redes de apoyo en zonas campesinas. Hallazgos similares han sido reportados por

algunos estudios (Alvarado Lincopi, 2016; Antileo, 2012) en que se enfatiza en la importancia de la diáspora mapuche en las tomas de tierras y construcción de ciudad bajo otras formas de territorialidad articuladas con el mundo popular.

De acuerdo a algunas investigaciones (Göbel, 2002, citado en Garcés & Maureira, 2018) las *familias* en el espacio andino eran consideradas unidades domésticas fundamentales; ejes de la organización social y económica del espacio. Particularmente en la zona de Atacama, la *familia* cohabita con el sistema de *ayllus*³ o conjunto de familias relacionadas por un territorio y ascendencia común (A. Garcés & Maureira, 2018). Asimismo, de acuerdo con Rivera Cusicanqui desde tiempos prehispánicos el “*ayllu* es la célula básica de la organización social andina (...). A partir del siglo XIX, los términos *ayllu* y “comunidad” se convirtieron en sinónimos, debido en gran medida al proceso de fragmentación vivido por la sociedad andina desde tiempos coloniales” (Rivera Cusicanqui, 2010b, p. 140).

El paisaje del campamento, se transformaría en un tipo de *ayllu*, y también como se ha sugerido, se convierte en un pivote de las relaciones, un *taypi/chuyma* (Aedo, 2008; Gavilán Vega, 2005), que conecta a quienes lo habitan y además permite que sus habitantes se conecten con aquellos lugares que dejaron atrás, de allí el “entre lugar”.

Este entre lugar, se observa en algunas prácticas antiguas que, algunas familias andinas que habitan el campamento continúan revitalizando. Por ejemplo, varios relatos hacen referencia a la práctica de *ch'allar* sus casas, una vez terminadas. Un acto que de acuerdo con sus relatos rememora la reciprocidad con la tierra. Asimismo, la *wajt'a* u ofrenda de agradecimiento a la *pachamama*. Se celebra así, la vida y se pide abundancia, no solo de cosas materiales sino espirituales como salud y amor. No obstante esto, también se señala que pese a que se mantiene esta práctica, ésta sufre algunas modificaciones ya sea porque se es “consciente” que es un lugar “prestado”, así como en el relato de Rosa, o porque no se cuenta con los mismos recursos económicos para preparar las celebraciones, debiendo adaptarse a la situación actual.

(...) en La Paz creen en eso, la “wajt'a” le dicen... yo no [lo hago], como soy del lado de “Tarija” de ahí de la Argentina... allá [en la Paz] sí. Dicen, [que] se compran cervezas, cuando lo techan (risas) para que te dure toda la casa (risas) son creencias, compran cervezas y la baten y la riegan a la casa con la cerveza, la “ch'allan” [Pronuncias distinto el “challan”, ¿es un acento, es una lengua...?] De Aymara, [¿Y el “challan” es como “tirar agua”?]... No, la

³ Los autores advierten que en San Pedro de Atacama, norte de Chile, existen al menos diez *ayllus* en funcionamiento legal.

cerveza, tienes que botar cerveza. Igual cuando te compras un auto, tienes que “ch'allarlo” con cerveza, pa' que te dure [Y acá ¿hizo algo de eso?]. Mi esposo se ch'alló ahí. “Voy a ch'allar mi casa” decía, “qué casa, es terreno prestado” le dije (Rosa, 40 años, Bolivia). [Challar la casa] sí, mi esposo sí, pero no es como allá en Bolivia, porque cuando haces tú casita, ponemos serpentinas y flores, pero aquí no [¿Por qué no lo hizo?] Porque estamos ajustados (risas) (con el dinero justo) [Entonces es por la inversión...] sí, pero igual cada quien su tradición. En Bolivia tienen las suyas y Chile también. Es acomodarse a eso también y tampoco vi acá serpentinas o cosas así. Allá lo hacemos con “k'oa” [¿Qué es eso?] Es tipo una hoja, tipo “bollecito” cuadraditos, con animalitos así, para que te vaya bien. Se hace en carbón, en las brasas y se hace eso... después se le echa azuquitar [... ¡ah! ¿es para comer...?] ...no, no, no. Es para quemar (risas) [Es que dijo azúcar y yo pensé en comer (risas)] No, se le echa ahí, como el dulce... [...es como una figurita entonces, y la pones ahí...] ...Sí... [Que viene con forma, pero después ya no queda la forma] Sí, todo se va. [¿Y qué significa eso?] Es para buena suerte. ¿Uno no sabe no? (risas), pero es por tradición... pero yo no creo mucho como mi suegro, mi mamá también lo hacía y dije ¡ah!... lo vamos a hacer también (Kataleya, 31 años, Bolivia).

En los anteriores relatos compartidos por Rosa y Kataleya, se describieron prácticas andinas antiguas, al tiempo que se denotó mi torpeza y desconocimiento de lo que me compartían, intenté nuevamente escuchar con atención. Posteriormente, releando notas de terreno, pude volver a estas conversaciones para conectar con mis entre lugares, e identificar que la cultura andina siempre ha estado presente en la ciudad pero que lamentablemente es invisibilizada. Por ejemplo, si bien conocía la palabra “challar”, pues cuando llegué de pequeña a la ciudad me llamaba la atención que las niñas y niños jugarán a la *challa*, es decir, a tirarse agua, no supe hasta ahora que el origen de la palabra es aymara. Las palabras habitan también nuestras corpolugaridades y algunas permiten los entre lugares, a la vez, que resisten al olvido.

El “entre lugar” o hablar desde “dos espacios”, como lo ha advertido Cornejo-Polar (1996), en sus análisis de la migración andina, permite reconocer que la migraciones siempre han sido parte del territorio. Así, desde la conquista hispánica y, por tanto, desde la imposición de un modelo sobre otro, las migraciones —particularmente aquellas que indican desplazamientos campo-ciudad— configurarían una escisión identitaria, confrontada con las ciudades y sus paisajes, deviene así el *aquí* y *allá* advertido en los relatos, no obstante, también aquellos lugares de reappropriaciones dentro de las trayectorias de mujeres migrantes y en diáspora.

el discurso migrante es radicalmente descentrado, en cuanto se construye alrededor de ejes varios y asimétricos de alguna manera incompatibles y contradictorios de un modo no dialéctico (...) no intenta sintetizar en un espacio de resolución armónica (...) contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización (García Canclini, 1990) considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar (Cornejo-Polar, 1996, p. 841).

Concuerdo con el autor en tanto “el entre”, no implicaría una síntesis, así como también lo ha sugerido de otra manera, Rivera Cusicanqui (2010a), cuando advierte del posicionamiento *ch'ixi*. Por otro lado, aquel “entre”, tal como se comenta en los relatos implicaría ciertamente una desterritorialización, que no podemos desconocer, sobre todo desde una perspectiva que enfatiza en los procesos de diáspora, no obstante, también sugeriría procesos de territorialidad y corpolugarizaciones, tensionando la matriz colonial moderna de los estados. Aquel entre lugar no estático, nunca acabado, permitiría construir o reconstruir otras narrativas o subjetivaciones de acuerdo con corpolugaridades contingentes.

Por otro lado, los campamentos siguiendo los relatos previos (sobre agradecimiento a la tierra), se potencian y articulan mayoritariamente en relaciones de reciprocidad. De igual forma, los procesos de reciprocidad se agencian entre distintos seres, no solo entre humanos. Así se comparte en los microrrelatos de Jasmín y Lupita.

[Personas del barrio aldeaño] vienen a tirar animales, yo he visto, pero [ellos dicen que] nosotros somos los cochinos. (...) vienen a tirar a los perritos ¡que se críen en la calle!. Por ejemplo, esa perrita yo la encontré en un saco con perritos muertos, se estaba ahogando. Por eso le digo, la gente sin corazón tira los perritos ahí. La [dirigenta] hizo la gestión en la municipalidad para que vengan del PET a vacunar a los perritos, a esterilizar. Pero son muchos los animales (Lupita, 45-50 años, Perú).

[No me gusta de la ciudad] que no haya plantas, flores, la lluvia, esas cosas extraño [soy] de Cochabamba (...) Pero igual acá se puede hacer plantas. Lo que pasa es que acá la gente es descariñada con eso. No les gustan las plantas, los animales. Los crían y después los echan a la calle. A mí siempre me aparecen perros que están enfermos o que están desnutridos. Y yo con pena, llorando (...) [Aquí] Me levanto a las 5 y media, y dejo todo ordenadito, le doy de comer a los perros y gatos... dejo cerrada la puerta y me voy [a trabajar] (...) Siempre salgo [del trabajo] a las 4:30 y llego a las 5:30, llego acá a las 6. Como algo y saco a mis perros para que no se estresen (Jasmín, 40 años, Bolivia).

En los microrrelatos de Jasmín y Lupita, contradiscursos presentes también en el resto de los relatos, se observa amor hacia otros seres, como plantas y animales, incluso les recogen de las calles para cuidarles; pasando a formar parte de la familia. Estas prácticas igualmente se conectarían a una episteme andina –aunque no sería privativo del mundo andino, también es posible encontrarles en prácticas rurales por ejemplo– en que “los seres animados o inanimados son sujetos, tan sujetos como los humanos, aunque sujetos de muy otra naturaleza (...) mundos alternos al capitalismo y al antropocentrismo del mundo noratlántico” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 90).

Configuraciones similares han sido también descritas por di Salvi (2013, 2016) dentro de las perspectivas quechua-andina, en que la humanización es una forma de interacción simbólica con el entorno. Bajo la noción de “numinosidad”⁴, por ejemplo, se describe la presencia experimentada emotivamente, la que no sería solo una abstracción sino un ser y que está siendo “vivo” activamente (como la naturaleza) o posee una interioridad anímica propia⁵. Lo que también se ha descrito por Edward Taylor como “Naturaleza animada” noción que es reformulada, según la autora, por la *Ecología simbólica* de Descola (basándose en perspectivas indígenas amazónicas) de acuerdo con la creencia cultural de que seres humanos y no humanos conservan una interioridad (di Salvia, 2016).

Lupita y Jasmín, corpolugarizan estas prácticas y en sus relatos emerge esta otra forma de querer y respetar; para ellas animales y plantas y el espacio en que habitan son mucho más que objetos, son parte de ellas y si estos son heridos ellas también. Esta noción será retomada en el siguiente nudo de *corpolugaridades de lo espiritual* como la Figura Dios-Naturaleza, referida por Ana Elsa. Así, se amplía el parentesco a otros seres, el que no solo estaría ligado a un parentesco de sangre, “pues pariente es un tipo de palabra que ensambla (...) expande la imaginación y puede cambiar la historia” (Haraway, 2019, p. 159).

El ejemplo anterior, evoca las *cadenitas* de cuidado las que van más allá de las personas en el paisaje de los Arenales, y como se señaló en los primeros relatos y en esta reconfiguración del parentesco, va más allá de la familia sanguínea; extendiéndose al vecindario sobre la base de la triada

⁴ Noción que según la autora fue acuñada por el filósofo Rudolf Otto en el siglo XX, y posteriormente retomada por Roy Rappaport (di Salvi, 2016).

⁵ Estas problematizaciones son interesantes pues han contribuido, en algunos países, al cambio de la percepción socio-legal de la naturaleza. Por ejemplo, la constitución de Ecuador reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos. Lamentablemente esto no ha sido suficiente para evitar que se sigan expropiando sus tierras bajo capitales extranjeros. Un ejemplo de este conflicto ha sido la explotación de petróleo en el Parque Nacional-territorio indígena del Yasuní, en que se evidencian estas visiones encontradas respecto a la sociedad a la que se aspira (Lander, 2014).

casa-familia-vecindario. Esta relación se describe en el siguiente y último relato de este apartado.

El relato de Patita, un poco más extenso, vuelve a hablar por sí mismo, respecto de cómo se fueron fortaleciendo los lazos de vecindad en su experiencia de habitar en el campamento. Así también, enuncia la importancia de la comida y la reunión cotidiana, la que se retomará en los nudos siguientes, y de los procesos de interculturalidad en el campamento, una interculturalidad crítica y popular que tensiona las exotización y apropiaciones de lo distinto impulsados por modelos de multiculturalidad funcional o neoliberal (Tubino, 2005; Walsh, 2012) instalados en el país.

(...) yo me llevo bien con mis vecinos de mi cuadra. Yo me llevo tan bien con ellos, que nosotros, ponte que ella [vecina] un día se anime a cocinar algo y me toca la puerta: “vecina, aquí tienes”. Lo mismo hago yo eh... lo mismo hacen los demás vecinos de más allá eh... Siempre tratamos de convivir, porque a veces nos ocurre y nos dice: “oye sabes qué”, vienen acá y... ¡ya tomemos un vino, ya tomemos esto, compremos esto!, y compartimos. Como ella es peruana igual, tenemos las mismas costumbres, o sea distintas porque ella no come plátano, pero a mi marido le encanta el plátano, porque es de la selva, yo por él le comprendo [¿Pero así como frito o...?] Mira de todo, de todo un poco, asado, cocinado, frito... licuado, de todo, porque igual hacen mazamorra también, o sea mazamorra así como un postre, si un postre por ahí. [Se comparten las recetas] No, porque a ella no le gusta el plátano. Pero mi marido, mi cuñada con mi marido se agarran, cuando viene tiene que haber plátano en la mesa, sino no come. No, con ella somos de... por ejemplo de (silencio) que te explico (silencio) hemos hecho muchas actividades juntos la verdad, porque incluso... [¿De tu cuadra, o sea de este pasaje?] Mira, de este pasaje hemos compartido ¡así de compartir, hemos compartido! (...) hemos tratado de variar nuestras costumbres y de hacerlo como algo... algo único, ¿me entiendes? Porque por ejemplo cocinar, ponle que cocinas un sancocho, pero al medio hay plátano. Y como saben que el plátano igual come mi marido, pero como la vecina aquí no come, ¡ya compramos yuca también!, entonces como tratamos de hacer... [¿Cocinan juntas?] Sí, a veces, cuando se nos ocurre ah... cuando hay plata [Ya. Ah es un buen grupito ¿de mujeres principalmente? o ¿hay hombres también invitados en esas...?]. Los maridos, ¡sí los maridos! E igual ahí se bromea, juegan... nosotros jugamos casino ¿ya? Nosotros vienen aquí, nosotros jugamos casino en las noches, apostando, para no perder esa emoción de jugar casino. Y de ahí de pasada, bueno yo tengo vino ahí, escondidos. Ya sacamos vino, compartimos. Ya si el otro quiere su cerveza, igual se compra cerveza, y así... [La pasan bien]. ¡Sí!, tratamos de llevarnos bien y tener una sana convivencia... [¿Cómo se fue construyendo esa relación, esa cercanía con esas vecinas?]

Fue cuando yo tuve que trabajar y no tenía con quién dejar a mi hijo, y [la vecina], la niña que estaba con su guagua, ayer [ella me ayudó]. Ella no trabaja [afuera], y el marido sí. Pero en ese entonces, ni su marido ni mi marido no tenían trabajo, andaban buscando trabajo (...) un día se fueron caminando hasta el centro y regresaron caminando. Imagínate lo que es la pegada de caminar hasta el centro. Hasta que luego se consiguió mi marido una bicicleta. Iban juntos en la bicicleta, se repartían currículum, muy interesante ese tema porque, repartieron currículum pa' todos lados donde nadie los llamaba, nadie decía nada (...) Entonces pasó mucho... pasó mucho tiempo y era yo sola la que trabajaba. Y [mi vecina] no tenía comida, no tenía gas. Lo pasamos muy duro, un tiempo comíamos puro eso (risa)... es terrible porque comíamos puras menudencias y todas las cosas así. Pero empezamos a compartir más con [mi vecina], con su marido (...). [Yo] guardaba los panes [del desayuno del trabajo] y traía todo pa' acá, traía todo pa' acá. Y compartíamos así con... con los vecinos (Patita, 25 años, Perú).

2. Corpoulugaridades de lo espiritual

Este nudo emergente aborda lo espiritual concebido más allá de la religiosidad tradicional sustentada en instituciones. Lo espiritual, de acuerdo a los relatos, sugeriría una forma de estar/siendo; de conexión con diversos lugares que dan sentido a la existencia, reactualizan el espacio vivido y lugarizan lo común con potencial político. Esto en un escenario de despojo y segregación que afecta a las personas migrantes y grupos diaspóricos y que les ha movilizado a reconstruir sus trayectorias vitales.

Lo espiritual, para estos efectos, está asociado a la producción de lugares y remite a la figura propuesta de “corpoulugaridades chuymáticas”, la que hace alusión en este contexto, a la relación entre corporalidad y espacio/tiempo y aquellos “entre lugares” que activan el estar/siendo a través de *chuymas* o corazones de un espacio. En palabras de Aedo (2008) “El corazón de un espacio (chuyma) (...) [o] La posición topológica de chuyma le permite actuar como bisagra entre los espacios interior y exterior, y frontera de los mundos visibles e invisibles” (p.124). Nos habla, entonces, de una espiritualidad conectada con el espacio en tanto lugares o la búsqueda permanente de aquellos *taypi/chuymas*, o centros, que posibilitan recomposición del espíritu. El campamento-casa, podría rememorar uno de estos corazones del espacio, así también aquellos presentes en las siguientes figuras.

2.1. Comida (sabe, huele, recuerda y reúne)

La comida, como figura, se convierte en los relatos en uno de los lugares más importantes de esta otra espiritualidad. En ella se concentran diversos sentidos que activan una cierta emocionalidad, cargada de

religiosidad en su sentido primario; aquella que permite re-ligar, tal como se ha observado en otras investigaciones (Méndez Caro et al., 2018) que han reportado formas alternativas de producción de espacios, en que se reactualizan tradiciones ancestrales y se resiste al espacio/tiempo neoliberalizado. Como lo han advertido los relatos, la comida “sabe, huele, recuerda y reúne” bajo procesos profundamente políticos, que la mayoría del tiempo, son invisibilizados pues no operarían en espacios públicos tradicionales, sino que, por ejemplo, en la recóndita cocina de las casas, quizá uno de los corazones de éstas.

2.2. Cocina

La *cocina*, es una figura importante dentro de los relatos y se vincula a la anterior figura asociada a la *comida*, y a su vez se conecta con el nudo anterior y la figura *casa*. La cocina es identificada en varios relatos como el lugar preferido de la *casa*. La *cocina-comida*, se erige como una corpolugaridad de lo espiritual y de lo político, la que también recuerda formas de organización prehispánica y que aún perviven, por ejemplo, en la localidad aymara de Isluga (Aedo, 2008) o en las resistencias de las comunidades afrodescendientes (Segato, 2015).

En el nudo *corpolugaridades del hogar*, se hablaba de las relaciones de parentesco y se rememoraba los sistemas de *ayllus* y sus formas de organización en que los campamentos encontraban cierta semejanza. De igual forma, en este caso, la figura *cocina* sugeriría cierta semejanza con las *cocinas* (phayawí) del altiplano descritas por Aedo (2008). Según el autor, las casas (*uta*) del altiplano se dividen normalmente en cocinas por familia nuclear y el conjunto de cocinas constituye la unidad de parentesco básica.

[La cocina es] uno de los lugares fundamentales donde se tejen las redes de solidaridad y se refuerzan los lazos de parentesco (...) A través de la “cocina” los individuos adquieren derechos y obligaciones dentro de sus contextos sociales de interacción. Es por esta razón que se puede argumentar que no es el individuo sino esta unidad doméstica, en tanto institución socioespacial, la que participa en el establecimiento de las conexiones de base para la construcción de las relaciones rituales y políticas (Aedo, 2008, p. 134)

Estas redes de solidaridad se observaban claramente en el relato de Patita compartido previamente y también aparecen en los siguientes relatos en que Ana Elsa, Lupita, Rosa, Ely y Lin, nos comparten su concepción de la cocina y el cocinar como lugar importante dentro de sus vidas y espiritualidad.

En el primer relato de Ana Elsa, se enfatiza en el fortalecimiento de los lazos de parentesco a través de momentos familiares articulados en el cocinar y el compartir comida.

(...) yo no puedo descansar si un par, si un miembro de mi familia falta en mi casa, no puedo descansar, me siento responsable, tengo esa... igual cuando se viene con su hijo él [Pareja actual], vive atrás, igual le dije: “dile a tu hijo que se venga”, porque yo no puedo, así no sé, me falta. Así que por eso digo mi momento de disfrute es cuando mis hijos están ahí y mi pareja está al lado (...) Así que, esos momentos los que yo más disfruto, los momentos familiares (...) por ejemplo, viene mi hija [también vive en el campamento] [y] ahí está jugando mi nieto. Por ejemplo, el domingo, hemos hecho una *chuletiada*, que decimos. Chuleta a la parrilla, con su... de res, pero no de chanco. Con sus choclos, su ensalada y su arroz, ¡hemos comido toda la familia! ¡Eso a mí me gusta! [¿Y lo hace habitualmente?] Habitual. Sino hacemos con comida, hacemos con empanadas con apio, o hacemos frito, ¡o un tecito, ¡ya venga!, me gusta (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

El microrrelato de Ana Elsa también sugiere una forma de entregar afecto a través de la comida. El cocinar y compartir, alimenta lo espiritual y refuerza una corpolugaridad común sobre la base de la reciprocidad. De forma similar, aparece en el relato de Rosa.

