



UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA GEOGRAFÍA E HISTORIA

Proceso de mercantilización de prácticas tradicionales en la fiesta patronal de la comunidad de Cariquima: experiencias de músicos locales en contextos turísticos

Estudiante: Cáceres Schilling, Claudio Alcyber

Profesor Guía: Bahamondes Parrao, Miguel

Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología.

Tesis para optar al título de Antropólogo Social.

Santiago, Año 2022

Mis agradecimientos y dedicatorias:

Al profesor Miguel Bahamondes, por motivarme a asumir el desafío de realizar este trabajo de investigación bajo las dificultades que el contexto de pandemia implica; por proveerme de rigor científico y elementos teórico-conceptuales para conllevar dicha tarea.

A todos mis profesores de la carrera, quienes desde sus diversas perspectivas nutrieron mi desarrollo en la antropología.

A mis amigos y amigas de la vida; la universidad y la música.

A quienes transitaron en mi vida durante este proceso y que de una u otra forma influyeron en el desarrollo de este trabajo.

Por último, agradezco a mi familia: a mis primos; a mi madre Sonia por su apoyo incondicional, su constante motivación a no desistir y por compartirme su conocimiento y experiencia docente. A mi padre Claudio por compartirme experiencias de su tradición política y por su disposición a las discusiones teóricas. A mi abuela Eliana y tío Jorge fallecidos durante este año 2022.

TABLA DE CONTENIDOS

I. INTRODUCCIÓN	6
II. MARCO DE ANTECEDENTES	7
2.1. Antecedentes generales.....	7
<i>El proceso de globalización</i>	7
<i>La ruralidad neoliberal</i>	9
<i>El turismo rural/étnico y el patrimonio cultural en Chile</i>	12
2.2. Antecedentes del lugar de estudio	15
<i>Contextualización histórica del territorio altoandino</i>	15
<i>La localidad de Cariquima</i>	18
III. PROBLEMÁTICA	22
3.1. Pregunta de investigación	24
3.2. Hipótesis	24
3.3. Objetivos.....	24
IV. MARCO TEÓRICO	26
4.1. Acercamientos y perspectivas sobre la idea de tradición en la globalización capitalista.....	26
<i>La tradición como elemento contiguo a una modernidad inconclusa</i>	26
<i>La tradición como estructura de dominación y la experiencia histórica como respuesta contrahegemónica</i>	30
4.2. Acercamientos y perspectivas sobre la mercantilización de manifestaciones culturales en contextos turísticos.....	36
<i>El fenómeno del etnoturismo: una contextualización histórica respecto al valor trabajo</i>	36
<i>El fenómeno del etnoturismo: entre la industria cultural, el mercado de la identidad y las culturas híbridas</i>	41
<i>La mercantilización de la cultura ¿un proceso subjetivo?</i>	49
<i>Una síntesis teórica</i>	55
V. MARCO METODOLÓGICO	58
5.1. Perspectivas metodológicas	58
<i>El Materialismo dialéctico</i>	58
5.2. Estrategia metodológica	59

<i>Enfoque de la investigación</i>	59
<i>Diseño de la investigación</i>	60
<i>Técnicas de la investigación</i>	61
5.3. Muestra	62
5.4. Plan de análisis	64
<i>Estrategia de análisis</i>	64
VI. PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS	65
6.1. Análisis	65
<i>La unidad doméstica en el circuito turístico de Cariquima</i>	65
<i>Actividad turística de Cariquima</i>	67
<i>La fiesta Patronal De San Juan Bautista de Cariquima: organización del festival costumbrista</i>	71
<i>Entre el jolgorio y la intimidad</i>	75
<i>El valor de la tradición: autenticidad y memoria oral en la experiencia pedagógica y la enseñanza familiar de la práctica musical</i>	80
<i>Conversión de la intervención artístico musical Sikuri en mercancía turística</i>	88
7.2. Discusión de los resultados.....	97
1. <i>Proceso de turistificación periférico: de “un lugar de paso” a un “etno-mercado”</i>	97
<i>Semi proletarización en el encadenamiento de enclave turístico</i>	102
<i>El turismo cariquimeño: ¿Etnicidad S.A. o extractivismo cultural?</i>	106
VIII. CONCLUSIONES Y EFLEXIONES FINALES	112
<i>Post scriptum</i>	114
IX. Referencias Bibliográficas	116
X. ANEXOS	122
Figura 1: Geografía de la región de Tarapacá	122
Figura 2: Esquematización de la dinámica en que fueron guiadas las entrevistas semi-estructuradas:	123
Figura 3: Matriz lógica de plan de análisis	124

“Porque cuando pasaban las pariwanas, el sol no hacía sino resaltar las manchas rojas en el sinfín del cielo, y esa imagen convertía en música toda nuestra vida, los abismos de roca y salvajina, las libélulas ojonas que danzaban sobre las acequias y en las aguas algo podridas de los estanques.” José María Arguedas, El zorro de arriba y el zorro de abajo

I. INTRODUCCIÓN

En la localidad de Cariquima, ubicada en el territorio altiplánico de la región de Tarapacá a unos cuantos kilómetros de la frontera con Bolivia, se comprende un actual espacio de compleja redimensión de herencias culturales que comprometen el ámbito de prácticas consuetudinarias expresadas en las artes-musicales tradicionales locales. Dicho escenario, pone en relieve la experimentación, durante hace algunos pocos años, de los impactos cada vez más notorios de los procesos de turistificación. Uno de ellos, es la mercantilización de históricas instancias celebrativas en que los habitantes del territorio han dispuesto generacionalmente para colectivizar musicalmente, esparcirse y reencontrarse con quienes viajan a la ciudad.