(...) Yo siempre decía que cuando sea grande y tenga mis sobrinos les voy a dar cariño y les voy a dar comida y todo lo que yo pueda darles. Y eso hago siempre, trato de darles lo que tenga, les comparto, ¿comamos? les digo. Porque mis tíos nada, ni un pan. (...) Entonces yo decía que eso jamás le haría a mi sobrino (...) siempre vienen mis sobrinitos, mis 2 sobrinas y mi sobrinito [viven en el mismo campamento], y nos gusta hacernos cualquier cosa, arroz con leche, sopaipillas (...) Me gusta cocinar, darles que coman y así (Rosa, 40 años, Bolivia).

Como se señalaba previamente, uno de los lugares más significativos de varias de las entrevistas es la cocina o el comedor; lugares para estar, compartir o divagar; un entre lugar. Quienes prefieren la cocina como en los siguientes relatos de Lupita, Lin y Ely, advierten de la importancia de ésta como lugar de introspección, relajación y creación. A través de la cocina “se van las penas”, tal como señala Lupita y que también se refleja en los otros relatos.

[¿Y cuál es el espacio que más le gusta de su casa?] ¡Ah!, mi cocina (risas) me encanta cocinar, hacer queques. A cada rato. Te traeré un pedacito para que pruebes... [Y la cocina tiene un lugar especial] Yo la he hecho especial, porque trato de que con cualquier monedita que caiga me hagan algo. Por ejemplo, a mi esposo le dieron una madera y me hizo esa mesita, en otra, le regalaron mármol y le pegamos encima. (...) [¿cuál es su pasatiempo preferido?] Hacer pasteles (risas) [¿Y qué tiene de especial el cocinar?] ¡Me distraigo

harto, mucho, mucho! Hace poco falleció mi mamá, entonces el cocinar me manda para otro lado y me olvido, se me va la pena. Me da tanta alegría, que lo que yo hago con amor, con cariño, ellos se lo aprovechan, lo comen con que gusto: “mami qué estás haciendo, por el olorcito” (Lupita, 45-50, Perú).

[Cuando arrendaba una pieza] era complicado no podía cocinarme porque no tenía cocina, tenía que comer en la calle, andaba aburrida de eso también. En cambio, acá no, tengo mi cocina, me cocino. Dentro de todo acá me gusta porque tengo mi espacio, mi privacidad y trato como le digo de mantenerlo bonito, compramos plantitas, empezamos a hacer nuestras cosas (...) Paso casi los 10 días [de descanso] sola porque como [mi pareja] se va a trabajar en la mañana hasta tarde me quedo ya muchos días sola. Entonces escucho música, me gusta hacer masitas, me pongo a hacer experimentos, quequitos o empanadas, cosas así (Lín, 48 años, Bolivia).

[En la tarde] pongo la música a todo “chanchito” [volumen alto], me pongo a cocinar y escucho lo que yo quiero y me relajo un ratito... es que, para mí, si yo pudiera estar todo el día metida en la cocina inventando almuerzos ¡sería feliz! (...) me encanta la cocina ¿te gusta cocinar para otras personas? ¿para tu familia? Sí, para mi familia. Alguien que me lo va a agradecer sí, pero si voy a cocinar para alguien que no lo hará, entonces, no (Ely Chavarría, 42 años, Chile).

La situación de migración reflejada en los relatos ha devenido en desplazamientos constantes, muchas veces no deseados. Esto se refleja con mayor nitidez en quienes han atravesado procesos de diásporas y las configuraciones históricas que habrían repercutido de forma particular en los desplazamientos de mujeres, quienes han debido enfrentar como advierten algunas autoras, el desgarramiento de los despojos coloniales (Rain et al., 2020).

Al llegar al “país receptor”, tal como se registró en la *línea de vida habitada/deshabitada*, han debido enfrentar segregación socio-espacial y violencia institucional de la mano de procesos de racialización. El encontrar un lugar donde vivir, se transforma en una de las principales problemáticas, junto con la regularización de su situación migratorio y la violencia racista que circula en distintos espacios. Situación que produciría discursos materializados en corpolugaridades “sobrantes” en tensión con corpolugarizaciones de quienes han migrado. La mayoría de los relatos, señalan que, dado los altos costos de arriendo en la ciudad, en un comienzo sólo es posible alquilar una habitación dentro de una pensión. En estos lugares las condiciones de habitabilidad son mínimas, pues como se ha relatado, deben compartir los espacios de la casa bajo condiciones de hacinamiento e incluso regulación de sus vidas por parte de las normativas

lucrativas de quienes arriendan, como el cobro extra por el uso de ciertos servicios básicos como baño, ducha y utensilios de la casa.

Lo anteriormente descrito, no es baladí en este nudo de corpolugaridad de lo espiritual y la importancia asignada por los relatos a la *casa*, y a algunos lugares de ella, como la *cocina*. Estos se configurarían en aquellos centros o corazones del espacio (dentro del campamento) que propiciarían una reconexión con aquellas corpolugaridades de lo espiritual fragmentadas a propósito de los procesos de desplazamiento, y en algunos casos, de pérdida de sentido en torno al lugar. Así lo sugiere Lin cuando advierte de la importancia de la cocina en tanto un lugar significativo que fue privado y que en el campamento puede disfrutarlo. “Es su espacio y su privacidad”, un lugar de creación e introspección; un entre lugar que la reconecta con alguna otra corpolugaridad.

Este entre lugar, es mencionado también en el microrrelato de Lupita cuando por ejemplo señala que “el cocinar me manda para otro lado y me olvido, se me va la pena”. La cocina habilitaría un escape el que a la vez se convierte en un lugar de sanación que culmina con la preparación de comida para sus seres queridos. Las corpolugaridades de la cocina, en estos relatos, configuran afecciones positivas, como el amor y la alegría, las que se activan en la relación con otras personas. Las corpolugaridades de la cocina, permiten la emergencia de diferentes sentidos, siendo el olfato, tal como lo sugieren los hijos e hija de Lupita, uno de los más significativos. El “olorcito” y el gusto, fortalece la construcción de la corpolugaridad y activa y produce lugares de memoria.

Lupita cocina para sus seres queridos, así también se observa en el relato de Ely. En sus relatos además de reivindicar la cocina y sus corpolugaridades, deja entrever el contexto sociohistórico de cómo la cocina, que en ciertos grupos se transforma en resistencia, puede transformarse en un lugar de opresión.

En diálogo con un feminismo descolonial y antirracista, los lugares como la cocina son reconfigurados en mujeres racializadas o en algunos espacios rurales, permitiendo más bien resistir y enfrentar una matriz de opresiones múltiples. Este contexto se diferencia, por ejemplo, de la figura “ángel del hogar” (Hincapié, 2007; Molina Puertos, 2009; Terán Fuentes, 2017), descrita y criticada por algunas corrientes de feminismo liberal, las que se centrarían en otras corpolugaridades de mujeres, quizá muy diferentes a las aquí referidas.

De acuerdo con Hincapié (2007), en el siglo XIX proliferan en Latinoamérica⁶ manuales de conducta y urbanismo para mujeres. Cabe

⁶ Enfatizo en la palabra Latinoamérica y no en América Latina o Abya Yala, para hacer referencia a aquel proyecto moderno colonial de estado/nación en este territorio. Esta apreciación se basa en las críticas realizadas por la filósofa Yuderlys Espinosa, que basándose en trabajos de Santiago Castro-Gómez, revisa críticamente aquella familia de discursos que hizo posible una entidad llamada Latinoamérica, la que supuestamente se

señalar, que aquellas mujeres a las que estaban dirigidos estos manuales correspondían principalmente a la creciente burguesía de los estados/naciones latinoamericanas, donde se fueron construyendo literalmente “vidas en reclusión”. Estos manuales habrían viajado desde Europa a Estados Unidos y posteriormente arribarían a Latinoamérica. La lógica de los manuales se sustentaba en la idea de una “debilidad femenina” la que debía ser “reencauzada por un buen camino” bajo un modelo mariano (Hincapié, 2007) y, al igual que en España del 1800, estos manuales de carácter pedagógico y moralizador, fueron los encargados de fabricar aquellos discursos sobre la “categorización de los sexos y el ideal femenino” (Molina Puertos, 2009). Los periódicos, al igual que la literatura femenina y los manuales, también habrían cumplido una función importante en este proceso pedagógico.

La prensa en el siglo XIX significó un modo de educación informal para las mujeres al difundir conocimientos sobre valores cívicos y morales, temas científicos para aplicarlos en el hogar y transmitirlos a los hijos, así como asuntos propios del mundo femenino como la moda, corte y confección, recetas de cocina y reglas de etiqueta (Terán Fuentes, 2017, p. 77).

Se fue disciplinando entonces, en estos grupos sociales, una forma de ser y estar en “la casa”. Parte de este ideario arrastrado de los procesos de colonización habría sido continuado por las repúblicas las que reforzaron viejos y nuevos binarismos. El lugar que asumiría este grupo de mujeres, según Hincapié (2007) sería construido para evitar las debilidades constitutivas de éstas frente a las tentaciones del demonio. Dichas creencias habrían sido traídas por los colonizadores, las cuales, a su vez justificaron en su momento la casa de brujas del siglo XV al XVIII en Europa (Borja, J., 1995, citado en Hincapié, 2007). Escenario histórico abordado ampliamente por Silvia Federici (Federici, 2010) quien a la vez plantea una tesis sobre acumulación originaria basada en el expolio de cuerpos de mujeres e indígenas y población esclavizada en los territorios conquistados. De acuerdo a esta investigadora feminista, en concordancia con autoras decoloniales y antirracistas, “con la llegada de los españoles, éstos trajeron consigo su bagaje de creencias misóginas y reestructuraron la economía y el poder político en favor de los hombres” (Federici, 2010, p. 305).

En este otro escenario, entonces, se ubicarán estas otras mujeres, quizá ni siquiera consideras mujeres como se ha planteado desde el feminismo descolonial (Lugones, 2008) por lo que su control y disciplinamiento se desenvolverá bajo otros parámetros, así también sus

distingue de una racionalidad moderno-europea. La autora lleva esta crítica, particularmente, al campo de la colonialidad de la razón feminista en América Latina (Espinosa Miñoso, 2019).

subversiones. Estos grupos de mujeres, con el tiempo lograrían lugares diferentes de resistencias y emancipación, por lo que el denominativo “ángel del hogar”, lo habrían visto desde lejos. De esta manera, mujeres racializadas, indígenas, campesinas, del bajo pueblo, tal como se ha observado en otros apartados, siempre habrían ocupado tanto “espacios públicos” como “privados” —posteriormente se enfatizará en la crítica hacia este binarismo— debiendo trabajar tanto en sus casas como en las casas del “ángel del hogar”. Lo “privado” no se convierte, entonces, necesariamente en una cárcel sino en lugares de resistencia y accionar político.

Así, estos planteamientos se ubicarían en disputa con aquellos idearios feministas liberales que repudian el espacio “privado” del hogar. Planteamientos que, si bien son interesantes, darían cuenta de otras corpolugaridades, la mayor parte del tiempo victimizadas desde estas perspectivas. Por ejemplo, no podríamos situar en una misma dimensión de análisis la relación con el hogar de mujeres racializadas y la de aquellas mujeres que describió Betty Friedan en su investigación de 1963 (iniciada en 1957) en un contexto estadounidense de sectores medios. Las mujeres abordadas por Friedan, en su mayoría con estudios universitarios, enfrentaron el “ideal de éxito” de la época, centrado en el hogar, bajo una “mística de la feminidad” que les generaba una insatisfacción creciente, descrita como “el malestar que no tiene nombre” (Friedan, 2009). Sus hogares “perfectos”, habrían replicado el hogar-cárcel, del siglo XIX, incluso los medios locales les habrían descrito como “el ama de casa atrapada”.

Escenarios diferentes son desenvueltos en hogares populares o en familias indígenas y afrodescendientes, que conscientes del expolio de sus vidas, revitalizan o transforman estos espacios en lugares políticos. Volviendo al relato de Ely, este refiere que la cocina se transforma en un disfrute, pero agrega, “cuando el cocinar es para alguien que lo agradece”. Su frase sugeriría esta otra disposición hacia lo doméstico en tanto lugar de creación y no de imposición. No obstante, también sugiere la existencia de una cocina “no grata”.

Quizá aquella cocina “no grata”, develada en el relato de Ely, sugiere aquella cocina de la *casa grande*, narrada por Conceição Evaristo, la que en su inmensidad se vuelve poco cercana; donde el cocinar para otros/as (patrones/as) deviene en una obligación, quizá con ciertas reglas de preparación y uso del espacio, “un lugar no propio”, en el sentido ya discutido. La cocinera de la *casa grande* libera a la patrona del yugo de la cocina al tiempo que debe cargarlo. Desde otra perspectiva, la cocina de la casa grande, se convertiría en un lugar de racialización y explotación y que en el caso de mujeres migrantes, y particularmente de la diáspora, también simbolizaría una cooptación bajo el “paisaje de la nación” que, las incorpora a este paisaje, a través de la celebración de sus preparaciones culinarias en un discurso de multiculturalidad funcional o neoliberal (Bak-

Geller & Matta, 2020; Vera et al., 2018). Relatos de asesoras migrantes “puertas adentro”, han develado la manera en que en ese tipo de jornada deben mantener simbólicamente “la cocina abierta las 24 horas del día” (Méndez Caro et al., 2012), así también lo han reportado estudios sobre la diáspora de mujeres mapuche en que enfatizan el uso de los afectos como disciplinamiento colonial (Rain et al., 2020). Es decir, bajo esta modalidad de multiculturalidad neoliberal, se cambia la estrategia de imposición a la de celebración de sus platos. Ellas deben sorprender con sus preparaciones “originales” bajo una relación asimétrica de afectos. En este contexto, se ha observado incluso algunos anuncios de bolsas de trabajo donde se busca a mujeres de ciertas nacionalidades bajo el estereotipo de “buenas cocineras”. Aunque es preciso señalar que también en estos escenarios se tejen agenciamientos a nivel táctico en quienes hacen consciente este tipo de relación en torno a la instrumentalización de “lo auténtico” (Vera et al., 2018)

Si el género es una ficción colonial de acuerdo con la colonialidad del género, la relación con la cocina también habría sido una implicancia de esta relación de poder. En estos párrafos los relatos compartidos, han sugerido otras formas de comprender la cocina, las que resisten a la despolitización de ésta, propiciada por los procesos de colonialismo y particularmente de las reactualizaciones de la colonialidad del género (Lugones, 2008).

El cocinar como corpolugaridad de lo espiritual no se convierte aún o más bien subvierte aquellos mandatos de colonialidad del género que intentan apropiarse y gobernar los lugares de intimidad.

2.3. Mercado y carnaval

Otra corpolugaridad de lo espiritual asociada a la comida, se sitúa en el mercado o ferias. Varios relatos los ubican como uno de sus lugares preferidos dentro de la ciudad. El mercado también tendría la característica de conectar con otros lugares. Asimismo, nuevamente otros sentidos como el olfato y el gusto cumplen una función fundamental en la construcción de este tipo de recuerdo. Recordar, del latín *re-cordis* o “volver a pasar por el corazón” como señalaba Galeano (1989) en “El libro de los abrazos”. Este *re-cordis*, encontraría en el *taypi/chuyma* aymara, compartido por Josefa, una conexión fundamental con el espacio/tiempo. El recuerdo, entonces, sugiere vivificar lugares, al mismo tiempo que moviliza corpolugaridades con potencial espiritual y político.

De forma similar –pero desde otro posicionamiento crítico asociado a las políticas cuy-r y su contralugar o problematización de lo queer en América Latina– emerge la figura del *re-sentimiento* propuesta por Falconi (2016). Esta también sugeriría la necesidad de volver a sentir, pero desde cierta incomodidad la que a la vez articula conocimientos prevenidos

de aquellas posturas teorías que subestiman ciertas subjetividades y formas culturales. Es entonces, una “búsqueda que intenta que, del resentimiento subjetivo, ese que duele y llena de rabia al cuerpo (...) [haga que] nazcan insumos útiles y catárticos para el análisis regional y local (...) Es importante mencionar que el re-resentimiento también tiene una clara filiación andina y de ahí que elija esta palabra” (Falconi, 2016, p. 80).

En algunos relatos, como el que se compartirá a continuación, la “comida del espíritu”, simbólicamente hablando, se encontraría aparte de los mercados, en otros lugares como el carnaval de la ciudad. Estos lugares aparentemente diferentes, tendrían en común la posibilidad de encuentro, conexión y producción de “otro paisaje”. Un paisaje de resistencia y en disputa frente al “paisaje de la nación”; un lugar para re-cordar y re-sentir. Se compartirá el relato de Luna el que, por su riqueza descriptiva y texturas, facilita la comprensión de esta figura y la noción de entre lugares.

(...) [En ese negocio] los dueños han muerto, pero quedan los hijos. Entonces yo voy allá todavía a comprar pan, el pan es más rico y más barato. ¡Que el queso, que la cecina! Entonces todo eso a mí me gusta, me gusta cuando voy a Arica. Incluso de donde yo vivo al centro son 15 o 10 minutos, entonces me gusta recorrer al centro, a comerme unos completos, hay un montón de lugares donde me gusta ir, a visitar las ferias y todo eso, y cuando voy al “Agro” (Mercado), ¡hay, no mamita! Ahí están todas las verduras, todo barato, que el limón, que ¡ay no!, al menos las aceitunas, porque donde más me voy es a las aceitunas, que las aceitunas rellenas, que las aceitunas amargas, las normales. Por eso me gusta, los cajones de tomate a 2 lucas. Esos me los como ahí mismo porque son de Arica, me siento orgullosa de ser de Arica, me encanta Arica. Y eso es lo que yo digo ¿Por qué en Antofagasta no son así? Cuando empiezan los carnavales en Arica... yo bailaba en los carnavales de Arica, bailaba *saya*, los trajes y todo, se bailaban las 72 horas, 3 días seguidos. Bailábamos en la madrugada, después en la tarde, en la noche, así nos íbamos. ¡Participaban! Todo eso echo de menos, porque en Arica hay entusiasmo, acá no, acá es muerto, yo no entiendo por qué la gente de acá no es así. Allá en pleno invierno la gente va a la playa igual. Acá no van en invierno porque hace frío y no van y no van no más “po”. Por eso me gusta Arica. Y los nortinos de acá son “ahí no más” (risas). Mi hijo me dice “mamá, pero tú eres de La Serena” sí, seré de La Serena, pero no me gusta, yo soy de Arica y esa es mi gran ciudad. Yo me muevo en Arica. (...) Soy de Arica, no me gusta Antofagasta [Aquí] ¡Me gusta mi campamento! (Luna, 47 años, Arica).

Este relato, si bien no describe mercados de la ciudad de Antofagasta y más bien describe lugares de la ciudad de Arica, ejemplifica la forma en que operan aquellos entre lugares descritos. La ciudad de Arica es

considerada por Luna como su “verdadera ciudad”, aunque incluso no haya nacido en ella. Esta comparación la realiza en tanto la desafección que le provoca la ciudad de Antofagasta frente a las afecciones positivas construidas en Arica. Sin embargo, es interesante cuando agrega que, si bien esta ciudad no le gusta, su campamento sí. “Soy de Arica, no me gusta Antofagasta [Aquí] ¡Me gusta mi campamento!”. En esta frase se podría advertir aquel entre lugar, del *re-cordis*, que a través del espacio del campamento, conecta su corporalidad con Arica. Esta observación, no sólo fue posible hacerla en sus palabras, sino que su lenguaje corporal también hablaba cuando hacía referencia a Arica o cuando hicimos un paseo por el campamento y distintos lugares de éste, los que fueron activando diferentes afecciones.

El relato de Luna tiene elementos de lo que se ha teorizado como *topofilia*, o siguiendo a Yi-fu Tuan “el lazo afectivo entre las personas y el lugar o el ambiente físico. Difuso como concepto, vívido y concreto como experiencia personal”⁷ (Tuan, 1980, p. 5). La *topofilia* para este autor, sugiere apego al lugar más allá del atractivo de un espacio y este lugar afectivo estaría conectado con los sentidos (Tuan, 2018). Bajo esta teoría, podríamos decir que existe *topofilia* hacia la ciudad de Arica. Pero, para ir un poco más allá de la experiencia personal planteada por esta perspectiva, cabe preguntarse ¿por qué se generaría esta afección?, ¿qué elementos geohistóricos tiene Arica que la hace tan particular en el espacio/tiempo vivido por Luna?, ¿qué lugares son producidos? o ¿qué tipo de habitabilidad recuerda? Si bien el relato no ahonda en estas interrogantes, éste nos comparte algunas pistas asociadas a sus lugares significativos dentro de la ciudad: el mercado y el carnaval. Como se señalaba estos permitirían la relación con otras personas, aun cuando no se conozcan, y la rearticulación de un presente fragmentado bajo un sentido de familiaridad.

En la anterior línea analítica también se ubicarían los mercados y ferias de Antofagasta, siendo uno de los más significativos en los relatos y conversaciones informales, la “Feria de las pulgas”. Quizá ésta es el lugar más parecido al “Agro” señalado por Luna, pero con otras dinámicas de organización social y espacial. Esta feria se ubica al aire libre, en varias cuadras del sector norte de la ciudad, a unos 5 minutos en microbús desde el campamento. Asimismo, ya ha sido referida en otros relatos como en el testimonio de Patricia Yupanqui. En éste es considerada además de un lugar de compras, con precios asequibles en relación con el alto costo de vida de la ciudad, como un lugar en que se tejen redes informales de colaboración en base al “boca-oreja”.

⁷ Traducción personal. Texto original del libro en portugués: “Topofilia é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Difuso como conceito, vívido e concreto como experiência pessoal”.

Quizá una de las diferencias con Arica, es que esta feria no cuenta con espacios de cultivos cercanos que la aprovisionen. De hecho, dadas las condiciones climáticas de Arica y sus valles, ésta posee una importante producción agrícola, que abastece a la ciudad y el país durante todo el año. “Ya para fines de la década de 1990, junto con Lluta, el valle de Azapa convertía a la comuna de Arica en una de la mayores proveedoras de hortalizas a nivel nacional” (Araya, 2016, p. 134). Agricultura que debemos recordar, ha sido sostenida por población campesina, indígena y afrodescendiente del valle de Azapa y Lluta en tensión permanente con expolios neocoloniales. Aquellos tomates que menciona Luna, por su descripción deliciosos, son cultivados en la región y probablemente en el Valle de Azapa. Lugar en el que cada vez más, sus hortalizas y frutas locales son reemplazadas por cultivos con mayor valor comercial bajo las leyes del mercado y una política agrícola neocolonial perversa. Así lo ha reportado Araya (2016) quien además agrega que dentro de estas semillas más rentables se encuentra el tomate, el que paulatinamente ha pasado a cultivarse bajo un sistema de invernaderos. Dicha implementación habría sido muy costosa para el grupo de campesinos quienes tuvieron que adquirir deudas bancarias que aún siguen pagando. Así lo refiere Julia García, en una de las entrevistas realizadas por la investigadora.

Fíjese que hará 4 años que el tomate dejó de dar al aire libre por la semillería, la semillería echó aquí a perder todo cuando empezaron a matar los bichitos que protegían los bichos malos, los buenos, tanto químico que echan ellos al suelo, por eso no veíamos eso de poner invernadero, y es un gasto también (Julia García, mayo 2014) (Araya, 2016, p. 139).

Los lugares de Arica, significativos para Luna, han ido transformándose, pero aún resisten al paso del tiempo, el neoliberalismo y neocolonialismo. Así también se observa en el carnaval de Arica, un lugar que disputa la memoria para visibilizar aquellas partes de la historia negada de la ciudad. A través de la música, la danza y otras formas de organización política, el carnaval de Arica, *Inti Ch'amampi* (Con La Fuerza del Sol) se posiciona como el carnaval más importante de la ciudad y probablemente del país. De acuerdo a Chamorro (2017) este recoge y performa tradiciones andinas, también presentes en otras fiestas anuales como Cruces de Mayo, Fiesta de Todos los Santos, Martes de ch'alla o Machaq Mara, festividades que fortalecen una colectividad andina y que en el caso de carnavales se asocia a una tradición agrofestiva de renovación y fertilidad. Este dato es interesante para comprender también aquella corpolugaridad de lo espiritual presente en Luna la que, nutriéndose de ciertos lugares significativos como el mercado y el carnaval, logra conectar con tradiciones ancestrales que se niegan a desaparecer.

Si bien el carnaval *Inti Ch'amampi* se constituye formalmente el año 2002, no exento de tensiones respecto a la relación con el gobierno local en tanto condiciones y sentidos de producción de este espacio (Chamorro, 2013, 2017), su historia es mucho más extensa. Esta contempla las primeras organizaciones andinas en zonas urbanas que hacia la década del setenta comenzarían a construir un camino hacia lo que es el actual carnaval (Chamorro, 2017). Así también, es importante recordar el primer carnaval organizado en el Valle de Azapa en conjunto con familias afrodescendientes a través de la representación de la figura del *Ño carnavalón* o *espíritu de los cultivos* (Chamorro, 2013). Las comunidades afrodescendientes, danzaban al ritmo de los tambores y las matracas hechas con quijadas de burro, a la vez que gritaban ¡Tumba Carnaval! tal como lo ha documentado Alfredo Wormald en sus investigaciones historiográficas (Artal Vergara, 2012) y como lo siguen corporlugarizando las agrupaciones afroariqueñas en la actualidad.

El mercado y el carnaval se transformarían en un “contrapaisaje de la nación”, corazones del espacio que un entre lugar actualizan procesos de identificación política en tanto corpolugarizaciones de lo espiritual. Una espiritualidad, que repleta de memoria, vivifica el pasado en el presente, lo problematiza y proyecta un futuro a construir desde el *ahora* andino.

2.4. “Olorcito”

Esta figura, si bien se encuentra presente en apartados previos asociada a las figuras *comida* y *mercado* y *carnaval*, decidí incluirla en un nuevo punto para enfatizar en una línea de análisis que quizá no quedó del todo clara en las figuras previas. Esta línea de análisis también emergió del terreno de investigación, a partir de una situación que me hizo repensar la importancia de los sentidos, particularmente el sentido del olfato y que luego pude conectar con los relatos y los énfasis puestos en éste al momento recordar y producir lugares. Cabe evocar, el “olorcito” de la comida de Lupita o los aromas del “Agro”, descritos por Luna.

El olfato, tal como se analizaba previamente, es un sentido fundamental para la construcción de corpolugaridades de lo espiritual; tiene el potencial de evocar otros lugares a la vez que propicia el fortalecimiento de lo colectivo. Es decir, implicaría procesos de construcción social e identificación política en tanto aromas y sabores que reúnen y transforman. El olfato, como lo han señalado algunas investigaciones (Synnott, 2003), es uno de los sentidos más descuidados dentro de investigaciones sociales, en un contexto en que ya los sentidos son poco explorados. Escenario que sugeriría la colonialidad del saber encarnada en la vida cotidiana y con mayor fuerza en el proyecto moderno colonial de la ciencia en que predomina el sentido de la vista.

Esta línea de análisis del olfato (y de los sentidos) recoge las aportaciones de Tuan (Tuan, 1980, 2018), respecto a la importancia de los sentidos en la experiencia personal en torno al espacio, no obstante, problematiza la noción de lo “personal”, considerando la perspectiva fenomenológica feminista y antirracista de Linda Alcoff (Alcoff, 1999, 2016), quien también interpela respecto a otras epistemologías en investigación. Se amplía así la discusión respecto a los procesos de interacción social y las tensiones en torno a los discursos que producen determinadas corpulugaridades mediadas por los sentidos, en algunos casos, convertidos en instrumentos de racialización. De este modo, es interesante lo que plantea la “sociología del olor” planteada por Synnot (Synnott, 2003), quien recoge aportaciones de Simmel, también consideradas en la psicología social.

(...) los olores son manifestaciones de lo que uno es, no sólo de manera literal, como signo de identidad, sino de manera metafórica. Los olores definen al individuo y al grupo, al igual que los define la vista, el oído y los otros sentidos; el olfato, como los demás, media en las interacciones sociales” (Synnott, 2003).

En los siguientes párrafos compartiré un extracto del cuaderno de campo (bitácora sentipensadora) en que describo una situación asociada a la comida y el olfato, experiencia, que como señalaba, me ayudó a poner mayor atención a este sentido. Con este registro no se busca exotizar lo sensorial sino analizar su potencial político. La comida y sus aromas reúne e identifica y el olfato, como se advertía en la cita previa, media las interacciones, y con esto, configura una corpulugaridad común. No obstante, el olfato como mediador de interacciones, no solo construye lazos entre personas, sino que tiene el potencial de producirlas. Es decir, el olfato también implica un aprendizaje, y bajo este contexto, debe enfrentar discursos de colonialidad que intentan disciplinarle. Así como fueron inventadas jerarquizaciones bajo tipologías raciales y territoriales (Alcoff, 1999; Castro-Gómez, 2005) un tipo de olfato también habría sido producido. Este operaría como un mecanismo de clasificación y racialización. Alcoff (1999) advierte que la racialización estructura la esfera visual y las corporalidades bajo el dominio de lo visible. En este caso, se propone que el olfato también produciría una corporalidad, fortaleciendo el campo de lo visible. De esta manera, somos socializadas respecto de lo que huele bien o mal de acuerdo a una construcción moral (Synnott, 2003) donde algunas corporalidades serían buenas porque huelen “bien”, por tanto serían “deseadas” y “aceptadas” y otras “malas” porque huelen “mal” por tanto serían “peligrosas” y “despreciables”.

Pero cómo es que un olor se vuelve indeseable, o algunos más válidos o aceptables que otros, qué olores recrea y produce “el paisaje de la

nación”, cuáles son cooptados por éste, cuáles construyen contrapaisajes. Estas problematizaciones fueron apareciendo en terreno a la vez que no solo se dejaba ver la dimensión coercitiva del olfato, sino también su potencial de corpolugarización, así se describe en el siguiente registro, del que se espera emerjan otras interrogantes e interpelaciones.

[Por la tarde] Llego a la sede, y un grupo de mujeres trabajan entusiasmadas en una maqueta que presentarán en un pequeño proyecto local de mejoramiento de sedes vecinales. Me cuentan que es el mismo proyecto que ellas me habían pedido ayuda para “interpretar” y responder las preguntas del formulario de postulación. Siento ese lugar como un lugar grato, percibo que cada una sabe lo que está haciendo; observo horizontalidad y trabajo colectivo. Algunas llevaron comida para compartir, también le acompañan algunos de sus hijos e hijas.

Se me acerca un niño pequeño de 5 años aproximadamente, a quien ya conocía pues siempre acompaña a su joven madre a las reuniones que se realizan en la sede vecinal. Me ofrece ahí, todas me insisten, agregan que es un “pebre” bien condimentado. Estaba muy rico en realidad (me evoca el pebre con sopaipillas que se hace en mi casa), el mismo niño me sirvió un poco en un pedazo de pan. Minutos después me dice: ¿Tía usted es de Bolivia? —¿Por qué? le pregunto— Porque tiene olor a Bolivia. Me pareció interesante esa imagen del olor, pues realmente me hizo problematizar el lugar de los sentidos y la edad, pero más que la edad como etapa evolutiva, la edad como construcción social y de la mano de ésta, la construcción de estigmas asociados a la nacionalidad. Es decir, como una característica asociada al olor, puede ser percibida como algo familiar y agradable o ser redireccionado hacia un insulto, como es el caso de insultos asociados al “color de piel” y “olor”.

Cuando el niño me dice: “Huele a Bolivia”, se me ocurrió decirle es que comí lo que tú me convidaste (una preparación de Bolivia lleva un nombre que no recuerdo). Luego más bien, pensé en preguntarle ¿Cómo huele Bolivia? Pero él ya estaba entretenido jugando en otra cosa.

Decidí contarle a su tía (aunque todo el grupo escuchó) lo que me había dicho para continuar la conversación, ella (mientras ríe por la situación) me dice: sí, él es muy imaginativo, yo agregaba a la conversación que “olemos a lo que comemos”, lo dije como un dato en general. En ese momento me percaté de la expresión facial de la madre del niño y noté en ella cierta incomodidad. ¿Sería por lo ocurrido? ¿Dije algo que no le pareció bien? No me atreví a hablarle pues la percibo un poco tímida y quizá la iba a incomodar más. Algo me hacía seguir pensando en esa incomodidad que percibí, pensé nuevamente en el estigma del “olor” y que al yo decir: “olemos lo que comemos” quizá pudo interpretarse como ofensivo, dada la carga del estigma asociada a los olores fuertes (olor del pebre). ¿Estaba reforzando estereotipos inconscientemente, aun cuando

deseaba todo lo contrario? Usé una frase que para mí no tiene connotación ni positiva, ni negativa “olemos lo que comemos” pero esta podría revivir la carga colonial de “lo mal oliente” asociado a las comidas que huelen diferente a lo que otros comen. ¿Ofendí o, por el contrario, ayudé a repensar los olores? Sea como sea, es un eje importante de explorar en proyectos interculturales y aquellos que problematizan estereotipos racistas (“Olor”. Bitácora *sentipensadora*, 18 de octubre de 2018).

2.5. Naturaleza

Esta figura está conformada por dos sub figuras: a) Dios-Naturaleza y b) *estar* versus despojo. Su eje vertebrador es la conexión con el cosmos y la necesidad de ser parte de éste.

2.5.1. Dios-Naturaleza

Esta figura, Dios-Naturaleza, parte con un relato de Ana Elsa, el que de cierta manera representaría una narrativa muy presente en el grupo. Esta se refiere a la creencia en una entidad superior, quizá el aspecto más cercano a la religiosidad tradicional en este nudo de corpolugaridades de lo espiritual. Sin embargo, esta creencia se aleja de la religiosidad acostumbrada al enaltecimiento de un dios necesariamente cristiano. Por el contrario, esta rememora una conexión con la tierra y otras formas de entender la relación entre seres y el mundo. Esta perspectiva se conectaría con la ontología animista andina o de “vivificación anímica” (di Salvia, 2013, 2016) la que enfatiza en la praxis simbólica emergida en la relación entre personas y sus entornos ambientales, los que serían seres vivos y conscientes (también denominado enfoque ecológico-simbólico por Philippe Descola).

Ana Elsa sugiere un Dios-Naturaleza, cercana, ambiguo sexualmente y con un carácter próximo a lo humano; ésta puede ser dañada pues es parte de una corpolugaridad común, y si algo le ha de ocurrir, reacciona. Asimismo, interpela hacia un actuar en reciprocidad.

Creo en Dios y soy... tengo mucha fe, porque él se ha manifestado mucho en mí. He tenido muy bonitas manifestaciones de él, así que creo, y tengo y soy así. Y siempre yo temo y digamos hago que mis hijos ¡teman a Dios, y teman a la naturaleza!, porque la naturaleza es eso, Dios (Silencio). Y eso le digo yo a mis hijos, cuídenla. Es que la naturaleza, yo pienso... a mi modo, este nadie me ha hecho entender, que la naturaleza es Dios, [Pero Dios] ha creado la naturaleza para nuestro bienestar, y nosotros no la estamos cuidando, y está rebotando todo (...) Dios dijo nunca más, prometió al hombre no destruir la tierra, pero el hombre está destruyendo la tierra. (...) [Y] va a ver esas manifestaciones ¡para que

reaccionemos!, ni aun así reaccionamos, ¡no tememos, y él se manifiesta mediante la naturaleza, porque él maneja todo esto!, y él se manifiesta, ¡todo lo que estamos haciendo, ¡reaccionen, reaccionen!, y no reaccionamos, ¡y no tememos! Yo creo por ejemplo si hay un temblor yo no temo, ni mis hijos temen, porque yo les digo: “estamos en las manos de Dios hijos, que sea lo que Dios quiera”. (...) Ahora digo yo a mis hijos, les enseño que teman a Dios, crean en Dios y ayuden al prójimo, nada más, [es] lo básico, que si eso ya encamina a la buena acción (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

El relato de Ana Elsa nos habla de “un temor a un eventual castigo”, que podríamos confundirlo con el castigo cristiano, en que un ser superior castiga cuando sus órdenes o mandatos no son cumplidos. Sin embargo, al escuchar el relato completo y no solamente las líneas que hablan de castigo, podemos acercarnos quizá a la propuesta de Ana Elsa. El castigo del Dios-Naturaleza, entonces, deviene en una contra respuesta o un llamado de alerta frente a los procesos de destrucción de la naturaleza y la vida a propósito de las expoliaciones neocoloniales y un orden capitalista neoliberal que continúa en ascenso. Así Ana Elsa en sintonía con Estermann (2013) visibiliza una filosofía andina, en perspectiva intercultural crítica, que combate la tradición filosófica occidental respecto a la Naturaleza. Estermann (2013), se suma a la crítica del “ego conquiro” de Dussel, el que cuestiona la forma en que la colonial modernidad convierte a la naturaleza como entidad peligrosa necesaria de controlar y subyugar o máquina y mecanismo, que permite la explotación de recursos. Siguiendo a este autor, para el ser humano andino (en su amplia concepción) el énfasis está puesto en la vida y sus aspectos relacionales, sugiere para ello el concepto de “ecosofía”, similar al enfoque ecológico simbólico, pero basado en la filosofía andina. La ecosofía andina integra elementos económicos y ecológicos; un tipo de racionalidad no occidental que acompaña los ciclos vitales en tanto conservación y cuidados. Estos tal como sugiere Ana Elsa, estarían desregulados bajo la “ilusión de crecimiento “cancerígeno” [que] solo es posible a costa del deterioro del Medio Ambiente, de la subalternización de otra parte del “organismo” (...) en el mundo andino, este punto crítico del desbalance se llama pachakuti (...) un cataclismo de dimensiones cósmicas” (Estermann, 2013, p. 7). La referencia a *pachakuti* también ha sido planteada por Rivera Cusicanqui (2018) quien enfatiza que este momento de crisis y cambios no es siempre un mundo renovado y de llegada del buen vivir sino que también puede devenir en catástrofe y degradación.

Así, considerando la intrínseca conexión entre lugares y seres, Ana Elsa, advierte de nuestra autodestrucción, pero también de cierta esperanza. Su relato enfatiza “el hombre está destruyendo la tierra”, en una frase que interpela no sólo de la catástrofe anunciada sino de la oportunidad de otras

formas de parentesco o de “devenir-con de manera recíproca en responsabilidad” (Haraway, 2019, p. 193).

Este relato, producido a fines del año 2018, hoy se vuelve más cercano y vívido a propósito de las situaciones socio-sanitarias recientemente atravesadas a nivel mundial, así como las luchas por la vida de epistemes ancestrales y populares, las que bajo una sabiduría que se conecta con los argumentos de Ana Elsa, hace mucho tiempo nos advierten de las profundas heridas de la tierra, lugares y pueblos que resisten a procesos genocidas y, que pese a esto, siguen construyendo otras formas de vida; luchando por un *estar/siendo*. En la siguiente figura se abordará esta noción, vinculada a la habitabilidad en campamentos.

2.5.2. *Estar versus despojo*

La mayoría de los relatos, al igual que las experiencias que nos comparte a continuación el relato de Jasmín, observan la importancia del campamento como un lugar para *estar/siendo*. El énfasis de esta figura está puesto en su relación con lo espiritual; la necesidad de conservación de un lugar que permita cierta integridad en tanto relación fluida con otras corpolugaridades.

Yo disfruto estando acá, regando mis plantas, bañando a mis perritos, eso me relaja, hacer el aseo. A veces juego con los perros los gatos. Igual cuando llega mi marido hacemos un asadito para los 2, y la pasamos bien (Jasmín, 40 años, Bolivia).

No obstante, existe también en las narrativas una preocupación por la ciudad, la que la mayor parte del tiempo es escindida en sus discursos sobre el campamento. Es decir, el campamento configuraría un lugar de disputa y reconstrucción de otro tipo ciudad frente a una ciudad descrita como “apagada”, como en el relato previo de Luna o “desigual” y “mercantilizada” como nos compartirá el relato de Rosa o “poco cuidador”⁸, “contaminada” e “injusta” como se describirá en el relato de

⁸ Blanca Valdivia, en el contexto europeo (junto al colectivo punt 6), ha desarrollado un trabajo interesante respecto a lo que denomina “ciudad cuidadora”. Esta autora, desde una crítica a la construcción y consolidación de una sociedad industrial, problematiza la ciudad androcéntrica proponiendo un nuevo paradigma asociado a una “ciudad cuidadora”. “El urbanismo feminista reivindica la importancia social de los cuidados sin que esto signifique encasillar a las mujeres en el rol de cuidadoras, sino asumiendo que todas las personas somos dependientes unas de otras y del entorno y que, por lo tanto, los cuidados deben ser una responsabilidad colectiva. (...) Este nuevo paradigma urbano se concreta en el modelo de la ciudad cuidadora, pensando ciudades que nos cuiden, que cuiden nuestro entorno, nos dejen cuidarnos y nos permitan cuidar a otras personas” (Valdivia, 2018, p. 79). La propuesta es interesante, pero quizá alejada de las realidades de América Latina, donde las políticas urbanísticas aún están pensando, como en el caso chileno, por ejemplo, en “soluciones

Rau. Situaciones, que bajo una concepción de reciprocidad también afectaría la corpulgaridad de lo espiritual de quienes viven en campamentos y han compartido sus relatos.