Para realizar este estudio, se apuntó a dar cuenta sobre el proceso de conversión de las prácticas tradicionales mencionadas a mercancías turísticas. Ello mediante una metodología de índole cualitativa correlacionada con los contenidos tratados en el marco teórico, permitiendo identificar distintas formas de valor vertidas sobre el objeto de arte tradicional, e identificándose distintos contexto o fases que operan simultáneamente en el circuito mercantil que se configura en el marco de la fiesta andina.

Lo que conllevó a una reflexión crítica sobre cómo los procesos de enclave turístico, por hoy, naturalizan la hegemonía del mercado como motor del desenvolvimiento político de las comunidades. Construyendo identidades, en tanto entidad homogénea que, muchas veces, invisibiliza respuestas contrahegemónicas que surgen de la acentuación de condiciones materiales desiguales en la producción y distribución de capitales involucrados en esta forma de economía local.

II. MARCO DE ANTECEDENTES

2.1. Antecedentes generales

El proceso de globalización

Sin duda alguna, vivimos un momento de la historia en el que importantes transformaciones económicas, sociales y políticas, se gestan sobre la base de profundas contradicciones. Una de estas contradicciones, la más compleja quizás, es el revestimiento o positivación del avasallamiento del capitalismo. Ello, mediante ideologías que publicitan diversidades culturales como una armónica y no coercitiva adaptación del capital, a formas de vida en cualquiera que sea el punto del globo. Inclusive, como señala Samir Amin (2001), dichas ideologías, ya ni se esmeran por encubrir históricas condiciones de dependencia desigual entre sociedades contemporáneas, a tal punto, de hacer parecer natural si éstas llegan a manifestarse como formaciones en términos de poder; sean dominantes (centrales) o subordinadas (periféricas) (Ibíd.).

De aquel fenómeno, se pone en relieve un contexto de compleja evisceración de particularidades socioculturales que, ciertamente, emergen *vis a vis* con los horizontes de una historia enceguecida por la universalidad homogeneizadora del desarrollo económico-tecnocrático concatenado a la industria cultural hegemónica (Jameson, 2004). Sin embargo, en el marco de la globalización capitalista, dichas particularidades se posicionan, hoy en día, como agentes exclusivos del *continuum* de la modernidad, reproducida ideológicamente por oposición adyacente, o bien, descontinua y desligada de su fuerza motriz que es y ha sido, el capitalismo mundial (Amin, 2001).

Ante el apogeo de lo que autores como Adorno y Horkheimer (1977) denominan una “industria cultural de masas” capaz de revestir ideología capitalista en cultura estandarizada (cine, música, literatura, etc.), hallamos un gran desarrollo técnico-científico, autopistas informáticas y medios de comunicación masivos capaces de transferir información, valoraciones estéticas y conductas de una a otra parte del planeta; todo ello, por hoy, en forma cada vez más inmediata. Fenómeno que, en virtud de un sistema de acumulación que alcanza niveles sin precedentes, además ha estado estrechamente vinculado al

engendramiento de ejércitos de individuos con necesidad y tiempo suficientes para producir, pero, sobre todo, para consumir (Ibíd.).

Se sigue que, en las últimas décadas, hemos presenciado una globalización fuertemente impulsada por una sobre determinación de lo económico por sobre lo social y político. Pues, en cuanto posicionamiento hegemónico del mercado como eje regulador y ordenador de la sociedad, se sitúa transversalmente en lugares próximos y remotos, como agente transgresor e interventor de fronteras y espacios, ajustando o moldeando formas de vida en torno a nuevas pautas de consumo (Piñeiro, 2004). En su defecto, esta globalización va a ser caracterizada por una intensa proliferación de mercados. De los cuales, circulan bienes o servicios cuyos valores son cada vez más abstractos, y se articulan identidades en función de nichos de consumo cada vez más específicos (Ibíd.).

Aquella forma de mercantilización global responde a complejos mecanismos y procesos de la trayectoria histórica del sistema-mundo; de los que I. Wallerstein (1988) caracteriza por su dinámica de naturaleza “asocial” en la autoexpansión del capital y maximización (aparentemente racional) de la acumulación (Ibíd.). Precisamente, uno de los procesos por los cuales el capitalismo-histórico ha logrado perpetuarse en el mundo, ha sido el mercantilizar cada vez más procesos constitutivos de lo que alguna vez fue, una “vida económica centralizada”¹. Esto es, semi-proletarizando paulatina y constantemente economías domésticas ubicadas en zonas remotas (Ibíd.). Comprendiéndose un proceso de producción de capital que cobra aparente especificidad -por no decir vida propia-, ante el velo imperante de la mercancía.