[Me gusta mi pueblo] “Yacuiba”. Su riqueza del pueblo que lo explotan se queda ahí en el lugar. Entonces tenemos las escuelas, lindos parques, lindas plazas, tenemos bonitas cosas. Yo digo que esta zona minera [Antofagasta] debería ser hermosa pero no es. Como que aquí en Antofagasta le falta eso. Independiente de que haya un *mall*, faltan ese tipo de cosas [¿Que te gustaría que hubiese por ejemplo?] Un parque de juegos. Tal vez en la avenida Brasil [hay], pero a este lado no hay nada. Un parque de juegos bien grande, piscinas. En Bolivia donde usted va, hay piscinas [¿Son públicas?] Si, pero también hay privadas, de todos hay (...) en Bolivia si es municipal no se paga, el gobierno lo mantiene. También hay piscinas para pagar. Son piscinas que se paga, son grandes, grandes, grandes, como parques para hacer asados, día de campo, así como hay cosas para jugar, trepar y pasar puentes. Yo creo que en Santiago debe haber. Acá no hay nada, solo la plaza Bicentenario (Rosa, 40 años, Bolivia).

Hay un lugar viniendo del centro, por una gasolinera, algo así. A ver, es por los Correos de Chile, pero los Correos de Chile están por acá y cómo que se va pa' allá. Y hay un lugar que huele algo raro, huele feo así. (...) No, mira es como irte del (supermercado) Líder, de frente pa' allá hay una pista así. (...) (Allí) hay algo así como unos barriles gigantes por ahí por ese lugar. ¡Pero son grandes ¡así, más grande que una casa. Y por ese lugar así huele feo [Sembcorp. Planta de tratamientos de agua servidas dentro de la ciudad] (...) La contaminación, ¡horrible! No sé, no me gusta. [Cerca de la planta] igual viven, por lo que he visto, vive harta gente por ahí igual. [también no me gusta cuando] las personas tiran cosas al mar y todo. O sea, deberían cuidar más este su medio. (...) De la ciudad me gusta (silencio) Las playas [pero] esas que están casi por llegar a Jardines del Sur (zona residencial), algo por ahí. O sea, como no hay tanta gente así, tanta civilización un poco es como que más limpio (Rau, 17 años, Perú).

El relato de Rosa sugiere una crítica al modelo neoextractivista de la Región de Antofagasta, que repercute en una ciudad, que como se ha dicho previamente, pese a sus altos índices de desarrollo económico asociados a la producción minera, posee un alto costo de vida y contaminación. Asimismo, tal como enfatiza Rosa, las riquezas económicas de ésta no se

habitacionales” y donde lo privado pesa sobre público en un contexto neoliberal, neocolonial extractivo y de despojo y donde operan tecnologías de racialización de la población (las que por cierto, de otro modo, también estarían presentes en las ciudades europeas).

reflejan en proyectos para el bienestar de toda la población y, por el contrario, reproduce segregación socioespacial al mismo tiempo que su urbanización produce espacios y lugares de estigmatización y racialización –denotando una “política urbanística oculta”, así como en educación hablamos de “currículum oculto”–. Así se edifican barrios según grupos socioeconómicos y culturales, recreando un “paisaje de la nación”, como el descrito en otros momentos históricos, el que, si bien circula en tanto un tipo de relación con la otredad racializada, también se materializa en la distribución, creación e iconografía del espacio.

Es interesante el contraste que realiza Rosa entre la Avenida Brasil y la Plaza Bicentenario. La primera, emplazada en un lugar residencial, construida con áreas verdes –una de las pocas de la ciudad–, con zonas de juego y entretenimientos infantiles, a unos 30 minutos en microbús desde el campamento. La segunda, Plaza Bicentenario, la plaza más grande del sector (3,5 hectáreas), a unos 8 minutos caminando desde el campamento, y que fue construida e inaugurada recientemente (año 2006) en conmemoración del bicentenario de la República (2010), se erige como un renovado ícono del “Paisaje de la nación”. Sus obras fueron impulsadas por un déficit de espacios públicos percibidos por autoridades locales en el sector norte de la ciudad, zona que, con un número significativo de viviendas sociales, no contempló adecuadamente en su plan de urbanización inicial espacios de esparcimientos (Obras Bicentenario. Gobierno de Chile, 2006) y que esta gran obra con espíritu republicano viene a resarcir, esto sin considerar el déficit de viviendas sociales, que se mantenía y mantiene en el tiempo.

El problema, tal como lo insinúa Rosa, es que –aun cuando se rescata la iniciativa– su construcción pondría en evidencia un imaginario neocolonial de urbanización, que “inconscientemente” a través de su implementación y arquitectura daría por sentadas posibles prácticas de la población y con esto posibilitaría su producción, en tanto performance del espacio público. Es decir, su iconografía y estructura fortalece los parámetros de aquello que es posible hacer y lo que no. Para poder entender esta enunciación, es necesario describirla con mayor detalle.

En términos sensoriales, considerando por ejemplo la arquitectura de los sentidos de Pallasmaa (2014), los espacios y sus texturas nos provocarían ciertas reacciones corporales, convirtiéndose en un espacio de experiencia que interactúa con la memoria. Esto lo hemos comentado de otra forma, cuando hablamos de la relación cuerpo-espacio o de centros del espacio que propician la configuración de entre lugares. Para que esto ocurra debe existir algún tipo de conexión con el espacio, en el relato de Rosa, no se advierte de esta conexión. Esta plaza si bien es un espacio abierto, más grande que las áreas verdes de la avenida Brasil no ha logrado construirse como un lugar significativo o espacio vivido.

¿Qué caracteriza a esta plaza? Es una plaza de amplias dimensiones, casi una manzana, enrejada pues la cierran a determinada hora de la noche, y cuenta con accesos laterales. Al ingresar desde la avenida principal, predomina el cemento, escasas áreas verdes, casi sin árboles o lugares con sombra (vital en zona de desierto) o bancos acogedores que permitan estar en el lugar, tal como lo han descrito algunos relatos. En el centro, un gran anfiteatro rodeado de cemento. Útil para las actividades de entretención e informativas, programadas por autoridades, las que no se desarrollan permanentemente, menos útil para tejer espacios de encuentro acogedores para quienes pasan por allí a diario. En este sentido, siguiendo los relatos, es un lugar construido para pasar, pero no para pasear y estar. Se construye así una performance del lugar que invita a la desafección, no existen áreas verdes o con un poco de sombra para tenderse y descansar o compartir comida, aquello que hace Rosa en la Avenida Brasil, o que hacen principalmente personas del sector sur de la ciudad en el Parque Croacia. Un parque recientemente remodelado que cuenta con 14 mil m² de áreas verdes⁹, en un espacio amplio lleno de césped y vegetación cerca del mar, a casi dos horas en microbús y caminando desde el campamento, pues no existe locomoción directa.

Por otro lado, esta performance educa respecto del uso del espacio, en un paisaje de la nación que reproduce desigualdades e intenta disciplinar lo *Otro* de la nación (Restrepo, 2020), bajo un imaginario neocolonial que lo signa como peligroso o “incivil”, a propósito del concepto de “incivilidades” emergido del terreno de una investigación local (Echagüe, 2018) para hacer referencia al racismo de estado ejercido en la regulación espacial e intervención estatal nocturna del centro de la ciudad.

El concepto “incivilidades” utilizado en la gramática del Estado chileno, y en el saber policial, como una forma de nombrar comportamientos o conductas de las y los ciudadanos, que causarían “miedo” en la población, parece ser un concepto ancla dentro de la articulación de las y los inmigrantes, como sujetos de regulación del Estado, como de sospecha en lo público (Echagüe, 2018, p. 42)

El concepto de “incivilidades” analizado por Echagüe (2018), tal como lo refiere el autor, es una categoría exportada del campo legal anglosajón y que se aplica a planes de seguridad local. Aunque, por cierto, esta noción también recuerda la manera en que eran concebidas las corporalidades durante los procesos de invasión colonial, a propósito de documentos históricos como las cartas de Fray Gil.

⁹ El año 2016 se inauguró la primera etapa de remodelación del Parque Croata, con una inversión de 750 millones de pesos. Fuente: <https://www.soychile.cl/Antofagasta/Sociedad/2016/09/23/419771/Parque-Croacia-inauguraron-la-primera-etapa-y-cuenta-con-de-14-mil-m-de-areas-verdes.aspx>

En una de las entrevistas realizadas al Ex encargado del Plan Centro Seguro, dependiente de la Subsecretaría de Prevención del Delito del Ministerio de Interior, este concepto es definido como “un concepto sociológico que se refiere a delitos o faltas que se cometen en forma pública y que causan temor al público en general” (Echagüe, 2018, p. 48).

Es decir “lo público” deviene en una ficción en que las corpolugaridades de lo *Otro* de la nación no solo son reguladas en espacios de tránsito preexistentes como el centro de la ciudad, sino que implícitamente formaría parte de un modelo neocolonial de gestión de espacios públicos que interviene en su construcción física y simbólica. Es decir, en este caso, incluso estaría enlazada al diseño urbanístico que trabaja paradójicamente para prevenir el uso de lo público y disuadir lo mejor posible la presencia de eventuales “incivilidades”, regulando desde mucho antes el uso del espacio sobre la base de la criminalización de un sector o barrio, que “merecería cierta infraestructura y arquitectura”¹⁰. De cierta forma, podríamos hablar de un tipo de urbanización racista.

El campamento produciría aquello que el racismo de estado teme; un lugar para estar y el análisis de algunas de sus habitantes deja en evidencia aquella política neocolonial soterrada en el paisaje de la nación.

Por otro lado, el relato de Rau enfatiza en las desigualdades de la ciudad comentadas por Rosa y advierte de una ciudad afectada por la contaminación. El relato denuncia a empresas que contaminan y que están emplazadas en medio de la ciudad, esta vez, con un vago control estatal y municipal. Dinámica que dejaría en evidencia aquellas políticas neoextractivistas (Lander, 2014) que forman parte de un régimen neocolonial alineado con el estado/nación, el que usurpa y mercantiliza la naturaleza bajo procesos de acumulación por desposesión. Asimismo, contamina los territorios, entregando concesiones desmedidas al sector privado, con escaso o nulo compromiso político real en esta materia, el que a veces es encubierto en lo que se ha denominado “capitalismo verde” (Rivera Cusicanqui, 2018) visible en algunas acciones del estado chileno¹¹.

¹⁰ En este aspecto es interesante recordar una experiencia relatada por Borja (2014) en que recuerda ser interpelado por una anciana afrobrasileña, quien en un recorrido por una favela en São Paulo, en que se comentaban intervenciones municipales de urgencia, ella le señala que eso está bien pero que no se olviden que los sectores empobrecidos también tienen derecho a la belleza.

¹¹ Ejemplo de estas tensiones en Chile, ha sido recientemente (2020) por ejemplo, el rechazo del país a la firma del acuerdo de Escazú. Primer tratado medioambiental de América Latina y el Caribe, que según la CEPAL persigue “garantizar el derecho de todas las personas a tener acceso a la información de manera oportuna y adecuada, a participar de manera significativa en las decisiones que afectan sus vidas y su entorno y a acceder a la justicia cuando estos derechos hayan sido vulnerados”, todo esto aún cuando el gobierno de Sebastián Piñera promovió y lideró el acuerdo de Escazú, siendo uno de sus argumentos para conseguir ser sede de la COP-25 (Conferencia de las naciones unidas sobre el cambio

El relato de Rosa dejaba entrever el expolio neocolonial a través de las empresas mineras en la región de Antofagasta y el relato de Rau se centra en la contaminación producida por algunas empresas que operando dentro de la ciudad. Así, hace referencia a la empresa Sembcorp –Planta de tratamiento de agua servidas– la que continuamente emite gases tóxicos, perceptibles en el barrio en el que está instalada y también en un Liceo de la ciudad –Liceo Industrial Eulogio Gordo Moneo– el que ha debido paralizar sus actividades en innumerables ocasiones para evacuar por el fuerte olor, náuseas y desmayos que imposibilitan la permanencia en el establecimiento. El Liceo ha adaptado sus horarios para evitar las emanaciones y hace un tiempo ya vienen usando mascarillas, pero las empresas continúan en funcionamiento¹².

Así, ambos relatos nos comparten problematizaciones sobre la segregación socioespacial de la ciudad y la continuidad de un despojo que atenta contra la vida de quienes viven en ciertos lugares de la ciudad. Por otro lado, develan una cierta estrategia urbanística del “paisaje de la nación” que contribuye a la producción de un espacio característico definido en varios relatos como “muerto”, “triste” o “apagado”. De forma similar lo comenta Lisset, quien comparte su experiencia respecto de su primer viaje a Chile y lo que provocó en ella, el contraste de geografías y lugares. Si bien se identifica lo que previamente en el relato de Luna se denominó como topofilia, también es posible explorar más allá de la experiencia personal de apego al lugar, visualizando aquellos elementos de la ciudad de Antofagasta que, en contraste con otros espacios, la convertirían en una ciudad “poco amable”. El relato de Lisset observa además de las características de un paisaje desértico, un tipo de paisaje relacional reforzado desde una institucionalidad que, según sus palabras, descuida espacios de habitación y convivencia como viviendas y escuelas.

[Cuando me vine vi] desierto, desierto, desierto [¿Cómo es donde tú vivías?]. Tiene muchas partes verdes, es muy bonito, llueve. Allá todo es verde, montañas. Fue un poco chocante [el contraste de

climático). Fuente: BBC News Mundo (23 de septiembre de 2020). José Carlos Cueto. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-54263916>.

¹² Cerca del lugar se ubica un Jardín infantil y un Centro médico que también se han visto afectados por las emanaciones y que pese a recursos de amparo interpuestos y algunas fiscalizaciones, aún no tiene una solución concreta. Por ejemplo “empresas como Econssa, Sembcorp y Alto Norte, empresa minera que compra aguas tratadas por la planta, suscribieron un acuerdo de soluciones para reducir el impacto de las emanaciones” sin atacar el tema de fondo. La comunidad de estudiantes, profesores y familias de Liceo Industrial ha realizado una serie de manifestaciones, paralizaciones y marchas para denunciar la inoperancia de las instituciones y empresas involucradas. Fuente: Jonás Romero Sánchez, 27 de junio, 2017. Diario *The Clinic*. Enlace: <https://www.theclinic.cl/2017/06/27/liceo-industrial-antofagasta-pie-guerra-emanaciones-toxicas/>

geografías]. (...) cuando llegamos venía durmiendo [mi pareja] me despierta y me dice: ¡llegamos! Y cuando veo quedé como ¡no! Las casas así [colores opacos], porque en Colombia las casas son diferentes... [¿Cómo son allá?] Son con pinturas alegres, nuevas, acá no, se ve la ciudad rara. Hay partes bonitas, pero es demasiada la diferencia. [Allá] Hay muchos parques, mucho verde, muchos arboles con frutos. En cambio, acá no se ve nada. (...) [Me gustaría que Antofagasta tuviera] parques para los niños, recreación..., árboles... creo que eso, parques con árboles, porque a mí me gustan los árboles, palmas, las flores... [también que] fuera más colorida, más alegre (risas) con más naturaleza, más viva [¿Que define a una ciudad viva-alegre a una ciudad no viva y no alegre?] Es que acá todo es triste (risa) los colegios y todo. Como que no se preocupan de volver a echar pintura, ¡no se preocupan de volverle a echar pintura a un colegio! Yo veo el colegio de mi hija con esos colores apagados. En cambio, en Colombia, pintan. Yo me acuerdo que al colegio donde yo iba, pintaban 3 veces en el año. Y las casas pintadas, todos los años pintan las casas, los mismos propietarios... [mientras conversamos hija e hijo pequeño ponen música y bailan] por ejemplo, este tipo de cosas, como bailes o no sé... en Colombia hay mucha alegría, se ve música, se ve de todo [¿En las calles?] sí, en las calles, en las casas, uno pasa y escucha música (...) (Lisset, 25 años, Colombia).

Un análisis similar aparece en el testimonio Idalia Mosquera, dirigente afrocolombiana del campamento Génesis II, quien también observa esta característica de la ciudad. Asimismo, enfatiza en la importancia de los campamentos como corpolugaridad de lo espiritual asociado a un espacio vivido. Por otro lado, los reconoce como un impulso para la reconstrucción de una otra ciudad con “menos tristezas” y con “espacios que viven”, entregando otra perspectiva disidente en torno al lugar. Esta perspectiva corpolugarizada en los relatos de Lisset e Idalia –sin ánimo de esencializar pero sí reconociendo la experiencia común de diáspora de mujeres afrodescendientes– sería afrocentrada en torno a la comprensión del espacio, la que a la vez, dialogaría con otras filosofías esbozadas previamente como la filosofía andina.

¡Nos hemos instalado en espacios que antes eran espacios muertos; espacios que hoy en día son espacios que viven! ¡Espacios que dan color, que dan alegría, que invitan a las mismas comunidades, a la sociedad civil, a que vengan a compartir lo colorido, lo hermoso, lo alegre, que se vive acá arriba, en algo que no existía para la ciudad en general! ¡No existían los cerros, estaban muertos, pero como migrantes los revivimos! Ahora ves, árboles, plantas, casas coloridas, diferentes personas (Extracto de testimonio de Idalia Mosquera).

“Aquellos espacios que viven”, es una interpelación hacia los modelos de seguridad pública, comentados previamente, y que aluden a un racismo de estado también presente en los diseños urbanísticos y el control del espacio y las corporalidades en tanto un “urbanismo racista”. Asimismo, rememora las trayectorias de las diásporas indígenas y afrodescendientes, grupos que han sido constantemente desplazados por las violencias coloniales; racistas y sexistas de los países de origen y que nos recuerdan que siguen produciendo espacios vivos pese a los despojos y genocidios.

2.6. Corpoulugaridades de lo político

En este nudo se retoman y sintetizan prácticas que han estado presente en todos los apartados de este texto. Las corpoulugaridades de lo político, invitan a reflexionar sobre la colonialidad del género para reconocer las agencias de mujeres que viven en campamentos y los tejidos colectivos de solidaridad, reciprocidad y transformación. El énfasis de lo político, entonces, no está puesto necesariamente en aspectos dirigenciales, aunque también son importantes en los relatos, sino que enfatiza en las redes de amistad y cuidados. Estas construyen un paisaje de resistencia frente al paisaje de la nación y su construcción de *otredad*. Las figuras emergentes son: a) Desahogo y b) Mano a mano.

2.6.1. Desahogo

La figura desahogo, se centra en el relato de Lin, quien fue una de las primeras mujeres del campamento que manifestó su interés en la realización de un taller de creación poética –el que se concretó finalmente durante el terreno de esta investigación. No obstante, ella no pudo participar por la incompatibilidad de sus horarios de jornada laboral—. Durante nuestra conversación, manifestó su desazón en torno a como los medios de comunicación, en algunos casos, reproduciendo discursos racistas y xenófobos, construyen una imagen estereotipada de quienes habitan campamentos. En otras palabras, criticó la complicidad de éstos con la configuración de lo “otro de la nación” y sus calificativos de peligrosidad, construyendo un relato de justificación de la militarización o presencia policial en ciertos territorios. Lin manifestó la necesidad de poder expresar de alguna forma aquel malestar provocado por la mirada de personas externas al campamento, la que finalmente terminaba construyéndoles sin posibilidad de “desahogo”. Por ello, su relato, sugería un espacio de escucha para poder conversar de otros temas y enfrentar aquellos discursos. Aun cuando no cambiaría directamente el imaginario ya construido, serviría para enfrentarlo, problematizarlo y construir otros relatos.

El relato que nos comparte Lin describe una situación que vivió su campamento, así como también la han vivido otros, asociada a un incendio. En este aborda la indignación que le provocó los comentarios acerca de la situación experimentada, los que se enfocaron en la criminalización de las personas migrantes que viven en campamentos. Asimismo, advierte de la satisfacción que sintió cuando pudo sacar la voz para enfrentarles.

Dado que este incendio ocurrió mientras realizaba el trabajo de terreno, pude conocer su experiencia y las formas espontáneas de organización dentro de su campamento. Rápidamente pudieron organizarse con el apoyo de otros campamentos, recibiendo ayuda de otras dirigentas. Así, de manera extra cotidiana una de las sedes se convirtió en albergue, mientras que otra en un espacio de comedor comunitario. Respuestas colectivas que contrarrestaron la entrega de algunas “cajas familiares” (alimentos no perecibles) por parte de la municipalidad. De igual manera, mujeres sin cargos formales como dirigentas por ejemplo, Lin, asumieron labores importantes de coordinación, soporte y apoyo hacia las familias afectadas por el incendio. En ese momento pude conocer cómo funcionaba una de las redes de cuidados internos, latente en el habitar de campamentos y agenciada principalmente por mujeres. Se develó así una corpulgaridad de lo político, nudo que se abordará en este apartado. Partiremos entonces, con el relato de Lin, para posteriormente en la figura “mano a mano” profundizar en las redes de solidaridad corpulgarizadas en campamentos.

[Titular de prensa: “Agresión de bomberos en incendio”] yo un poquito estaba molesta con ese tema (...) justo subimos a la liebre (bus), y la radio estaba así a todo volumen y los comentarios de la radio: “cómo se les ocurre a estos extranjeros malagradecidos, más encima que vienen a apropiarse de nuestras tierras, que vienen a consumir acá, que nosotros que somos chilenos no tenemos los privilegios que ellos tienen y además se dan el lujo de agredir a nuestros bomberos” y cosas así. Entonces, yo decía: “¡pucha! me gustaría entrevistarme con una radio para desmentir este tema” y estaba con eso en la garganta. Cuando ocurrió el incendio yo estaba de descanso. Bueno, el primer día que me incorporé al trabajo, [me subo al bus y] viene un compañero y él me dice: “ah y todo esto está oscuro”, sí, le dije yo porque fue acá el incendio. [Y de pronto un] comentario: ¡es que estos extranjeros, más encima que todavía se les ayuda, agreden a los bomberos! entonces yo le digo: “¡mira fulano!... te expresas así de nosotros, en vez de preguntarme ¿si estoy bien o si se quemó mi casa? Empiezas a agredir y a decir cosas que no te constan” —es que lo dicen en la radio— “ese es el problema, que se agarran de las cosas que se dicen en la radio sin indagar la verdad de las cosas. Yo estuve en el incendio y sé cómo ocurrieron las cosas y no es como dicen en la radio. En primer lugar, uno de los que supuestamente fue agredido, no fue agredido. A él le cayó una viga. Ese es uno de los lesionados. Número dos, había una niña bombera

que la agarró la corriente y no la soltaba, entonces tuvieron que dar, lamentablemente, con un palo para que la soltara la corriente y obviamente salió lesionada. Esa es la segunda persona que supuestamente agredieron. Después, como se cortaron los cables, los bomberos no quisieron seguir echando agua. Y la gente en la desesperación de ver que sus casas se estaban quemando, ellos tomaron la manguera y forcejearon con los bomberos. Ellos en ningún momento quisieron agredirlos. (...) Mira usa tu cabeza, tú crees que, si a ti se te está quemando tu casa, y llegan los bomberos, ¿y tú los vas a recibir a golpes porque están apagando el incendio de tu casa? Es absurdo. Entonces usa la lógica y no te dejes llevar por lo que dice la radio o la gente. Uno tiene que tener criterio para dar una información”. Se quedó callado, no me dijo más nada. Y cuando llegué al trabajo, lo mismo, empezaron con justamente ese tema, entonces yo les dije: ¡las cosas no son así! entonces mi jefe me dijo: “mire... como usted ha estado en el lugar y ha sido una de las personas que casi se le quema su casa, queremos escuchar su versión” y yo me levanté y empecé a hablar, a relatar las cosas como fueron. (...) Bueno por lo menos en esa forma me desahugué de todas las cosas que decían. (...) Porque además de toda la desgracia, eso afecta en tu diario vivir. Como comunidad y como personas. Porque ya tenemos un concepto malo de las tomas. [Si tuviera que relatar yo la noticia] creo que rescataría la forma de vida (...). Porque no es fácil empezar viviendo así. Muchos [cuando llegan al país] empiezan en un cuartito y tienen que ir sobreviviendo para mejorar su situación de vivienda, y no es fácil. Yo he escuchado decir que incluso el gobierno nos ha puesto las casas, y no es así. (...) Como le digo, yo cuando llegué, tenía que levantarme temprano, y solo tenía el derecho de una vez a la semana a lavar mi ropa. Entonces tenía que ponerme y estar limpiándolo. Aparte de eso podíamos ponerle dos cargas de ropa a la lavadora, porque la dueña de casa decía: “es suficiente, solo tiene derecho a eso” y era sola, imagínese las personas que tienen familia. Entonces ellos han, de cierta forma, obligado a que la gente emigre a los campamentos (Lin, 48 años, Bolivia).

2.6.2. Mano a mano (Repolitización de lo casero)

Esta figura narra las solidaridades construidas en el espacio semiótico-material del campamento. Asimismo, describe distintos momentos en que se observa cómo estas emergen y cómo se van sosteniendo en el tiempo. Por otro lado, retoma aquellas problematizaciones respecto a la politización de espacios domésticos y la crítica hacia el binomio público/privado.

2.6.2.1. Puerta a puerta (Levantando solidaridades)

Rita Segato (Segato, 2015, 2016, 2018) ha abordado ampliamente los debates sobre la construcción de lo público y lo privado. Esto se observa en sus análisis sobre la instauración de la colonial modernidad y las mutaciones históricas respecto a la estructura del género o las teorizaciones sobre *colonialidad del género* planteadas por otras autoras (Lugones, 2008; Oyêwùmí, 2017) que enfatizan directamente en la invención de éste o género como ficción. Siguiendo a Segato (2018), bajo este contexto, el sujeto masculino se instituye universalmente como paradigma de lo humano, lo público y lo político mientras que el espacio de las mujeres y la escena doméstica, fundamental en la vida comunal, se despolitiza. “El espacio doméstico adquiere así los predicados de íntimo y privado, que antes no tenía, y es a partir de esa mutación que la vida de las mujeres asume la fragilidad que le conocemos, su vulnerabilidad y letalidad se establecen y pasan a incrementarse hasta el presente” (Segato, 2018, p. 215).

Se secuestra entonces, según palabras de la autora, lo político del espacio doméstico, a la vez que se privatiza mediante una naciente y expansiva esfera pública republicana (Segato, 2016). Por otro lado, la invención de lo privado en este nuevo orden –mediado por procesos de despolitización de lo doméstico– deviene en “privativo” para ciertos grupos que pueden gozar de lo privado, en tanto intimidad, mientras que otros ven expuestas y controladas sus vidas. Solo por citar algunos ejemplos, encontramos “los criaderos de negros” del siglo XVIII en Arica hasta el despojo de las vidas de “nanas puertas adentro” en la actualidad.

No obstante lo anterior, propongo la figura de “contrapaisaje de la nación” para evidenciar las resistencias que persisten en la historia y memoria colectiva a propósito de otras formas de habitar y de producción de espacios, agenciadas o corpolugarizadas por grupos subalternizados o producidos como *otreridad*. Los siguientes relatos emergentes contribuyen a resituar estas discusiones, esta vez, centradas en espacios de campamentos.

(...) yo me acuerdo de que cuando estaba recién... yo todavía no construía. Porque tenía un basural en todo ese lado, donde están los vehículos, era un basural inmenso. Que con mi marido tuvimos que ir limpiando y las niñas [vecinas] con mangueras tenían que acarrear [el agua] kilómetros (...) Y yo tenía que ayudar a las niñas. Yo todavía no me venía (...) Después cuando me vine, [nos] movíamos con lo mismo... también con una amiga que vivía conmigo. Ella me llenaba los baldes y yo empezaba. Como a las 2 de la mañana terminábamos (Luna, 47 años, Arica).

(...) Nosotros teníamos que llenar, teníamos que llevar el agua a esa hora (madrugada), porque los vecinos (de la población aldeaña) nos denunciaron a los carabineros (...) y nos quitaron nuestras mangueras, los carabineros. (...) cuando estaban colocando a las 2, a

las 2 da la mañana la luz, me gustó eso, había una negrita así y empezó detrás ¡pom!, ¡pom! a tocar, casa por casa, ¡la luz!, y con sus palabrotas, ¡a trabajar por la luz!, pero prácticamente yo miré y nadie decía nada, y salían (...) se unían. (...) esa unión me gusta, porque en un ratito conectaron la luz y estaban todos contentos (Ana Elsa, 49 años, Bolivia).

Por las noches con mi vecina cuidábamos las planchas del material de construcción, no teníamos techo, “mirábamos las estrellas”, bonito era, pero también era un riesgo, era peligroso. Con mi vecina nos cuidábamos, ella también tenía 2 hijos. Estuve 1 año sin techo, no tenía para el resto de materiales. (...) Vino carabineros. Me sacaron las planchitas (material de construcción) que me había regalado mi jefe. Quedaban puros palos. Decían: “¡Tienen que irse ya!”, éramos de las pocas viviendo allí. ¡Me asusté! Pero sabía que me iba a quedar. Me defendió mi vecina, ella era dirigente, es del sur de Chile, es mapuche (No sigue en el campamento se regresó al sur) (Ricci, 37 años, Bolivia).

Los relatos de Luna, Ana Elsa y Ricci, comparten uno de los primeros momentos en el campamento posterior a la “Toma de tierras” propiamente tal. Así se describen formas contingentes de organización para poder abastecer de agua y de luz al campamento. Sus acciones develan fisuras frente al binarismo colonial moderno y su matriz heteronormada (Curiel, 2007; Lugones, 2008, 2016; Segato, 2015). La construcción del campamento estuvo agenciada principalmente por mujeres acompañadas por sus familias, así también lo comentábamos en las *cadénitas* que impulsaron las tomas de tierras. Estas mujeres subvierten los imaginarios de género tradicionales, recuperando otras corporalidades que tensionan los mandatos de la colonialidad del género. *Mano a mano*, clavan las tablas de sus casas, cargan baldes con agua, van puerta a puerta, movilizan, conectan el agua y la luz; se ayudan y cuidan.

Es interesante en los relatos, la visibilización de la importancia de mujeres migrantes y de la diáspora afrodescendiente e indígena en la creación del campamento. Las *cadénitas* de ayudas de las “niñas” descritas por Luna, el “puerta a puerta” gestionado por una vecina afrodescendiente y el cuidado mutuo entre vecinas recordado por Ricci, envuelven prácticas de solidaridad entre mujeres y comunidad que resisten a la mercantilización y violencias del racismo de estado. Ricci, por ejemplo, se autoidentifica como aymara y recuerda su amistad con otra mujer de la diáspora indígena, específicamente del pueblo mapuche. Durante los primeros momentos, quizá lo más difíciles en el habitar de campamentos, se apoyaron mutuamente para salir adelante con sus hijos e hijas. Estaban juntas, con trayectorias similares y vivencias comunes; en la ciudad, desplazadas de sus territorios, intentando reconstruir otras formas de vida, sobre la base de prácticas solidarias de existencia. Estas, por ejemplo, son nombradas como

Reymagnen en el pueblo mapuche, concepto que como lo han planteado algunas investigaciones (Rain et al., 2020) es revitalizado a través de mujeres de la diáspora mapuche en contextos urbanos y alude a los principios de hermandad y solidaridad. “*Reymagnen* es una forma de conceptualizar los vínculos de hermandad en cuanto al apoyo social, a las expresiones de cariño y el sentido de pueblo. Esto se expresa en la relación que se establece entre dos o más personas mapuche” (Rain et al., 2020, p. 354).

Asimismo, la mujer afrocolombiana, que aparece en el relato de Ana Elsa, de cierta manera nos conecta con los relatos que recuerdan el antiguo y desaparecido –al menos físicamente– barrio “Lumbanga” levantado por la diáspora afrodescendiente en Arica (Artal Vergara, 2012; Briones, 2004). A través de la narración de Ana Elsa, podemos escuchar las puertas y el ritmo al que avanzaba la “caravana por la luz” en los Arenales y las celebraciones posteriores a la consecución de aquel trabajo.

Por otro lado, los relatos develan las resistencias frente al hostigamiento policial en campamentos, ya descrita en otros apartados. Simbólica y materialmente, carabineros, se posiciona en los relatos como agentes del racismo de estado o de “seguridad pública” (Segato, 2016) presente en la regulación y control espacial. Asimismo, abre heridas de la violencia colonial y patriarcal vivenciada por las habitantes del campamento, tanto por procesos históricos y experiencias recientes asociadas a la diáspora. Siguiendo a Echeverri (2016) es preciso recordar que varias familias viviendo en campamentos, han llegado a estos lugares, para iniciar un proceso de reunificación familiar, a propósito de desplazamientos forzados a partir de violencias racistas, discriminación y exclusión experimentadas en la región del Pacífico y que son revividas en los lugares de destino. Esta situación aumenta en el caso de las mujeres quienes siguiendo a Segato (2016) experimentan “nuevas formas de guerra”, o violencias intrínsecas a la dimensión represiva de los Estados en contra de las disidencias y grupos empobrecidos no-blancos, con el fin de sembrar desconfianza y desarticular el tejido social y solidaridad comunitaria. Así, por ejemplo, de acuerdo a una resolución judicial (092) del año 2008 de la Corte Constitucional de Colombia, citado por Echeverri (2016) se reconoce el imperioso riesgo de las mujeres.

(...) las mujeres sufren riesgos desproporcionados en el marco del conflicto armado, entre los que se encuentran: riesgo de ser víctimas de violencia sexual, explotadas laboralmente, tener que desplazarse para evitar el reclutamiento de sus hijos/as, recibir señalamientos o retaliaciones derivadas de su parentesco, contacto o relaciones personales con los diversos actores armados, ser perseguidas políticamente, ser asesinadas en medio de las estrategias de control territorial que ejercen los actores armados, ser despojadas de sus tierras y de su patrimonio con mayor facilidad, así como vivir una

discriminación acentuada si son mujeres afro o indígenas (Echeverri, 2016, p. 99).

Los “entre lugares” referidos en apartados previos, también darían cuenta de situaciones traumáticas que rememoran la estrategia neocolonial de división entre la nación y sus “*Otros*” (Segato, 2007, citado en del Rocío Bello-Urrego, 2020), así como el ataque de mujeres y proyectos políticos que tensionan el proyecto del capital (del Rocío Bello-Urrego, 2020; Fonseca & Guzzo, 2018). Las violencias coloniales, siguiendo a Mbembe (2016), se han constituido como violencia *fenomenal*, en tanto involucra el orden del sentido como los aspectos psíquicos y afectivos, por tanto difíciles de asistir y de curar. Su funcionalidad ha implicado no solo vaciar el pasado, sino que privar de un futuro. En este caso, las corpolugaridades de lo político, enfrenta las violencias neocoloniales, racistas y patriarcales a través de tácticas de cuidado mutuo y articulaciones sobre la base de retos comunes (Hill Collins, 2012) desafiando un orden injusto bajo otras formas de habitar.

2.6.2.2. Paso a paso (Sosteniendo solidaridades)

Previamente abordamos la figura del “mano a mano” que articula solidaridades, enfatizando en un “puerta a puerta” inicial. Se compartieron relatos emergentes que describieron un apoyo mutuo originado al ritmo de la percusión de las puertas y la emergencia de un alma común en torno al espacio; una corpolugaridad política. En esta figura, se enfatiza en el “paso a paso”, en tanto coreografía del cuidado y solidaridades sostenidas en el tiempo/espacio, al ritmo de la percusión inicial y otras sonoridades emergentes.

Así se advierte en los siguientes relatos de Jasmín, Patita y Elizabeth, los que abordan las redes que se han ido articulando en una siguiente fase, ya con más tiempo en el campamento.

[Lo colectivo va] Desde sentir el trabajo colectivo con la vida misma. Entonces te miro a ti, pero sé que no estás solamente tú ahí, sino está aquí, aquí, y aquí, y aquí. Y hay un círculo de amigas, que nos estamos mirando de manera horizontal para ayudarnos. (...) llenándonos de esa energía, para poder decir: “sí, nos está pasando algo (silencio) que nos hace sentir mal, pero que no estoy sola para ayudarme, para poderme ayudar (...) Hicimos un grupo de autoayuda de mujeres (por violencia intrafamiliar, *si*) donde nos juntamos a comer, a conversar nuestras cosas, seguir llorando nuestras penas, todo eso” (Extracto, testimonio, Elizabeth Andrade).

(...) a veces ella deja sólo al bebé en la casa, para ir a dejar a sus demás hijos al colegio. Y yo le digo a ella: “oye, pero imagínate que

tu hijo se caiga o se atore”. (...) Pero no, ella dice: “no, ya es costumbre ya, ya es mi tercer hijo, ya sé lo que va a pasar, y yo guardo las cosas pequeñas y todo” [para evitar que las ingiera]. Pero uno nunca sabe, por eso para evitar todo eso, yo le dije: “(...) mejor tráeme el bebé aquí, que esté conmigo ya, y como yo estoy en la casa ahora, tráeme el bebé conmigo, y le pongo a ver tele, o está ahí caminando (Patita, 25 años, Perú).

[Para cuidarnos] (...) Acá nos pasamos el número, por si la vecina de acá está yendo, la acompañamos, [vamos] con ella, así nos cuidamos entre hartos, somos como 3 o 4. [¿Eso lo hacen actualmente?] Sí, nosotros lo hacemos así. A veces la [vecina] me llama o yo la llamo y bajamos hasta abajo y cada una va para su lado (...) Hasta ahora está tranquilo, no he escuchado nada, un asalto, nada. Pero igual nosotras salimos casi siempre juntas, pero en la tarde me vengo sola pero no lo encuentro peligroso. (...) me compré pimienta (risas) por si alguien o un hombre me está queriendo ya... entonces al bajar (del microbús) siempre les digo: ¡ya chiquillas vámonos corriendo! (Jasmín, 40 años, Bolivia).

Las amistades tejidas entre mujeres del campamento van desde grupos de autoayuda por violencias machistas dentro de las casas, pasando por el apoyo en los cuidados domésticos, hasta sistemas de cuidados mutuos para andar por las calles en lugares y horas que advierten con mayor peligrosidad. Durante mi trabajo de terreno, fue significativo darme cuenta que, de cierta forma, también formé parte de esas redes de cuidados o más bien sentí que intentaban cuidarme. Por ejemplo, me acompañaban a tomar la micro (bus), me dejaban esperar en sus casas cuando no encontraba a alguien, me dejaban pasar al baño, me invitaban algo para comer o beber si me veían cansada. Agradecí y agradezco cada una de esas expresiones de cariño a la vez que me interpelan en mi responsabilidad como investigadora, como sentipensante feminista, crítica de la colonialidad y el racismo y mi compromiso con sus narrativas; más allá de la mercantilización de las relaciones (Bitácora sentipensadora, notas).

Las formas de cuidados, compartidas en los relatos develarían dos dimensiones de éste, las que fortalecen el sostenimiento de solidaridades en el espacio/tiempo, y que a la vez se convierten en contratecnologías colectivas para enfrentar un orden social injusto. En una primera dimensión se ubica el microrrelato de Elizabeth Andrade, vocera del macrocampamento, quien nos comparte una de las instancias de colaboración menos conocida del campamento¹³ pero que moviliza de

¹³ El Macrocampamento se caracteriza por importantes instancias de organización, la mayor parte del tiempo visibles mediáticamente. Por ejemplo, cuentan con espacios formales de organización interna basadas en la cohesión de comités de vivienda o campamentos del macrocampamento—que anteriormente funcionaban de forma independiente— en una agrupación llamada “Rompiendo barreras”. Si bien es una organización embrionaria, ha

forma significativa el bienestar de éste. En esta misma línea, se ubicaría el microrrelato de Patita. Esta primera dimensión operaría a nivel relacional, corpolugarizando micro-resistencias en torno a violencias machistas a la vez que hilando solidaridades que permiten sostener al grupo de mujeres. Un espacio vivido que cobija y otorga sentido a una experiencia común, al mismo tiempo que provee herramientas de contención y un tipo de autonomía no individualista sino que sustentada en lugares de individuación bajo un sostén colectivo.