Así, como tópico que antecede nuestra investigación, la globalización nos dibuja un panorama en que se comprenden condiciones materiales de existencia en dependencia con sistemas transnacionalizados (Giddens, 1993). Dicho de otro modo, donde diversas formas sociales de organización del trabajo, modos de vida y fuerzas productivas, se encadenan con procesos económicos y tecnológicos a nivel mundial. Acarreando, una gran movilidad

¹ Es decir, donde el intercambio, la producción, la distribución e inversión, tradicionalmente instituidos al margen del mercado, podían ser eslabones de una cadena de mercancías acotada a una zona geográfica específica para producir riqueza. Esto último, según el esquema clásico de la economía-mundo capitalista: “el intercambio desigual entre los centros y las periferias” (Wallerstein; 1988; 2005).

de personas, cuyos vínculos con territorios de origen se modifican, sus fronteras se redefinen, su identidad se disemina, se homogeneiza y reorganiza (Ibíd.).

Sobre la base de aquello, la aseveración de dicha contradicción dominante se hace imprescindible. En la globalidad capitalista, impera, por un lado, la uniformidad de manifestaciones, experiencias e historias particulares; es decir, el moldeamiento de creencias, tradiciones y costumbres, a un escenario donde lo local llega a ser global por medio del mercado. Pero por otro, el rescate o afirmación de las identidades como relación que emana ante sensaciones de pérdida, incertidumbre, enajenación de lo ajeno y expropiación de lo propio que dichas condiciones de producción generan y, en último término, permiten: *“en la contracara de esta globalización cultural estallan los nacionalismos, los fundamentalismos religiosos y la defensa de las particularidades de las etnias, regiones, naciones, comarcas, que, agredidas por la uniformización, pretenden rescatar y valorizar su identidad.”* (Ibíd., p. 43).

En ese escenario, las tradiciones, consideramos, han jugado un papel fundamental al contribuir en la construcción de respuestas a las presiones que el sistema-mundo moderno ejerce sobre la vida material de grupos humanos que la pueblan. Respuestas en las que se pactan arraigo al mundo, verdad, identidad y hasta contrahegemonías (Gramsci, 1970); todo ello, en función de una posición estructural que el proceso económico histórico del sistema-mundo ha definido (Wallerstein, 1988; 2005).

La ruralidad neoliberal

En Chile, el actual proceso de globalización ha estado estrechamente direccionado por la estructuración neoliberal del proyecto del Estado-nación. Dicho modelo, instaurado por el régimen cívico militar, ha tenido en su base la articulación de una economía-país en torno a patrones de acumulación sujetos a la acción privatista del capital financiero y de mercados transnacionales. Éstos últimos, terminan por sustituir la tarea de distribución de recursos y captación de excedentes por parte del aparato estatal, pasando a definir al Estado como estrictamente subsidiario (Armijo y Caviedes, 1997).

En ese marco, las grandes transformaciones económicas y sociales que se llevaron a cabo tuvieron una profunda relación con el reordenamiento del espacio rural. Pues la

agricultura del país, a cómo la conocemos hoy en día, previamente se hallaba subordinada al crecimiento industrial y a la presencia activa de un Estado que dirigía la mayor parte de su producción al mercado interno (Bengoa, 1983). Sin embargo, por medio de políticas de contra-reforma agraria² se logró lapidar el ordenamiento histórico del campo chileno basado en un complejo latifundio-minifundio, cuyos patrones de concentración y acumulación originados casi desde la era fundacional de Chile, estaban siendo intervenidos y monopolizados por el Estado; esto último, según una serie de políticas y reformas a mediados del siglo XX (Ibíd.).

En efecto, se aplicó una drástica privatización de la tierra que permitió su apropiación y concentración en grandes proporciones por parte de entidades distintas al tradicional terrateniente. Ya que, con el reordenamiento neoliberal, el campo pasó a tener como nuevo eje ordenador y productivo a la empresa agroexportadora en circuitos internacionales de comercialización (Ibíd.).

Así, actualmente, las zonas periféricas y rurales forman parte de territorios globalizados que se sitúan fragmentariamente de Norte a Sur; territorios que basan su éxito en una explotación extractiva de diversos recursos naturales (minera, pesquera, frutícola, forestal y ganadera) y en el progreso tecnológico. Tal esquema o modelo de desarrollo, descansa sobre concesiones y la apropiación de derechos de aprovechamiento de aguas celebrados entre el Estado y empresas privadas nacionales y extranjeras (Bolados, 2014).

Por otra parte, las áreas al margen de estas dinámicas productivas corresponden a regiones de policultivo, pequeña producción agrícola y de horticultura (Bengoa, 1983). En los que cuyos habitantes son, principalmente, familias de pequeños productores agropecuarios, comunidades indígenas, campesinos comuneros, parceleros y minifundistas³

² “Más de diez años de Reforma Agraria lograron conmovier los cimientos en que se sostenía la producción y sociedad rural. El latifundio fue expropiado casi completamente y destruido el sistema de haciendas sobre el cual descansaba la organización económica y social del campo. Paradojalmente, estos profundos cambios han sido la base que ha permitido un nuevo proceso de expansión del capitalismo en la agricultura. A diferencia de otros países donde suceden procesos contrarrevolucionarios, en Chile no se volvió a la situación anterior.” (Bengoa, 1983, p. 9).