Por otro lado, y más cercano al relato de Jasmín, podríamos develar una segunda dimensión del cuidado. Esta se erigiría como contratecnología para enfrentar directamente un “espacio público” del paisaje de la nación, no diseñado para *estar*, así como se enunciaba previamente. Este “espacio público” descrito en los relatos develaría una urbanización racista y patriarcal, que lejos de preocuparse por el bienestar de las personas, legitimaría un cierto orden que fija lugares bajo binarismos neocoloniales que no han desaparecido y que se adaptan al paisaje de la nación. Estos binarismos o dicotomías así como lo advierte Jasmín, tienen que ver con la vivencia de la “seguridad e inseguridad”, en este caso por habitar una corpolugaridad en tanto mujer y migrante, mayormente expuesta a violencias racistas y machistas. Esto por cierto ha sido compartido por mujeres afrodescendientes —principalmente las más jóvenes— quienes relatan sentirse expuestas en las calles a posibles situaciones de abuso sexual y que han debido cambiar por ejemplo, su forma de vestir, rutas y horarios para transitar por éstas. Las corpolugaridades de cuidado, construidas en esta dimensión, se erigen como contra tecnología para enfrentan el miedo y zonas de inseguridad producidas políticamente por el Estado y el aparato policial (Echagüe, 2018) y de las que paradójicamente ellas forman parte. Son parte del paisaje racializado —que fundamenta la intervención policial—

podido postular y adjudicarse proyectos significativos para la comunidad y para sus luchas en torno al derecho a la ciudad y vivienda digna. Entre ellos se encuentra el Estudio de suelo y mapeos participativos financiado por el programa Know Your City de la Organización Internacional de Pobladores/as, SDI (Slum Dwellers International) y que recibió el respaldo de la Agrupación Fractal y el Observatorio Regional de Derechos Humanos (ORDHUM) de la Universidad Católica del Norte. Asimismo, iniciaron un proyecto de cooperativa, adjudicándose un proyecto de panadería, con el apoyo de estas mismas entidades y con un fondo estatal de FOSIS (Fondo de Solidaridad e Inversión Social) el que no estuvo exento de tensiones tal como lo han advertido algunos relatos de quienes conocían el proyecto (ej. implementación del proyecto y maquinarias en sede vecinal de manera abrupta quebrando simbólicamente otros lugares producidos en este espacio) y otras situaciones referidas por Elizabeth en su testimonio. Asimismo, algunos campamentos del macrocampamento, forman parte del Movimiento de Pobladores, Vivienda Digna, el que tiene presencia a nivel nacional y del que Elizabeth es también su vocera. Todas estas instancias muy significativas pero en las que no me centraré en este análisis pues me interesa indagar en otras formas de resistencias y organización doméstica. Esto, podrá analizarse en otras investigaciones en curso, las que se centran y profundizan aspectos del movimiento social y derecho a la ciudad desde otras posicionalidades.

debiendo sobrellevar esta estigmatización y además, a propósito de la colonialidad del género, enfrentar el maltrato policial que por ejemplo mediante “controles de identidad” acosan una corporalidad (femenina) “sospechosa” y o por otra parte, enfrentan violencias neocoloniales como la sexualización de sus cuerpos, distinguidos como “disponibles” (Viveros Vigoya, 2008), así como se criticaba en otros apartados.

Jasmín, describe que por la noche se baja del microbús, en la avenida que está al lado de la Plaza bicentenario, y siente inseguridad de ser abordada, generalmente va con amigas con quienes “corre” ese trayecto hasta el campamento, lugar —que pese a ser denominado en el discurso como peligroso y conflictivo— es donde se siente segura.

El trayecto desde la avenida hasta el campamento está situado en una zona de viviendas sociales, con muy poca iluminación, algunas zonas eriazas como una cancha de tierra y un establecimiento educativo en una manzana. Su edificación provoca una curva en el trayecto la que bloquea el campo visual, y que es descrita como una de las zonas que genera mayor inseguridad en las mujeres —a propósito de un mapeo participativo que abordó estos temas—. Si bien algunas de las mujeres que participaron de estos espacios, advierten que sienten mayor seguridad con la presencia policial, otras, asocian su presencia a mayor ansiedad y lejos de provocarles seguridad, activan en ellas rechazo. En este sentido, prefieren construir redes de cuidados entre ellas, como en el caso del relato de Jasmín. Aunque, en otros relatos, también se observan este tipo de cuidados entre miembros de la familia. Por ejemplo, coordinando horarios para acompañarse o esperarse en ciertos puntos del trayecto, luego de terminadas sus jornadas.

Esta corporeidad de cuidados resiste a un espacio público —en términos convencionales— que en su diseño urbanístico actúa de forma performativa respecto a los discursos de otredad racializada y que a la vez promueve violencias neocoloniales de género. Antes de cerrar este apartado quisiera desarrollar un poco más esta idea, la que ya se ha esbozado previamente.

Como se advertía en algunos estudios citados (Echagüe, 2018, 2019), el discurso estatal produce “incivildades” a través de la racialización de las corporalidades y, al mismo tiempo que produce “incivildades”, justifica una mayor presencia policial. En algunos casos, demandada por los mismos barrios, así como se observaba en uno de los microrrelatos previos en que la población aledaña denunció a habitantes del campamento, fortaleciéndose así aquel bucle preconfigurado.

Es interesante como la noción inseguridad asociada a la figura “inmigrante”, también se ha reportado en otros estudios (Aedo, 2017; Ortiz, 2007; Patiño-Díe, 2016) en que se ha analizado barrios populares y la construcción social de discursos de miedo y sus implicancias políticas. Específicamente en el estudio de Patiño-Díe (2016), se abordó un barrio de la ciudad de Madrid, el que si bien, emplazado en una ciudad europea bajo

un contexto muy diferente, también se caracteriza por un número significativo de población migrante, la que según sus reportes es construida bajo discursos de inseguridad y criminalización. La autora, enfatizó en un bucle similar al expuesto previamente, en relación con la presencia policial, en que a “mayor percepción de inseguridad, más represión [presencia policial], y a mayor represión, más sensación de inseguridad” (Patiño-Díe, 2016, p. 414). Asimismo, también observó estereotipos negativos y criminalización de quienes allí habitan en contraste a las percepciones de sus habitantes, quienes mayoritariamente lo consideran un barrio seguro. Se advierte entonces, de aquellos modelos de seguridad que advertía Echagüe (2018) los que van circulando y adaptándose en distintos países, bajo la persecución y control de corporalidades racializadas de acuerdo a políticas de *securitización* (Aedo, 2017) las que justifican una política cada vez más represora hacia ciertos grupos, producidos y asociados en el discurso estatal, con delincuencia y criminalidad (Patiño-Díe, 2016).

De acuerdo a lo anterior, y siguiendo la propuesta de Echagüe (Echagüe, 2018, 2019) en torno a la noción de “incivilidades” y la de “securitización” abordada por otras investigaciones (Aedo, 2017) la tesis que emerge de los relatos asociada a este bucle es que, la producción de “incivilidades” siempre ha existido en tanto control del “Otro de la nación” y que la presencia de cuerpos racializados, como la población migrante o en diáspora, le va reactualizando de la mano de estrategias de control estatal, que por ejemplo en la actualidad, concibe la inmigración y seguridad como dos caras de una misma intervención gubernamental (Aedo, 2017)¹⁴.

En diálogo con esta premisa, la segunda parte de esta tesis, la que refiere a la materialización de la performance de “incivilidades”, en este caso, a través la urbanización de lugares *a priori* concebidos como “incíviles”.

Esta idea emerge del terreno de investigación y de los recorridos por la zona de viviendas sociales que rodea el campamento, así como el análisis de la Plaza Bicentenario, previamente expuesto. Por qué de la Plaza bicentenario, porque su construcción visibiliza la manera en que son pensadas las viviendas sociales en el país, en tanto “soluciones habitacionales”, sin mayor preocupación por la habitabilidad y los espacios vividos en campamentos, los que como se ha señalado son desarticulados

¹⁴ De acuerdo con el autor, es interesante como en la actualidad el Ministerio del Interior, pase a denominarse Ministerio del Interior y de Seguridad Pública, cambio que lejos de ser baladí conlleva a entender la forma en que la institucionalidad del Estado piensa de manera indisoluble problemas de seguridad e inmigración. Así en este marco regulatorio, cohabitan las labores de Fuerzas de Orden y Seguridad a cargo de las divisiones de Carabineros y de Investigaciones, en conjunto con la gestión migratoria del Departamento de Extranjería y Migración (Aedo, 2017). Esto es interesante también en análisis previos en que se abordaba el “Plan de Superación de Campamentos”, impulsado por Gobernación Regional vinculado con extranjería.

en su tejido social para redistribuir a sus familias en viviendas sociales en zonas alejadas de sus centros de convivencia y ocupación. La Plaza bicentenario, fue construida por un “déficit percibido en la urbanización de las viviendas sociales del sector, el que no consideró inicialmente algunos equipamientos básicos y espacios de esparcimiento”. En otras palabras quiso “enmendar” la urbanización inicial, pero de igual forma dando continuidad a lo que podríamos llamar un modelo urbanístico racista que produce “incivildades”. En otras palabras, existiría un modelo de urbanización que produce “peligrosidad” para posteriormente criminalizarla y justificar su control.

En términos urbanísticos la “falta de civismo” alude a “barrios deteriorados, destrucción de instalaciones urbanas, conductas agresivas y ruidosas, presencia de individuos percibidos como amenazadores [o] (...) determinados elementos del entorno urbano –oscuridad, falta de iluminación, lugares desiertos, callejuelas, basura en la calle–” (Ortiz, 2007, p. 20).

Considerando la segunda parte de lo que se entiende como “falta de civismo” urbano –la que precisamente justifica la securitización– y que debiese corregirse cuando este aparece en función del bienestar de la población, es una característica que paradójicamente se observa en la “entrega” de barrios de viviendas sociales. Es decir, las “soluciones habitacionales”, en este aspecto, producen “falta de civismo” desde un comienzo, antes que sean habitadas; calles con poca iluminación, lugares desérticos, callejuelas y posteriormente basura en las calles, sin un sistema apropiado de recolección de ésta.

Por otro lado, centrándonos en la primera parte de la definición, referida a “barrios deteriorados y destrucción de instalaciones urbanas, conductas agresivas y ruidosas” si bien las viviendas sociales son entregadas “nuevas”, muchos de estos proyectos, dada su precaria infraestructura predisponen un pronto deterioro. Algunos estudios (A. Rodríguez & Sugranyes, 2004) lo han asociado al “problema de los con techo”. Asimismo, sus dimensiones reducidas y en modalidad pareadas, difícilmente aplacan el ruido de cada casa, asimismo, propician el hacinamiento de las familias, y con esto, se facilitaría la emergencia de problemas psicosociales –por ejemplo, investigaciones documentan que el hacinamiento provocaría poca tolerancia a la frustración la que podría devenir en agresividad–. A esto se suma la estigmatización, el control y vigilancia producida por las mismas políticas de urbanización y que posteriormente legitiman la intervención policial que persigue a “individuos percibidos como amenazadores”. Todo esto en un barrio la mayor parte del tiempo, con un tejido social herido y “castigado” bajo una urbanización para “corpolugaridades sobrantes”, con espacios públicos que reivindican su función histórica de disciplinamiento y control y que lejos de propiciar lugares para “estar” que devengan en espacios vividos de convivencia,

producen lugares para pasar “corriendo” (no para pasear) a casa, tal como enfatizaba Jazmín. Aun así se sobrevive y se construyen astutas alternativas para resistir a la segregación socio-espacial.

De acuerdo con Droogleever (2003), mientras que en los años setenta los debates sobre seguridad –al menos en el mundo anglosajón– giraban en torno a la protección de las personas, actualmente se centra en la protección de bienes privados y en la exclusión física y simbólica de personas no deseadas. Aquellas que devienen como peligrosas; bajo un discurso que produce lo “Otro de la nación”, en este caso, habitando espacios que fueron “engendrados” para morar inseguridad. Discursos que a la vez son reforzados por medios de comunicación, tal como lo comentaba previamente Lin.

Los campamentos y las redes de solidaridad de mujeres resisten frente a esta tecnología neocolonial de urbanización. Asimismo, producen una propia urbanización interna, de acuerdo con sus necesidades. Si bien enfrentan problemas de hacinamiento y de servicios básicos, reorganizan el espacio y lo vuelven más “vivable” por ejemplo a través de la construcción de plazas, articulación de faenas de limpieza y sedes vecinales activas.

2.6.2.3. Momento a momento (solidaridades que circulan y transforman)

La presencia de reciprocidad en el campamento, se evidencia de forma especial en el cuidado hacia la niñez en algunas familias. Práctica que además tiende a fortalecer relaciones de parentesco y amistad, particularmente entre mujeres que trabajan principalmente en casa y que no tienen una labor fija y remunerada fuera de ésta. Cabe señalar que las labores económicas principales dentro de campamentos según una investigación de la Fundación para la Superación de la Pobreza (FUSUPO, 2017) estarían asociadas a “la participación en el sector construcción y mantenimiento (26,9%), comercio (20,1%), aseo y remoción de escombros (10,02%) y en labores de asesoría doméstica y de cuidado de otro/as (10%). Una proporción importante también declara dedicarse a labores no remuneradas. Destaca que sólo el 0,2% de las jefaturas encuestadas realiza labores vinculadas a la minería” (FUSUPO, 2017, p. 21). Estos datos son interesantes para comprender las dinámicas de reciprocidad y economías dentro el campamento. Por un lado desmitifica la idea de que la labor principal de todas las personas en la región, es la minería, así como lo han planteado otros estudios que contrastan los imaginarios laborales de quienes migran al país esperando emplearse en aquellas faenas (Echeverri, 2016), por otro lado, advierte de la importancia de las labores de cuidados ejercidas por quienes viven en campamentos, según sus datos principalmente mujeres y donde el porcentaje de mujeres migrantes dobla al de mujeres chilenas. Así también las labores de aseo y comercio son

ocupadas principalmente por mujeres y las labores de construcción, mantenimiento y comercio por hombres. Un dato fundamental del estudio es aquel referido al significativo porcentaje de mujeres que realiza labores no remuneradas.

Algunos relatos develan que algunas mujeres, principalmente aquellas que tienen otro soporte económico dentro de las familias, han decidido dejar sus trabajos remunerados, para dedicarse al cuidado de sus hijos e hijas o estar en casa. Esta información que en principio podríamos analizar desde una perspectiva de género que alerta sobre la construcción de roles fijos de género y posibles violencias, la llevamos a otras posibilidades de análisis sugeridos en los relatos, a propósito de una perspectiva descolonial. Así emerge el relato de Patita, que provee de una interesante reflexión en torno al tiempo/espacio y la recuperación de las vidas —cuando es posible hacerlo— bajo otras formas de economía.

[El año pasado trabajé sin parar] Y era un poco caótico porque... Incluso yo creo que la relación de familia se va perdiendo por eso, por el exceso de trabajo y el exceso de tiempo (...) [Trabajaba como asesora de hogar y mi jefa decía]: “a mí siempre me ha gustado trabajar con extranjeros”, y un día le dije: “por qué”, y... me dijo: “porque ponen menos limitaciones que los mismos chilenos (...) creo que los extranjeros viven más entregados a su trabajo”.

[Mi hijo] es pequeño, pero igual me lo ha reclamado, y mi marido igual: “que ya no estábamos juntos como familia”. Que él trabaja en el día (...) [y que] a las justas le veía. (...) él se iba a verme cuando yo estaba [en mi otro trabajo] haciendo galletas, terminábamos a las 3-4 de la mañana... Y a veces iba ahí a estar haciendo vida social con nosotros, como para no perder ese diálogo de pareja, se iba a contarme... a desahogarse [de] sus penas laborales (...) a veces los fines de semana teníamos que hacer más galletas, más producción, para los dos primeros días de la semana. Ponte que hacíamos los sábados en la noche, terminábamos el domingo en la madrugada. Y el lunes, la galleta tenía que ser entregada; el lunes y el martes temprano. Y el miércoles volver a la misma rutina porque tenías que producir para los dos días siguientes (...) Te digo que mi marido me decía un domingo: “vayamos al parque”, y yo: “¿al parque?, no, quedémonos durmiendo”, era siempre mi respuesta, ¡dormir, dormir, dormir, dormir! Mi palabra ¡dormir! era hasta cuando estaba en el [día] libre (...) pero resultó que [el proyecto de galletas] no funcionó como yo pensaba que iba a funcionar y es por eso que yo lo dejé en diciembre (...) ahora como que, como que es todo más relajado (...) estar en tu casa y ver la película que tú quieres, o estar en un espacio sola donde solamente [te] pones a pensar que... o sea, imaginar tantas cosas igual es bonito. (...) yo pude haber tenido mucho en esta vida, más de lo [que] yo tengo ahora, porque lo que yo ahora tengo en mi familia es el amor que yo nunca tuve, por parte de mis papás. Porque mi abuela, que en paz descansa, mi abuela de

Huaras que te contaba... ella ha sido como que la única que siempre me ha protegido de todo (Patita, 25 años, Perú).

Cabe señalar que el trabajo que refiere Patita, no fue un proyecto del campamento sino un proyecto en el que trabajaban personas del campamento. Su coordinación estaba a cargo de una persona externa, no involucrada con el campamento y sus proyectos de vivienda y derecho a la ciudad. Patita narra la desilusión con este proyecto pues advierte de la instrumentalización de su fuerza de trabajo, agrega: “Entonces a nosotras no nos convenía venderle a él, nos convenía venderlas nosotras mismas y ofrecer al público (...) nosotras gastamos nuestro tiempo”, esto, a propósito de un pedido de galletas hecho directamente al coordinador y no al grupo. Patita decide dejar ese trabajo, aunque no dejó de vender galletas y otras “masitas” pero de forma independiente. De acuerdo con sus palabras, para recuperar el “exceso de tiempo” dispuesto en trabajos que la estaban dejando “sin vida” y sin su familia; por producir para otras personas (trabajo en empresa de galletas) y cuidar de otras personas (trabajo de asesora de hogar) bajo un orden asimétrico de relaciones y afectos. Nos podríamos preguntar, por qué no tomó esta decisión su esposo, por qué no dejó él de trabajar para cuidar la casa y su hijo. Esta si bien es una pregunta compleja, pues también deberíamos evaluar las dinámicas sociolaborales de los países de acogida, en el relato de Patita, se advierte la necesidad de no trabajar sustentada en una crítica hacia los parámetros tradicionales de empleo. De esta manera, propone otras formas de entender la familia, los espacios domésticos y la economía. Esto, en sintonía con las problematizaciones con las que partimos este apartado, en que la unidad familiar no se apropia de la fuerza de trabajo de las mujeres, sino que ellas más bien gestionan aquel espacio, desde otras formas de entender lo político.

Patita y otras mujeres del campamento activan formas diferentes de economía dentro de este lugar. Muchas de ellas no lo identifican como trabajo remunerado, pero es una forma también de sustento. Asimismo, muchas de ellas, y como se ha visto en otros relatos de Patita, activan redes de solidaridad, donde el dinero pierde el protagonismo habitual y el tiempo/espacio, se vuelve fundamental. Así también lo comenta Rufi cuando hace referencia al tiempo.

El tiempo es muy importante, lo necesitamos para comunicarnos, para mí... a veces no nos preocupamos de nosotras. El tiempo es ir y venir; ir a un lugar, retornar, moverse. En mi campamento vivimos con vecinos, nos apoyamos (Rufi, 42-48 años, Perú).

Siguiendo esta línea de reflexión/difracción, podemos leer el siguiente relato que nos comparte Lin, en que se describen algunas formas

de amistad activadas en su campamento y que le llaman la atención precisamente por la calidez de los lugares que producen y la gestión diferenciada del tiempo.

(...) [en mi cuadra] he visto que han formado un grupo, especialmente las mamás que tienen niños pequeños, que celebran los cumpleaños de los niños. Hay una bonita relación. (...) es que aquí en el campamento hay como 7 niños menores de un año entonces han empezado a hacer amistades y ya que es el cumpleaños del bebé, invitan a todos los otros niños y así sucesivamente, como que se ha formado un vínculo bonito (...) hay colombianos, bolivianos y peruanos. (...) el otro día, había una reunión acá de las niñas [vecinas], que estaban festejando el día de la amistad en Colombia. Entonces se reunieron en la casa del vecino (...) y yo de causalidad paso por ahí y las veo tan afanadas ahí y les digo: ¡vecinas! ¿Qué están haciendo? ¡ah!, vecina, pucha es que a usted nunca la vemos. ¡Estamos festejando esta noche el día de la amistad colombiano! Y era con intercambio de regalos y estaban ahí sus regalitos, estaban preparando sus pollitos. Interesante. Me quedé un rato con ellas. Me pareció bonito (Lin, 48 años, Bolivia).

El relato de Lin nuevamente refiere a los “entre lugares” e instancias de reciprocidad entre amigas y vecinas del campamento. Celebran el día de la amistad y el amor (15 de septiembre), festividad que se celebra en Chile el día 14 de febrero, día de San Valentín o día del amor. Un amor que ha sido reinterpretado como amor dentro de la pareja y que se ha vuelto bastante comercial. Si bien en Colombia, también se ha mercantilizado este día, y de hecho fue cambiado de fecha en 1969 por solicitud de comerciantes, en este campamento adopta otras características y se convierte en una instancia de celebración del sentido de vecindad. Asimismo, se fortalecen redes de solidaridad, activadas principalmente por mujeres que no trabajan remuneradamente y que se dedican a labores de cuidado en sus casas. Así, lo comenta Lin, quien trabaja por sistemas de turnos y a quien “no la ven mucho en casa”, no obstante esto, aunque no haya sido invitada y no forme parte del núcleo de cuidados construido por las madres de su cuadra, es de todas formas bien recibida pues también es parte de aquella red, aunque desde un lugar diferente.