³ Podemos decir que muchos de estos actores que hoy en día constituyen a grupos desplazados y subalternos en el paisaje rural actual, son herederos de un reordenamiento de la estructura económica-social y política conllevado por la inserción del modelo neoliberal a través de la contrarreforma agraria (Bengoa, 1983). Proceso que tuvo en su base el desmembramiento de un movimiento campesino que en gran medida había

(Ibíd.); todos ellos, sujetos rurales que figuran en condiciones de subsistencia a partir del sostenimiento de labores domésticas, por hoy, gradualmente subsumidas a una creciente pluriactividad y multifuncionalidad de trabajos, empleos e ingresos no agrícolas (Gómez, 2011).

En ese ámbito, dichas economías rurales, constan de una proliferación de actividades bajo el régimen de autoempleo, cuenta-propia o en calidad de asalariado por tiempo parcial en ámbitos distintos al agro. Entre éstas, se hallan el servicio doméstico, la venta ambulante, el empleo en el ámbito turístico (hoteles, administración de cabañas, excursiones) y el sector comercial; todas ellas forman parte de estrategias que pueden o no combinar algún tipo de actividad agrícola que se mantiene a tiempo parcial⁴ (Baeza, 2012).

Si bien, la diversificación de actividades y acrecentamiento de ingresos y mercados laborales no agrícolas en los territorios rurales son, ante todo, expresiones que en el período neoliberal ha tomado la relación entre campesinado y capitalismo (Ibíd.); existen abundantes discusiones sobre ello, sosteniendo que, en estricto rigor, este ha sido un fenómeno recurrente en el campesinado del capitalismo clásico⁵. Precisamente, según lo

logrado constituir un tejido social a través de la actividad política impulsada por “la cuestión agraria” y “la propiedad de la tierra”. Aquello no es menor, si se considera que distintas capas sociales del agro y sectores, hasta ese momento aún marginados o desprovistos de tierra para vivir, por medio de la organización sindical y la acción cooperativa llegaron a ejercer sus demandas, posicionándose algunos como “clase campesina”. Inclusive, en la zona sur del país confluyeron demandas y experiencias organizacionales en las que se abanderaron la identidad Campesino-Mapuche. Planteándose “el problema indígena” como cuestión a resolver tanto en la agenda de la Reforma Agraria del gobierno de la Unidad Popular, como en proyectos políticos de sectores autónomos o al margen de aquel proceso institucional (Bengoa, 2016; Vergara, 2018).

⁴ En el informe levantado para los años 2014 y 2018 por el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) sobre los lineamientos estratégicos en la implementación de programas y políticas orientadas a la Agricultura Familiar Campesina (AFC) se establece que una de las características actuales de la economía familiar campesina es su gran heterogeneidad de actividades: variedad de sistemas de producción; tamaños físicos y económicos; niveles tecnológicos y de productividad; además de acceso a bienes y servicios, cuyas explotaciones jugarán roles distintos en las estrategias de ingreso y de vida de las familias de la AFC (INDAP, 2014-2018).

⁵ Estudios clásicos sobre el capitalismo agrario como los de Karl Kautsky (1898) y Chayanov (1985), dan cuenta cómo es que pese a mantener la propiedad formal de sus tierras, sectores del campesinado europeo y rusos se han visto en condiciones de explotación asalariada. Un caso es el de la empresa Nestlé que, comprando la producción de campesinos de la región de Vevey en Suiza, imponía condiciones tales que reducían a los productores a meros trabajadores a domicilio de la empresa (Baeza, 2012). Por otra parte, hacia finales del siglo XIX los campesinos rusos presentaban niveles de resistencia tales, que eran capaces de bajar

revisado anteriormente, la forma en que ello se presenta actualmente está estrechamente ligado procesos de proletarización en distintos niveles producto de una movilidad de fuerza de trabajo (Wallerstein, 1988).

No obstante, interesa destacar que, en el medio campesino chileno de hoy, dichas pluriactividades pasan a convertirse en una estrategia prácticamente unívoca a utilizar por familias rurales. Donde, el trabajo de la tierra tradicionalmente enfocado a la actividad predial ya no es un factor exclusivo que describe ni la subsistencia ni el modo de vida de las unidades familiares en esos territorios (Martínez, 2010). Aunque extrapolable a todas las sociedades campesinas del mundo, el impacto neoliberal en las zonas rurales plantea un panorama en el que el proceso de globalización capitalista adquirió una forma particular en el contexto chileno. Por consiguiente, los fenómenos observables ya no pueden ser atendidos desde un modelo analítico “tradicional” respecto a relaciones económico-funcionales de dependencia centralizada entre “lo urbano” y “lo rural” (Ibíd.). No porque dichas relaciones hayan desaparecido en su totalidad, sino más bien, porque actualmente son otros elementos que intervienen (Martínez, 2010; Gómez, 2011; Baeza, 2012).