El relato compartido por Lin ayuda a comprender las problematizaciones sobre el espacio privado, enunciadas en un comienzo. El espacio privado, aquí se vuelve colectivo, desdibujando los límites con lo público. Las mujeres de la cuadra de Lin, construyen relaciones de reciprocidad que traspasan estas fronteras, a la vez que politizan esta corpolugaridad; se organizan, toman decisiones colectivas, se divierten, se cuidan. En este sentido, van resarcido aquellos vínculos basado en relaciones de reciprocidad entre mujeres, “dilacerados en el proceso de

encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada” [y que] (...) fueron literalmente fatales para su seguridad” (Segato, 2016, p. 116). Estas prácticas repolitizan lo doméstico, al tiempo que se observan fisuras en el binarismo colonial moderno de lo privado y lo público.

Capítulo 5

Compilación de creaciones del Taller de creación poética

Contexto¹

En los Arenales, durante parte de la primavera de este año 2018, nos reunimos un grupo de mujeres en un espacio de Creación Poética. Un espacio de encuentro y de expresión a través de nuestros cuerpos diversos en relación. ¿Qué nos ha hecho sentir miedo? ¿Qué nos ha hecho sentir fuerza, alegría y esperanza? ¿Por qué Luchamos? ¿Qué nos enlaza? ¿Qué queremos lograr? ¿Cómo lo hacemos? ¿Cómo lo bailamos? ¿Qué quiero contar... gritar? ¿Para qué? ¿Por qué crear? ¿Por qué seguir enlazadas? ¿Cómo seguimos compartiendo saberes?

Acrónimo de creación colectiva

Cuerpo, Casa, Cuidarnos, Cuidar la tierra

Renacer, Recuperar, Recrear, *con*

Esperanza, Expresión *con*

Amor, Afecto, Armonía, *en*

Campamento, *con* Compromiso

Innovación *en* Igualdad

Organizándonos, *con* Onra sin H *en*

Nacimiento, *de* Nunca acabar; Nuestro

Poder, Poético *como*

Olas

Emociones, Encanto, Empatía *bajo*

Terruño, Ternura, Trabajo, Transformación, Te quiero; Tiempo *de*

Inspiración,

Co- Creación, *en*

Amistad, Amanecer, Ambiente grato, Ayuda mutua

¹ La información de este capítulo corresponde a Fanzine “Corpolugarides chuymáticas” (Malicha, 2020), material que recopila registro poético desarrollado en talleres de creación poética durante el espacio relacional de investigación.

Poesía polifónica (recopilación de distintos versos creados en el taller)

Corpolugaridades

1

¿Soy diferente? ¿mi cuerpo es diferente? quizá sí... ¿a quién le importa?
Me enseñaron a tener miedo, a sentir vergüenza: que el cuerpo es malo, que esto no es para ti, que no te vistas así. Me fui llenando de culpas... me ha sido difícil escapar. Pero ya no quiero tener más miedo, ni culpas... por ver por mí
¿por qué nos cuesta tanto ver por nosotras? ¿qué nos detiene?
El cuerpo es algo que es nuestro. Nadie nos puede obligar a hacer algo que no queramos. Todos los cuerpos importan

2

Soy mujer migrante, gente en movimiento. Quien cruza las fronteras para un futuro. Del sur al norte llegué. Mi territorio, entre Antofagasta y Bolivia. Entre San Ignacio de Velasco en Bolivia y Rayito de Esperanza en Chile
Colombia, aroma a café....
... Antofagasta, libertad
Ayacucho en los 90's; hambre, matanzas, violaciones, militares por todos lados, mucha violencia. Temí estar en mi país, decidimos buscar un nuevo futuro
Machu Picchu, ni nosotrxs le conocemos. Sólo algunxs se enriquecen con su turismo...
En Antofagasta, encontré amigas, donde mi mamá encontró trabajo y donde tengo una casa y como comida
Vivir es disfrutar las cosas
Moverse de aquí para allá
Grito para construir una fuerza sin fronteras
No importa de donde vengamos
Yo cuido mi tierra, desde mi pueblo Aymara vengo
...voz, de quien clama por justicia en medio de la desesperación y el dolor, haciendo vibrar las montañas...
América do Sul...
Dizem que não somos capazes, super valoram a aparência, perseguem por ser diferentes, assassinam por lutar.
Nos hacen creer que somos menos, inferiores, poca cosa, nos arrastran a la desesperación, incluso nos matan. Nos callamos por mucho tiempo, pero como dice Lorenza, el tiempo es hoy

3

La Panadería, un trabajo que a mí me gusta mucho
Desde niña he trabajado en Panadería;
Mi tía me enseñó
Hago el pan, nuestro alimento de cada día
Con mi mandil blanco salgo
A la Feria de las Pulgas voy
Allí voy a vender las cosas que yo preparo

Permisos, eso yo no los tengo
Yo voy ambulando no más
Los carabineros van tras de una
Las que ya tienen permisos se molestan
Me gustaría que nadie me correteara más

4

Con mi máquina de coser
muestro las habilidades que tengo;
muestro lo que puedo hacer
descoso lo que he hecho
y lo vuelvo a hacer

5

Hoy mi vejez, símbolo de experiencia
Me gusta compartirla con otrxs
Me gusta cocinar cosas ricas a quienes quiero
Comer y disfrutar

6

Calles...
Calle Prat, me gusta pasear por esa calle
También me gusta la Avenida Brasil
¿Por qué tan lejos de nosotrxs?

7

Con mi cuerpo
Como base para sostener
Mi casa, mi hogar, mi tierra

8

Devemos aproveitar o tempo
Aprendi com minha mãe, minha professora
Conviver bem, escutar, habitar

Mamá Tomasa, mi madre...
A veces poco teníamos para comer,
Pero ella hacía que alcanzara para todxs
Aunque tuviésemos un pan lo repartíamos en partes iguales
Yo no me guardo nada lo comparto, eso le transmito a mis hijas/o

9

Yo creo en Dios
Pero no creo en la Iglesia,
La Iglesia es un negocio
Dios está en mi corazón, en mi espíritu

10

Se enfermó mi nieto,
Yo me derrumbé
Enfermarse en Chile sale caro
Aquí si no tienes plata, te mueres

11

No podemos tener hijxs, hemos querido adoptar pero yo no soy chilena,
mi marido sí...
... pero vivimos aquí
Tenemos una casa bonita para traer a un hijito o hijita
Tengo miedo que nos rechacen...
...Por estar aquí
Veo niñas y niños sufriendo en el SENAME, en las noticias aparecen todos
los días
Chile es un buen país, por qué no cambia sus políticas
No lo entiendo...
Nosotrxs tenemos mucho amor por entregar
Sé que hay niñxs que esperan que alguien les vaya a buscar

12

Mi casa es un terreno libre con oportunidades de un nuevo hogar
Soy una niña inteligente, estudiosa, con buenas notas
Curiosa, un poco traviesa,
Con miedo a la oscuridad y los fantasmas
Todxs tenemos derechos a nuevas oportunidades que entrega el mundo
Donde los niños jueguen con las barbies
Y las niñas a la pelota

13

A veces...
Quiero mandar a la mierda todo,
A veces...
Me da el bajón, la desesperación
Pero allí está El Bosque;
mi campamento
Mis vecinxs me hacen sentir fuerte;
me hacen sentir querida

14

Creio que todos passamos pelos mesmos problemas,
Porém em cada lugar se chama diferente: Invasão, assentamento,
campamento
Soy de Arica, no me gusta Antofagasta
¡Me gusta mi campamento!
Aquí en un espacio cooperativo
Donde nadie es extranjero
En este terreno baldío, trabajé mucho para levantar mi casa
La toma de terreno es esperanza
Mujeres valientes y aperradas
Cambiamos las angustias por alegrías
Sacamos la voz para ser escuchadas
Revitalizamos, organizamos
A veces, sola no puedes o no tienes
Pero en grupo es diferente
Cuidémonos entre nosotras. Volvamos a volar juntas
Vivimos con mis perritos, para mi son personas
Me dan alegría y compañía, los baño, los cuido, están contentos
Mi casa aquí me gusta, pero estoy con rabia, buscamos vivir tranquilxs
¡Revolucionemos la vida y que nuestro emblema sea el amor!
Desde los Arenales, nuestro lugar

Aquí el tiempo, nuestro mejor aliado

15

Luchamos...

Por un lugar digno,

Por nuestras familias

Por el placer de ser escuchadas,

Por el placer de juntarme con otras,

Sin que el resto chismorree

Por el placer de ser diferentes,

De ser quien quiero ser

No es fácil... pero aquí estamos

16

“Deshilvanando para hilvanar con punto propio”

“Imaginamos Otro Chile... sin fronteras, sin racismo, sin milicias, sin desalojos”

Participantes:

Malicha, Giannella Díaz Vega, Ch. Villa el Sol

Nelly Mamani Quispe, Ch. Villa el sol

Ana Sandra Pinaya, Ch. Villa el Sol

Teodora Pinaya Peña, Ch. Villa el Sol

Patricia Yupanqui Atanacia, El Bosque

Elizabeth Chavarría Sanhueza, Desierto Florido

Camila Mendoza Angula, Nuevo Amanecer Latino

Elisban Silva Valentim, Nuevo Amanecer Latino

Margarita Arauz Martínez, Nuevo Amanecer Latino

Eudoxia Díaz, Nuevo Amanecer Latino

Blanca Hidalia Arcos Patiño, Ch. Villa el Sol

Elizabeth Andrade Huaranga, Nuevo Amanecer Latino

Reina Vega Ayala, Ch. Villa el Sol

Gisela Peralta Welder, Desierto Florido

Luzmila, Ch. Villa el Sol

Felisa Colquepisco Bautista, Rayito de Esperanza

Ximena Geraldo Geraldo, Rayito de Esperanza

María Cabrera Mora, Ch. Villa el Sol

Malicha

Lorenza Vaca, Rayito de Esperanza

Jazmín Quintana Corea, Ch. Villa el Sol

Yuleisy Melany Díaz Cabrera, Ch. Villa el Sol

Capítulo 6

Reflexiones finales

A partir de un recorrido por los capítulos de este libro, observamos diferentes formas de organización, solidaridad y colectivización en campamentos. En este escenario, los comités de vivienda son solo algunas de las formas de organización, cercanos a la validación institucional. No obstante, estos no serían las únicas formas de organización ni las más significativas dentro de la producción de lugares en el campamento.

Se advierte nuevamente que el espacio está íntimamente imbuido con el tiempo, así como se aborda en la geografía crítica y feminista (Massey, 2012), y como también se vivencia en la episteme andina y formas de pensamiento y acción afrocentrada. Las narrativas, entonces, sugieren “entre lugares” a veces gratos, a veces, tristes, pero que logran ser la mayor parte del tiempo sanadores en sus trayectorias vitales, donde “el espacio es una simultaneidad de trayectorias inacabadas y en curso (...) El espacio es, por lo tanto, la dimensión de lo social. Plantea las preguntas sociales, políticas y éticas más básica ¿Cómo vamos a vivir juntos? El espacio nos presenta la existencia de los demás” (Massey, 2012, p. 205).

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

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

Su diseño cumplió, y quizá aún cumple, un papel fundamental a nivel administrativo. Éste se basó en el esquema *damero* usado por los Reyes Católicos para fundar ciudades en los procesos de reconquista de territorios y que estipula un centro como eje administrativo (Plaza en el centro, rodeada de instituciones coloniales como: la iglesia, casa del gobierno, la justicia y el regimiento), desde el cual parten las calles en líneas geométricas (Guerra, 2014; Jurado, 2004). La construcción de ciudades también fue

clave para la expansión y expropiación de territorios, y a partir de ellas, se fue levantando un “paisaje colonial” que posteriormente se rearticularía como “paisaje de la nación” sin perder conexión y continuidad con el anterior proceso.

En este escenario, aparece la noción de paisajes y contrapaisajes como claves analíticas del texto y su contexto. Se desarrolló la noción de paisaje de la nación, desde una comprensión geográfica y su historicidad (Segato, 2015) el que a su vez produce *corpolugaridades* a través de la intervención del espacio/tiempo en el que éstas se van fijando o subvirtiendo y, en esta relación, el paisaje también se va recreando.

Los contrapaisajes de campamentos dan cuenta de estas opresiones/resistencias en torno a la construcción de ciudades, subvirtiendo binarismos impuestos por la colonialidad cosmogónica del “individuo blanco civilizado” (Walsh, 2012). Es decir, de alguna manera se resarciría el entretejido entre “conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de con-vivencia (...)” (Walsh, 2012, p. 68) en tensión permanente con un performance imperial de producción de otredad racializada (Said, 1978, citado en Zapata, 2008) y de nuevas dicotomías respecto a lo que se instaure como superior e inferior dentro de la ocupación de espacios.

Estos procesos de otrerización, como intento sostener, han estado marcados por procesos de espacialización y de ocupación territorial con determinados rituales e imaginaria colonial basada en los idearios de progreso. Estos se han sustentado en mecanismos de apropiación violenta y encubrimiento (Antileo, 2012; Dussel, 1994; Ochoa, 2014) y donde la ciudad como dispositivo ha jugado y sigue jugando un rol clave.

Los relatos, han advertido de procesos de criminalización, tanto por vivir en campamentos como por desempeñar labores fuera de “marcos legales” como la venta ambulante o venta de pan. Esta criminalización de economías propias, basadas en algunos casos en prácticas ancestrales, se ha observado también en otros espacios geográficos, a través de la venta de hortalizas en calles y plazas.

Cabe mencionar el maltrato que desde el año 2011 han sufrido hortaliceras mapuche en la ciudad de Temuko, por parte de “fuerzas especiales” de carabineros y donde el municipio sigue cumpliendo un rol colonial y racista de control del espacio y las corporalidades. Se observa en estas prácticas la colonialidad del género (Lugones, 2008), al mismo tiempo que el resguardo de “un capitalismo comercial urbano que pretende eliminar y desplazar las prácticas de comercio tradicional de las mujeres y

familias provenientes de los territorios rurales del *Wallmapu*” (Comunidad de Historia Mapuche, 2020, p. 2)².

Las luchas de pueblos indígenas, campesinado, colectivos pobladores y población migrante llevan siglos resistiendo a la negación, maltrato y segregación, a la vez que nos interpelan sobre la noción de lo público elaborada desde elites coloniales y criollas al tiempo que agencian prácticas de subversión ¿Qué es lo público en contextos de represión política permanente y de militarización de los territorios? ¿Qué es lo privado en las cocinas de la casa chica y su accionar político?

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

Los relatos de mujeres migrantes en campamentos y sus familias nos invitan a problematizar aquellas dicotomías moderno-coloniales que se han instalado con efectos de verdad en un sentido común “impropio” o que no se condice necesariamente con los espacios y relaciones construidos en campamentos. Sus corpologaridades, gritan pasados/presentes de opresiones/resistencias, a la vez que nos recuerdan que siguen vivas, enfrentando y transformando las heridas del olvido.

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

Referencias

- Aedo, J. A. (2008). Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. *Estudios Atacamenos*, 36, 117-137.
<https://doi.org/10.4067/S0718-10432008000200007>
- Aedo, J. A. (2017). Encarnando (in) seguridad. Orden policial y política de la presencia en la frontera norte de Chile. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 29, 87-103.
<https://doi.org/https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.04>
- Alcoff, L. M. (1999). Towards a Phenomenology of Racial Embodiment. *Radical Philosophy*, 95, 15-26.
https://www.radicalphilosophyarchive.com/issuefiles/rp95_article2_towardsphenomenologyofracialembodiment_alcoff.pdf
- Alcoff, L. M. (2016). Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista sociedade e Estado*, 1, 129-143. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100007>
- Alvarado Lincopi, C. (2016). *Mapurbekistán: de indios a mapurbes en la capital del reyno. Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile* [Universidad Nacional de la Plata].
<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1358/te.1358.pdf>
- Antileo, E. (2012). *Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de la colonialidad*. Universidad de Chile.
- Araya, I. (2016). *Identidad afrodescendiente en el valle de Azapa, XV Región. Una Aproximación desde la economía desarrollada en el territorio* [Universidad Academia de Humanismo Cristiano].
<http://bibliotecadigital.academia.cl/bitstream/handle/123456789/4256/TANT189.pdf>
- Artal Vergara, N. (2012). A(f)rica: Relatos y memorias afrodescendientes en Arica tras la chilenización y el conflicto entre Perú y Chile (1883-1929). *Aletheia: Revista de la Maestría en Historia y Memoria de la FaHCE*, 2(4), 8-16.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4127962>
- Bak-Geller, S., & Matta, R. (2020). Las cocinas mestizas en México y Perú. Claves para interpretar el multiculturalismo en América Latina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 39, 69-93.
<https://doi.org/10.7440/antipoda39.2020.04>
- Bengoa, J. (1999). *Haciendas y Campesinos. Historia Social de la agricultura Chilena. Tomo II*. El sur editores.
- Besoain, C., & Cornejo, M. (2015). Vivienda social y subjetivación urbana en Santiago de Chile: Espacio privado, repliegue presentista y añoranza. *Social housing and urban subjectivism in Santiago de Chile: Private space, sense of withdrawal and nostalgia*, 14(2), 16-27.
<https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL14->

- Borja, J. (2014). Prólogo. En M. D. García Ramón, O. G. Anna, & M. Prats Ferret (Eds.), *Espacios públicos, Género y Diversidad. Geografías para unas ciudades inclusivas* (pp. 5-20). Icaria.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficante de sueños.
- Briones, V. (2004). Arica colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y Las Maytas. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 36, 813-816.
- <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000400022>
- Calderón, J. (2015). Programas de vivienda social nueva y mercados de suelo urbano en el Perú. *Eure*, 41(122), 27-47. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612015000100002>
- CASEN. (2015). *Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional*. http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen-multidimensional/casen/casen_2015.php
- Casgrain, A. (2010). La apuesta del endeudamiento en la política habitacional chilena. *Revista INVI*, 25(68), 155-182. <https://doi.org/10.4067/S0718-83582010000100006>
- Castells, M. (1973). Movimiento de pobladores y lucha de clases en Chile. *revista EURE*, 3(7), 55-82. http://www.eure.cl/wpcontent/uploads/1973/04/castells_pobladores.pdf
- Castillo, M. J., & Forray, R. (2014). La vivienda, un problema de acceso al suelo. *ARQ (Santiago)*, 86, 48-57. <https://doi.org/10.4067/S0717-69962014000100007>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensarpuj/20180102042534/hybris.pdf>
- Centro de Estudios en Economía y Negocios. (2017). *Índice de costo de vida de ejecutivos en regiones*. <http://negocios.udd.cl/files/2017/03/ICVE-2017-vf.pdf>
- Chamorro, A. (2013). Carnaval Andino en la ciudad de Arica: Performance en la frontera Norte Chilena. *Estudios atacameñosos*, 45, 41-54. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432013000100004>
- Chamorro, A. (2017). Imagen Y Experiencia: El Carnaval De Arica Como Autorrepresentación Festiva. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 1, 121-132. <https://doi.org/10.4067/s0717-73562017005000002>
- Chonchol, J. (2003). La Reforma Agraria en América Latina. En Posgrado en Ciencias del Desarrollo PLURAL editores (Ed.), *Proceso agrario en Bolivia y América Latina* (pp. 205-221). CIDES-UMSA. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/cides-umsa/20120904012018/10reforma.pdf>
- Comunidad de Historia Mapuche. (2020, junio 1). Declaración de la Comunidad de Historia Mapuche: Ante los continuos abusos y

- violencias contra el Pueblo Mapuche en la actual crisis pandémica. *Comunidad Historia Mapuche. Centro de Estudios e Investigación mapuche*, 6. <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/declaracion-de-la-comunidad-de-historia-mapuche-ante-los-continuos-abusos-y-violencias-contra-el-pueblo-mapuche-en-la-actual-tesis-pandemica/>
- Cornejo-Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII(176-177), 837-844. <http://revistaiberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6262/6438>
- Cortés, A. (2014). El movimiento de pobladores chilenos y la población La Victoria: ejemplaridad, movimientos sociales y el derecho a la ciudad. *EURE (Santiago)*, 40(119), 239-260. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612014000100011>
- Cumes, A. (2007). Las mujeres son «más indias». Género, multiculturalismo y mayanización. En S. Bastos & A. Cumes (Eds.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (pp. 155-185). FLACSO-CIRMA-Cholsamaj. <https://glefas.org/las-mujeres-son-mas-indias-genero-multiculturalismo-y-mayanizacion/>
- Curiel, O. (2007). La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista. *Nómadas*, 26, 92-101. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.
- De Ramón, A. (1978). Santiago de Chile (1850-1900). Límites Urbanos y segregación espacial según estratos. *Revista Paraguaya de Sociología*, 15(42/43). <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-74405.html>
- Del Río, J. P. (2015). La vivienda social y la cuestión urbana. Consideraciones teóricas para el análisis de las políticas de hábitat. *Estudios Del Hábitat*, 13(1), 76-92. <https://revistas.unlp.edu.ar/Habitat/article/view/2247>
- del Rocío Bello-Urrego, A. (2020). Entre la zona del ser y del no-ser: la economía moderna de la crueldad. *Tabula rasa*, 33, 335-355. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.13>
- DEM. (2016). *Anuario Estadístico Nacional. Migración en Chile. 2005-2014*. www.extranjeria.gob.cl/.../Anuario-Estadístico-Nacional-Migración-en-Chile-2005-2014
- di Salvia, D. (2013). La Pachamama en la época incaica y post-incaica: una visión andina a partir de las crónicas peruanas coloniales (siglos XVI y XVII). *Revista Española de Antropología Americana*, 43, 89-110. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42302
- di Salvia, D. (2016). Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos.