De esta manera, transformaciones radicales sobre concepciones de la tierra, su valor, el trabajador rural, el campesino y el tipo de producción agrícola, serán factores ligados a condiciones tales como: cambios en el perfil demográfico de las áreas; la relevancia de la agricultura en el mercado internacional pero que no se refleja en la generación de trabajos e ingresos; metamorfosis de la cuestión agraria, donde la agricultura ya no es la principal creadora de trabajos e ingresos; la convivencia de dos formas sociales de producción (familiar y empresarial); la intervención de políticas que posicionan al territorio como unidad de planificación; y el surgimiento de nuevas formas de economías transnacionalizadas como el turismo (Da Silva, 2002; Favareto, 2009).

El turismo rural/étnico y el patrimonio cultural en Chile

A grandes rasgos, el turismo es un mercado transnacional que, por medio de divisas extranjeras, tiene importantes efectos en el empleo y en el valor de la propiedad para

sus precios de producción para que las mercancías (alimentos y materias primas) tuvieran precios finales incluso menores a los de la agricultura capitalista (Ibíd).

comunidades agrarias, así como en ingresos estatales (Fuhller, 2008). Por consiguiente, actualmente se posiciona como medio de revalorización patrimonial nacional a través de una oferta cultural y paisajística (Salazar, 2006; Rubio y Mancinelli, 2016). Lo que además inscribe esta actividad, en un conjunto de planificaciones orientadas al desarrollo de zonas rurales⁶ por medio de la inversión sobre ciertos “capitales sociales y culturales” (Arriagada, 2005).

Profundizando al respecto, la venta de servicios enfocados a mercados turísticos diversificados y/o planificados como “turismo-cultural”, han fomentado la producción de nuevos valores asociados a determinados elementos culturales diferenciadores y exóticos (Bustos, 2016). La conversión de dichos elementos en recursos potencialmente explotables y/o en mercancías, pone en relieve el cómo, aspectos de la vida social, objetos y actividades, asumen un valor económico de cambio para convertirse en bienes y servicios capaces de circular en los circuitos mercantiles dimensionados por el turismo (Ibíd.).

Retomando la idea de industria cultural, el turismo involucra lo siguiente: *“la organización de la producción, la distribución, el intercambio y el consumo de bienes y servicios culturales en forma de empresa capitalista, independientemente del sistema técnico utilizado (...) Es la racionalización productiva de la cultura, por oposición a la espontaneidad de la cultura común”* (Narváez, 2008, p. 38).

Un claro ejemplo de ese fenómeno ha sido la creciente “industria de la etnicidad” descrita por los hermanos Comaroff (2011), donde la identidad y la diferencia forjan nichos específicos de producción de valor. Fruto de aquello, sería una proliferación a escala mundial de “etnoempresas” y “etnomercancías” que se ocupan en reivindicar identidades culturales de larga trayectoria convirtiendo en asociaciones de “capitalistas de riesgo” a las comunidades involucradas (Comaroff y Comaroff, 2011; Bustos, 2016).

⁶ Según datos de INDAP, se reconoce la existencia de un grupo constituido por productores en los cuales la estrategia económica de subsistencia se sustenta en la multiactividad. Debido a la escasa dotación y/o calidad de sus recursos productivos, este sector se ve implicado en la combinación de su actividad agrícola por cuenta propia en la explotación con otras actividades fuera de ésta, que posibilitan complementar sus ingresos. Del mismo modo, también logrará valorizar sus activos prediales a través de otras actividades conexas, principalmente mediante el agroturismo y la artesanía (INDAP, 2014-2018).

En este orden de ideas, la actividad turística se lo puede considerar como uno de los estandartes más importantes de la globalización económica y cultural (Salazar, 2006; Rubio y Mancinelli, 2016). En un mundo que tiende a una compleja relación entre homogeneización e hibridación cultural, el mercado turístico ha llevado la particularidad de articular espacios, formas de vida, relaciones sociales, identidades, memorias colectivas, transformación de economías, políticas y territorios, creación y recreación de imágenes, imaginarios, recursos y patrimonios (Bustos, 2016).

Al respecto, podríamos señalar que un turismo cultural determinado bajo esos criterios en Chile, bien correspondería al que se lleva a cabo en la zona de San Pedro de Atacama; conjunto de sitios que por hoy se declaran por instituciones como la UNESCO patrimonio de valor arquitectónico, paisajístico y arqueológico (SERNATUR, 2018). Este lugar, constituye el principal centro neurálgico del turismo masivo del territorio norte del país, y a cuyo circuito adhieren cada vez más lugares situados en su periferia. No obstante, esta industrialización del viaje lleva por antecedente gestiones como la de un cura llamado Le Peige, quién comenzó por la difusión de los atributos desérticos y antiguos vestigios arqueológicos durante los años 80 fundando pequeños museos (Gundermann, 2009).

Ahora bien, la diversificación del turismo cultural en Chile ha estado fuertemente ligada al posicionamiento de los pueblos originarios y sus territorios como principales actores. Ello, producto de procesos de reivindicación étnica que tuvieron como piedra angular la Ley indígena 19.253 en los años 90. La cual, posibilitó la adscripción oficial de nueve pueblos nativos mediante el cumplimiento de una serie de requisitos que operan bajo el concepto de “etnias” (Boccaro, 2010; Bustos, 2016).

Esa nueva relación de reconocimiento entre el Estado y los pueblos originarios principalmente va a estar orientada a plantear implicancias significativas en la redefinición de la identidad étnica y su uso estratégico mediante categorías jurídicas que se circunscriben al marco de agendas “multiculturales” post periodo de “redemocratización” en Chile (Ibíd.).

A la par que la adscripción étnica logró vías de representación institucional ya no solo para el reconocimiento de su existencia como pueblos, si no que, además, incluyendo

al territorio como unidad de planificación para el desarrollo (Ibíd.). De modo que, a partir del año 2003, el etno-turismo o turismo indígena comenzó a adquirir cada vez más relevancia. Facultando a ciertas comunidades la administración, organización y articulación local de zonas reconocidas “ancestrales”, contando para ello con el apoyo de recursos canalizados por organismos y programas ad hoc a la tarea de estimular la vía del emprendimiento comercial como una de las principales políticas enfocadas al desarrollo del espacio rural en el marco del ya mencionado proyecto neoliberal (Ibíd.); sobre este último aspecto, en el siguiente subcapítulo se expondrán algunos ejemplos puntuales referentes al lugar de estudio.

2.2. Antecedentes del lugar de estudio

Contextualización histórica del territorio altoandino

Con la fundación de los Estados nacionales y la inserción del ordenamiento jurídico promovido por el proyecto liberal a fines del siglo XIX y principios del XX, se llevó a cabo una reorganización socioeconómica y cultural de los andinos del norte de Chile. La cual, culminó por configurar una estructura agraria base para una amplia clase de pequeños propietarios indígenas que se ha mantenido hasta hoy (Gunderman y Gonzáles, 2009).

En la práctica esto implicó el reemplazo gradual de sistemas coloniales, como el de las cédulas reales y las reducciones de indios y tributaciones. Sistemas que, hasta ese momento reconocían al indígena bajo unidades administrativas de tierras en cuanto comunidades o Ayllus⁷. Todo ello, mediado por el pago de tributos que significaban importantes ingresos para las arcas fiscales del naciente Estado, pero que, además, aún legitimaban la reproducción estructural comunitaria andina (Ibíd.).

Así, a medida que el nuevo orden de la república fue asentando sus bases, el indígena pasó a constituirse en categoría de reconocimiento jurídico para la propiedad

⁷ “El concepto de Ayllu (comunidad) no solo rige las relaciones humanas del pueblo sino también las relaciones del pueblo con la naturaleza y el territorio que lo rodea. El Ayllu es un principio de vida, asociación, identidad, deliberación, organización, poder y celebración, que no necesariamente busca realizarse en un Estado.” (Salazar, 2019, p. 14)

individual de la tierra; lo cual fue determinado por un nuevo sistema de “contribución indígena”. Éste obligó a las comunidades a organizarse por unidad familiar para administrar tierras, pagando la cancelación de cuotas o rentas al fisco para no ser expropiadas (Ibíd.).

Con la anexión del territorio de Tarapacá y Arica a Chile después de la Guerra del Pacífico, la propuesta liberal se profundiza y, con ello, se impone una rápida inscripción general de predios agrícolas del territorio altoandino a nombre de los respectivos dueños⁸. Así, el Estado chileno estableció definitivamente un derecho de propiedad y libre disposición sobre el bien raíz en la zona, su circulación mercantil y la delimitación de tierras particulares de las fiscales (Ibíd.).

Ya constituido este sector de la población de campesinos-indígenas y pequeños propietarios de tierras, se termina por reformular el poder comunitario local. En definitiva, la comunidad en cuanto poder de disposición sobre la tierra a nivel colectivo, fue desconocida jurídicamente. Reconociéndose, solamente, relaciones individuales con la tierra. Es decir, la propiedad privada, de particulares y su mercantilización: “*se pasa así de una estructura agraria de base comunal a un régimen principalmente parcelario*” (Ibíd., p. 57).