- Revista Española de Antropología Americana*, 46, 97-116.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5209/REAA.58289>
- Droogleever Fortuijn, J. (2003). "Gender, public urban spaces and the safety discourse: the Dutch case". *Seminario Internacional "Género, Espacios Públicos y Ciudad"*, 9-10 mayo de 2003.
- Ducci, M. E. (1997). Chile: El lado oscuro de una política de vivienda exitosa. *Eure*, 23(69), 99-115.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural editores.
- <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Echagüe, C. (2018). «Incivilidades». Notas sobre cómo la intervención estatal nocturna en el centro de Antofagasta endurece «las fronteras». *Polis, Revista Latinoamericana*, 51, 39-61.
<https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2018-N51-1349>
- Echagüe, C. (2019). «El centro se puso malo». Sobre la racialización del centro de Antofagasta. *Si somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos.*, 19(2).
<https://doi.org/10.4067/S0719-09482019000200115>
- Echeverri, M. M. (2016). Otredad racializada en la migración forzada de afrocolombianos a Antofagasta (Chile). *Nómadas*, 45, 91-103.
<https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a6>
- ESI. (2018). *Encuesta suplementaria de Ingresos (ESI)*.
https://www.ine.cl/docs/default-source/encuesta-suplementaria-de-ingresos/publicaciones-y-anuarios/síntesis-de-resultados/2018/sintesis_nacional_esi_2018.pdf?sfvrsn=e2d2fa51_3
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Pensando la academia feminista desde una mirada co-constitutiva de la opresión. *Nuevos desafíos para la inclusión social y la equidad en la educación superior. Actas del III Congreso internacional MISEAL*.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 141-171. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>
- Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2007-2032. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Faia*, 12(9-10), 1-21. <https://doi.org/10.1086/499377>
- Evaristo, C. (2014). *Olbos d'água*. Pallas editora.
- Falconi, D. (2016). Políticas cuy-r: pautas literarias del re-sentimiento andino. En J. R. De la Fuente & P. Pérez (Eds.), *El reconocimiento de las*

- diferencias. *Estados, Naciones e Identidades en la Globalización*. (pp. 77-92). Marcial Pons.
- Farha, L. (2017). *Declaración final de la misión de la Relatora Especial sobre la vivienda adecuada, Santiago de Chile, 28 de abril de 2017*.
- Federici, S. (2010). *El Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficante de sueños.
- <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Flores Vega, L. (2017). Una propuesta de análisis de los estados latinoamericanos desde las políticas públicas. *Polis. Revista Latinoamericana*, 16(48), 61-79. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682017000300061>
- Fonseca, I., & Guzzo, M. (2018). Feminismos y herida colonial: una propuesta para rescatar los cuerpos secuestrados en Brasil. *Tabula Rasa*, 29, 65-84. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Ediciones Catedra.
- FUSUPO. (2017). *Migración y campamentos en la ciudad de Antofagasta* (N.º 2). http://www2.superacionpobreza.cl/wp-content/uploads/2019/06/02_MP_Migración-y-campamentos-en-la-ciudad-de-Antofagasta.pdf
- Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. Siglo XXI.
- Garcés, A., & Maureira, M. (2018). De familia a organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama. *Revista Chilena Antropología*, 37, 230-248. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2018.49514>
- Garcés Durán, M. (2015). El movimiento de pobladores durante la Unidad Popular, 1970-1973. *Atenea (Concepción)*, 512, 33-47. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622015000200003>
- Garcés, M. (2004). Los movimientos sociales populares en el siglo XX: balances y perspectivas. *Política*, 43, 13-33. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64504302>
- Garrido, J., Guerrero, C., & Valdés, M. S. (1988). *Historia de la reforma agraria en Chile*. Editorial Universitaria.
- Gavilán Vega, V. (2005). Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile. *Estudios atacameños*, 148(30), 135-148. <https://doi.org/10.4067/s0718-10432005000200008>
- Gazmuri, J. (1971). *Gobierno popular. Reforma Agraria*. CEA-UC. <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-9105.html>
- González Pizarro, J. (2001). Del conventillo a la población obrera. La consolidación del Antofagasta popular, 1930-1947. *Revista de Ciencias Sociales*, 11, 4-40. <http://www.redalyc.org/pdf/708/70801101.pdf>
- Grove, M. (1939). *Reforma Agraria*. «La tierra para el que la trabaja». Secretaría Nacional de Cultura.

- <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0023344.pdf>
- Guerra, L. (2014). *Ciudad, género e imaginarios urbanos en la narrativa latinoamericana*. Editorial Cuarto Propio.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Cthuluceno*. Consonni.
- Herrmann, M. G., & van Klaveren, A. (2016). Disminución de la participación de la población en organizaciones sociales durante los últimos trece años en Chile e implicaciones para la construcción de una política de planificación urbana más participativa. *Eure*, 42(125), 175-203. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612016000100008>
- Hidalgo, R. (2007). ¿Se acabo? el suelo en la gran ciudad? Las nuevas periferias metropolitanas de la vivienda social en Santiago de Chile. *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales*, 33(98), 57-75. <https://doi.org/10.4067/S0250-71612007000100004>
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Traficante de sueños.
- Hincapié, L. (2007). Virgen, ángel, flor y debilidad: paradigmas de la imagen de la mujer en la literatura colombiana de finales del siglo XIX. *Tabula rasa*, 6, 287-307. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a13.pdf>
- INE. (2016). *Índice del gasto promedio de las principales ciudades de Chile*. <https://www.ine.cl/estadisticas/sociales/ingresos-y-gastos>
- INE. (2017). *Resultados definitivos Censo 2017, Chile*. http://www.censo2017.cl/wpcontent/uploads/2017/12/Presentacion_Resultados_Definitivos_Censo2017.pdf
- Jurado, C. (2004). Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de macha (charcas), siglo XVI. *Cahiers des Amériques latines*, 47, 123-137. <https://doi.org/10.4000/cal.7814>
- Kusch, R. (1976). El estar-siendo como estructura existencial y como decisión cultural americana. En R. Kusch (Ed.), *Geocultura del hombre americano* (pp. 153-158). Fernando García Cambeiro.
- Lander, E. (2014). El Neoextractivismo como modelo de desarrollo en América Latina y sus contradicciones. *(Neo)Extractivismo y el Futuro de la Democracia en América Latina: Diagnóstico y Retos*, 1-11. <https://mx.boell.org/sites/default/files/edgardolander.pdf>
- Lepore, J. P. (2016). *Ohídalos y volverán por más. Megaminería y neoliberalismo*. Colectivo Documental Semillas. Las raíces del nuevo mundo. <https://documentalsemillas.blogspot.com>
- Lima, I. (2014). Entre a Geopolítica do Sentido e a Justiça Territorial: Inteligências Cidadãs no Equador e No México. *XIII Coloquio Internacional de Geocrítica*, 1-9. <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/09-i-goncalves.pdf>
- Lillo, B. (1968). El obrero chileno en la pampa salitrera. En *Obras Completas*

- de Baldomero Lillo (pp. 65-70). Editorial Nascimento.
- López Dietz, A. (2010). Feminismo y emancipación en la prensa obrera femenina Chile, 1890-1915. *Tiempo Histórico*, 1, 63-83. <https://core.ac.uk/download/pdf/234787081.pdf>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=es
- Lugones, M. (2016). The Colony of Gender. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (pp. 13-33). Palgrave Macmillan.
- https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2
- Malicha (2020) Fanzine “Corpolugarides chuymáticas”. Creación Poética en los Arenales, Antofagasta.
- Massey, D. (2012). *Doreen Massey. Un sentido global del lugar* (A. Albet & N. Benach (eds.)). Icaria.
- Mbembe, A. (2016). El sujeto de raza. En *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (pp. 39-82). Futuro anterior ediciones.
- Méndez Caro, L., Cárdenas, M., Gómez, F., & Yáñez, S. (2012). «Situación de inmigración» de mujeres sudamericanas en Chile: hacia un modelo comprensivo. *Psicología & Sociedad*, 24(3), 648-661. <https://doi.org/10.1590>
- Méndez Caro, L., Cortés, C., Wormald, C., & Hirsch, E. (2018). Animitas en Antofagasta-Chile: subversiones del espacio/tiempo neoliberalizado. *Chakiñan, Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 5, 73-89. <https://doi.org/10.37135/chk.002.05.05>
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). En la frontera.
- Ministerio de Vivienda y Urbanismo-MINVU. (2020). *Catastro Nacional de Campamentos*. <https://storymaps.arcgis.com/stories/dfe1fe1afd334ec790f879e736a5af5e>
- MINVU. (2014). Volumen IV: Política Nacional de Desarrollo Urbano. En *Hacia una nueva Política urbana para Chile* (Número 4). <https://doi.org/http://cndu.gob.cl/wp-content/uploads/2014/10/L4-Politica-Nacional-Urbana.pdf>
- Molina, P. (2013, agosto 9). El fracaso del «mejor censo en la historia de Chile». *BBC*. http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/08/130809_chile_problemas_del_censo_2012_ng
- Molina Puertos, I. (2009). La doble cara del discurso doméstico en la España liberal: El Ángel del hogar de Pilar Sinués. *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, 8, 181-197.

- <https://doi.org/10.14198/pasado2009.8.08>
- Morales, E., Levy, S., Aldunate, A., & Rojas, S. (1990). *Erradicados en el régimen militar. Una evaluación de los beneficiarios* (N.º 448; Mayo 1990). <http://flacsochile.org/biblioteca/pub/memoria/1990/000226.pdf>
- Moreno, R. (2014). *Sin reforma agraria no habría sido posible. Memorias de la reforma agraria chilena, 1958-1970*. Ediciones Copygraph.
- Naranjo, C., & Purcell, J. (2010). La dimensión cualitativa en el sistema de postulación al Fondo Solidario de Vivienda. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 9(1), 181-203.
<https://doi.org/10.5027/PSICOPERSPECTIVAS-VOL9-ISSUE1-FULLTEXT-100>
- Nkrumah, K. (1966). Neocolonialismo. La última etapa del imperialismo. Siglo XXI, editores.
- Obras Bicentenario. Gobierno de Chile. (2006). *Plaza Bicentenario de la República. Ficha de proyecto*.
https://web.archive.org/web/20061104191956/http://www.obrasbicentenario.cl/administracion/ficha.asp?codi_gedo_fich=423
- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez, & K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 105-118). Editorial Universidad del Cauca.
- Olea Peñaloza, J. (2017). Latifundio y territorio: reflexiones en torno a la reforma agraria en Colchagua, 1960-1973. *Polis (Santiago)*, 16(47), 83-106. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682017000200083>
- Oriz, A. (2015). Los indígenas en el proceso colonial: Leyes jurídicas y la esclavitud. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Calatayud*, 21, 189-206.
<http://www.calatayud.uned.es/web/actividades/revista-anales/21/03-09-AlbertoOrizBes.pdf>
- Ortiz, A. (2007). Hacia una ciudad no sexista. Algunas reflexiones a partir de la geografía humana feminista para la planeación del espacio urbano. *Territorios: Revista de Estudios Regionales y Urbanos*, 16-17, 11-28. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=fua&AN=31639694&lang=es&site=ehost-live>
- Ortiz, A. (2012). Cuerpo, emociones y lugar: Aproximaciones teóricas y metodológicas desde geografía. *Geographicalia*, 62, 115-131. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4660456>
- Oyéwùmi, O. (2017). *La invención de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la frontera.
- Pallasmaa, J. (2014). *Los ojos de la piel. La arquitectura y los sentidos*. Gustavo Gili.
- Patiño-Díe, M. (2016). La construcción social de los espacios del miedo: Prácticas e imaginarios de las mujeres en Lavapiés (Madrid). *Documents*

- d'Anàlisi Geogràfica*, 62(2), 403. <https://doi.org/10.5565/rev/dag.222>
- Rain, A., Pujal, M., & Mora, E. (2020). Mujeres mapuche en la diáspora y el retorno al wallmapu: Entre micro-resistencias de género y despojos coloniales. *Chungara, Revista de Antropología chilena*, 2, 347-360. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562020005001004>
- Restrepo, E. (2020). Sujeto de la nación y otrerización. *Tabula Rasa*, 34, 271-288. <https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.n34.13>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). Principio Potosí. Otra mirada a lo colonial. En *Principio Potosí Reverso* (pp. 2-15). Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rodríguez, A., & Sugranyes, A. (2004). El problema de vivienda de los «con techo». *EURE (Santiago)*, 30(91), 53-65. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612004009100004>
- Rodríguez, P. (2015). Era lo justo. Producción de periferia en Santiago de Chile en los años cincuenta. *Territorios*, 32, 97-120. <https://doi.org/10.12804/territ32.2015.05>
- Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios*. Ediciones Sur.
- Salazar, G. (1992). La mujer de «bajo pueblo» en Chile: bosquejo histórico. *Proposiciones*, 21, 89-107. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-126915.html>
- Santana, R. (2013). Control del espacio y control social en el Estado militar chileno. *Revista de Geografía Espacios*, 3(6), 13-28. <http://revistas.academia.cl/index.php/esp/article/view/351>
- Santos, E., & Sayer, A. (1979). The Political Economy of Agrarian Reform and Spatial Organisation in Chile. *Qualitative Change in Human Geography*, 59-80. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/B978-0-08-025222-3.50008-6>
- Santos, M. (1998). Nação, Estado e território. En S. Mendoca & M. Motta (Eds.), *Nação e poder: as dimensões da história* (pp. 23-29). EDUFF.
- Segato, R. (2015). *Crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo libros.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficante de sueños.
- Segato, R. (2018). Manifiesto en cuatro temas. *Critical Times*, 1(1), 212-225. <https://doi.org/10.1215/26410478-1.1.212>
- Silva, C., & Ballesteros, V. (2017). *Reportes Migratorios. Población Migrante en Chile*. http://www.extranjeria.gob.cl/media/2017/09/RM_PoblacionMigranteChile.pdf
- Stang Alva, F., & Stefoni, C. (2016). La microfísica de las fronteras. Criminalización, racialización y expulsabilidad de los migrantes

- colombianos en Antofagasta, Chile. *Astrolabio*, 17, 42-80.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/15781>
- Synnott, A. (2003). Sociología del olor. *Revista Mexicana de Sociología*, 65(2), 431-464. <http://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v65n2/v65n2a6.pdf>
- Tapia, J., Valdés, J., Orrego, R., Tchernitchin, A., Dorador, C., Bolados, A., & Harrod, C. (2018). Geologic and anthropogenic sources of contamination in settled dust of a historic mining port city in northern Chile: health risk implications. *PeerJ*, 6, 1-30.
<https://doi.org/10.7717>
- Techo-Chile. (2015). *Encuesta Nacional de Campamentos. Resultados regionales*.
<https://cischile.techo.org/wp-content/uploads/2018/03/Informe-ENDC-2015-final-baja.pdf>
- Techo-Chile. (2018). *Monitor de campamentos*. Centro de Investigación Social (CIS). <https://chile.techo.org/cis/monitor/monitor.php>
- Tello, F. (2011). La política de reforma y modernización de la gestión pública en Chile: Actores y procesos. *Universum (Talca)*, 26(2), 245-265.
<https://doi.org/10.4067/S0718-23762011000200012>
- Terán Fuentes, A. (2017). Instruir a los ángeles del hogar. La educación de las mujeres desde la perspectiva de dos periódicos locales: El Instructor y El Republicano, en la etapa porfiriana. *Investigación y Ciencia*, 71, 77-84.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67452917010>
- Tinsman, H. (1995). Patronos del hogar. Esposas golpeadas y control sexual en Chile rural, 1958-1988. En L. Godoy, E. Hutchinson, K. Roseblatt, & S. Zárate (Eds.), *Disciplina y Desacato. Construcción de identidad en Chile, Siglos XIX y XX* (pp. 111-146). Sur/CEDEM.
- Tinsman, H. (2002). *Partners in Conflict. The Politics of Sexuality, Gender, and Labor in the Chilean Agrarian Reform, 1950- 1973*. Duke University Press.
- Tinsman, H. (2008). La tierra para el que la trabaja: Políticas y género en la reforma agraria chilena. *Perspectivas. Revista de Trabajo Social*, 13(19), 53-67. <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-126863.html>
- Tuan, Y. (1980). *Topofilia: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. DIFEL.
- Tuan, Y. (2018). Antología de textos. En J. Nogué (Ed.), *Yi-Fu Tuan. El arte de la geografía* (pp. 53-216). Icaria.
- Tubino, F. (2005). La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos. *Cuadernos interculturales*, 3(5), 83-96.
<https://www.redalyc.org/pdf/552/55200506.pdf>
- Valdés, T. (1988). *Venid, Benditas de mi padre. Las pobladoras, sus rutinas y sus sueños*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Chile). <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-9580.html>
- Valdés, T., & Weinstein, M. (1993). *Mujeres que sueñan. Las organizaciones de pobladoras en Chile: 1973-1989*. Facultad Latinoamericana de Ciencias

- Sociales (FLACSO-Chile).
<http://flacsochile.org/biblioteca/pub/publicos/1993/libro/000638.pdf>
- Valdés, X. (2007). *La vida común. Familia y vida privada en Chile y el medio rural en la segunda mitad del siglo XX*. LOM Ediciones.
<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0024061.pdf>
- Valdivia, B. (2018). Del urbanismo androcéntrico a la ciudad cuidadora. *Hábitat y Sociedad*, 11, 65-84.
<https://doi.org/10.12795/habitatysociedad.2018.i11.05>
- Valenzuela, E., & Kowszyk, Y. (2017). Extractivas en transformación por la resistencia territorial en Chile: Giro 3 V (Verdes, Veraces y Valorativas). *Polis. Revista Latinoamericana*, 16(48), 291-316.
<https://doi.org/10.4067/S0718-65682017000300291>
- Valenzuela, E., Penaglia, F., & Basaure, L. (2016). Acciones colectivas territoriales en Chile, 2011-2013: De lo ambiental-reivindicativo al autonomismo regionalista. *Eure*, 42(125), 225-250.
<https://doi.org/10.4067/S0250-71612016000100010>
- Van Treek, E. V., & Yévenes Arévalo, P. (2015). Aproximación al concepto de cooptación política: la maquinaria presicrática y sus formas. *Polis (Santiago)*, 14(40), 469-488. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682015000100022>
- Vera, A., Aguilera, I. M., & Fernández, R. (2018). Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 76, 13-36.
<https://doi.org/10.29101/crcs.v25i76.4500>
- Vergara-Erices, L., & Garín Contreras, A. (2016). Vivienda social y segregación socioespacial en una ciudad pequeña: el caso de Angol, Chile. *Polis (Santiago)*, 15(44), 457-486.
<https://doi.org/10.4067/S0718-65682016000200021>
- Viveros Vigoya, M. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En G. Careaga (Ed.), *1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad* (p. 31). Memorias del Congreso.
<http://www.ilef.com.mx/memorias sexualidad.lilia monroy.pdf>
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas. *Visão Global*, 15(12), 61-74.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5478661>
- Wood, A., Ferrari, M., Vera, F., Marchant, C., & Sepúlveda, J. (1999). *Nuestro Siglo (Historia de Chile desde 1961 a 1973)*. Televisión Nacional de Chile.
- Yopo, M., Rivera, S., & Peters, G. (2012). Individuación y políticas sociales en Chile. *Polis. Revista Latinoamericana*, 32, 1-21.
<https://polis.revues.org/6570>

LOS ARENALES

Este libro comparte desde un abordaje narrativo parte del proceso de construcción de historia oral del Macrocampamento los Arenales de Antofagasta. Asentamiento informal, compuesto principalmente por familias migrantes sudamericanas. Los relatos articulan aquellos momentos de instalación en el campamento, atravesando por procesos de organización comunitaria y tensiones y resistencias en torno al habitar en estos espacios.

Este texto se propone reconstruir tejidos de memoria social y colectiva, a través de registros documentales que se enfrenten a la producción del olvido, problematizando voces y relaciones y disputando sentidos dentro de los procesos de luchas y organización comunitaria.

Cada capítulo, intenta amplificar y difractar a la vez, aquellas voces de quienes habitan campamentos, particularmente de mujeres migrantes sudamericanas, quienes producen espacios comunitarios y se rebelan frente a las violencias estructurales y despojos, probablemente históricos, que de alguna manera les han llevado a migrar.