Sin embargo, la idea del Ayllú en el imaginario simbólico andino no desaparece por completo pues halló continuidad resignificándose a través de sincretismos entre elementos provenientes de la tradición judeocristiana y prehispánica. Expresándose en costumbres, fiestas patronales, carnavales, iglesias, plazas y calvarios, agrupación residencial por ayllus y mitades, culto disfrazado a cerros y antepesados; todos ellos, serán elementos que se

⁸ Bajo esta estructuración, los títulos de propiedad fueron inscritos a nombre de jefes de familias o caciques (Gundermann, 2003). Cabe mencionar al respecto, en un trabajo de recopilación testimonial y revisión documental realizado por Raúl Molina Otárola (2015), se describe cómo en el sector de Cariquima las zonas de humedales o “amojonamientos” delimitantes entre los poblados de Chulluncane y Villablanca han sido objeto de antiguos conflictos familiares que se mantienen hasta el día de hoy. Éstos, se originan con aquel proceso de inscripción de tierras bajo el Estado liberal. Aunque aquellas disputas generalmente han logrado levantar consensos entre las comunidades involucradas mediante la intervención institucional, ocasionalmente reflorecen (Ibíd): “*En Villablanca y Chulluncane los demarcadores territoriales escogen lugares del paisaje como hitos delimitadores de espacios. Estos son a la vez fronteras materiales y simbólicas, en cuanto expresan jurisdicción territorial y dominio de uno o más linajes Aymara. Estas demarcaciones se constituyen en líneas de separación y de convivencia intraétnica (...) expresión de conflicto étnico y social, muchas veces sin solución y perdurable en el tiempo.*” (Molina, 2015, p. 44)

conjugan como parte de la cotidianidad del espacio rural de aquellas zonas nortinas (Gundermann, 2003),

Conforme a dicha estructuración, la sociedad andina se ha articulado de distinta manera según la relación con los procesos impulsados por el sistema hegemónico de turno⁹. En términos de Van Kessel (2003), podemos decir que a partir del “quiebre virtual” de la cultura Aymara producto de la fragmentación de la comunidad tradicional o Ayllú, aquella relación con las políticas desarrollistas del Estado-nación ha estado caracterizada por una subordinación histórica a una condición de subdesarrollo (Van Kessel, 2003).

Ésta última, se determinaría por una economía agraria constantemente restringida a la dependencia con procesos económicos de los centros urbanos. Lo que además pondría de manifiesto una forma de colonialismo interno producto de la “integración subordinada” a la sociedad chilena (Ibíd.). Para precisar, podemos mencionar los siguientes aspectos:

- a) Constantes migraciones campo-ciudad que acentuarán la escasa productividad y abandono de la actividad de subsistencia agro-hortícola (Gundermann, 2003)¹⁰.
- b) Amplia distribución de la población por el territorio mediante un emplazamiento hacia unidades poblacionales menores, de las cuales, algunas se van a ubicar en zonas cada vez más remotas (Ibíd.).
- c) Marcadas tendencias a la “descomunalización” y “diferenciación”, producto de la subdivisión de la propiedad, pero también por la concentración de éstas, según relaciones de herencia y traspaso por vínculos de parentesco o matrimoniales (Castro y Bahamondes, 1987).

⁹ “La organización socioeconómica andina descansa en una forma de producción donde el control del territorio productivo, las relaciones sociales, políticas y de producción adquieren especificidad. Fuentes históricas han testimoniado cómo la necesidad de articulación de las comunidades andinas con la sociedad global fue generando diversas formas de utilización de la mano de obra indígena y explotación de los recursos naturales, transformando la base socioeconómica local.” (Castro y Bahamondes, 1987, p.1)

¹⁰ Si bien, la disminución de la población residente en el territorio será un fenómeno constante a lo largo del siglo XX, sobre todo en el marco de la industrialización minera del norte grande en que la oferta laboral resultó motivadora ante las difíciles condiciones de vida del predio andino; las migraciones campo-ciudad se verán agudizadas en los años 50. Puesto que, con las aperturas de franquicias aduaneras en distintos puntos del país la economía basada en el comercio inter-fronterizo que los cariquimeños habían logrado constituir, se vió desestabilizada (Gundermann, 2003).

- d) Producción agrícola que conoce cierta forma de integración en el sistema de mercados regionales, pero que sufre un drenaje muy notorio de su escaso producto debido a una integración asimétrica a la economía urbana. Lo cual va a provocar relaciones de intercambio desfavorables y diferentes formas de dependencia económica (Van Kessel, 2003).
- e) Una asimilación con el Estado Chileno moderno fuertemente determinada por medidas y políticas etnocidarias de integración nacional, en niveles político-administrativo, cultural y educacional mediante la escuela pública y el servicio militar generalizado¹¹. Las cuales han considerado la variable étnica como una condición de subdesarrollo, atraso y pobreza dada su escasa productividad agrícola (Ibíd.).

La localidad de Cariquima

El presente estudio centró su investigación en la localidad de Cariquima. Este pequeño poblado ubicado a una altura aproximada de 3.500 mts sobre el nivel del mar, se sitúa a unos cuantos kilómetros del límite fronterizo con Bolivia en la región de Tarapacá¹². Junto a pueblos aledaños, conforma una red de asentamientos que constituyen el municipio de Colchane (cuyo pueblo de cabecera es homónimo). Éstos son: Ancuaque, Quebe, Panavinto, Ancovinto, Chijo, Huaytane, Chulluncane y Villablanca.

Según el Censo 2017, la población local es de aproximadamente 403 personas. Aunque es importante mencionar que dicha cifra constantemente varía, debido a que buena parte de la población residente se traslada a centros urbanos y, principalmente, a la ciudad de Iquique, utilizando su propiedad en el poblado de forma intermitente¹³. Lo que va a

¹¹ Aquellas medidas, se direccionarán en la tarea de reducir el analfabetismo y estimular la “conciencia nacional”, pero también, continuar la lógica belicista imperante desde la guerra del pacífico. Es decir, que, bajo fines militares para el control de la zona franca del norte del país, el Estado demostró un cierto interés por que los habitantes se mantengan en el lugar (Van Kessel, 2003).

¹² Ver Mapa en Anexos.

¹³ “La población que habita Colchane se caracteriza por una alta movilidad, la que está asociada a la mantención de la “trashumancia” como modo de vida. En este sentido, debido a las actividades agrícolas y culturales “una buena parte de la población residente se traslada fuera de la comuna y pasa a utilizar su

responder a estrategias de control productivo del territorio, ya sea por la tenencia de animales o por temporadas de demanda turística (PLADECO, 2015-2018).

Pese a que no se consideran las actividades vinculadas al comercio, los datos otorgados por el PLADECO (2015-2018) posicionan como principales fuentes económicas actuales y a nivel comunal la horticultura, la ganadería y el turismo catalogado como “en potencial desarrollo” (Ibíd.). Precisamente, la zona de Cariquima presenta un frágil entorno natural de bofedales y humedales propios del altiplano andino, el cual ha ofrecido escasos recursos para una agricultura y ganadería a gran escala¹⁴. Hecho por el cual, las actividades de horticultura y tenencia de animales (caprinos y en menor grado llamas) presentes en el lugar, se han orientado exclusivamente a una subsistencia basada en el autoconsumo y en el mercadeo¹⁵ (Beltrán, 2000).

Desde el año 2001, el territorio comenzó a contar con reconocimiento legal como Área de Desarrollo Indígena (ADI) y, junto a ello, la valoración patrimonial de sitios arquitectónicos, el paisaje natural y arqueológico en esta zona (INDAP, 2013). A partir de esa instancia, las familias locatarias adscritas al pueblo Aymara han dirigido sus esfuerzos a

vivienda en forma intermitente”, así por ejemplo se desplazan a la quebrada de Camiña o a las comunas de Huara y Pozo Almonte.” (PLADECO, 2015-2018).

¹⁴ Desde una perspectiva hidroclimática, es posible señalar que la economía en el territorio altiplánico de Tarapacá, ha estado estrechamente vinculada a la condición de hiperaridez de la zona. Pues dicha característica, que data de los últimos 12.000 años, evidencia que los actuales yacimientos bióticos en el lugar se han mantenido por “anomalías positivas” del clima, las que pueden variar en promedio de un año hasta décadas. Así, el aprovechamiento de recursos naturales en un ecosistema de sequedad extrema pero que se interrumpe por ciertos periodos de lluvias, ha sido un factor determinante para el surgimiento de complejos mecanismos socioambientales de adaptabilidad, cuya trayectoria nos remonta a tiempos prehispánicos (Méndez y Romero, 2020).

¹⁵ Es posible señalar que la subsistencia en Cariquima cuenta con el complemento de una larga trayectoria pluriactiva. Algunos estudios revelan que alrededor de los años 1930, al abrirse rutas comerciales por la franja aduanera, los cariquimeños bien supieron adecuar su modo de vida campesino andino, a la actividad comercial de bienes que circulaban desde la cordillera por el paso fronterizo ZOFRI. Como conocedores exclusivos del territorio gracias a su experiencia como pastores altiplánicos, estos habitantes rápidamente se beneficiaron del transporte de grandes cargas de telas, cigarrillos, artefactos eléctricos, herramientas, licores y animales. A la vez que, lograron hacerse de un manejo por cuenta propia, vendiendo y revendiendo a dispendios o comerciantes más grandes la lana y fibra que llegaba desde Bolivia. De esta manera, los cariquimeños acrecentaron su actividad ganadera, lo que facultó contar con condiciones propicias para resistir el decaimiento del comercio inter-fronterizo, invirtiendo en otras actividades comerciales vinculadas a los procesos de urbanización llevados a cabo en años venideros. Entre ellas, destacarán principalmente la compra de vehículos usados y, con ello, la venta de servicios de transporte para mercancías y personas (Gundermann, 1989; Beltrán, 2000).

ejecutar distintos proyectos para potenciar el sostén de la economía local sobre la base del reconocimiento cultural.

En función de aquello, se debe mencionar que desde el año 2018, junto a los distintos poblados de la zona, Cariquima cuenta con representatividad local bajo comitivas y consejerías territoriales en una organización de la ADI llamada “Jiwasá Oraje” (CONADI, 2018). Asimismo, a partir de ese año se registran una creciente implementación de iniciativas y medidas respecto de años anteriores. Las que cuentan con financiamiento del Gobierno Regional a través de fondos y apoyo de instituciones públicas y privadas (INDAP, 2018-2019).

Éstas, asesoradas por instituciones como INDAP, CONADI y SERNATUR se van a orientar en promover la identidad cultural, teniendo como enclave emprendimientos vinculados a una diversificación del mercado del turismo rural y/o cultural (Ibíd.). De modo que, destacarán encuentros participativos de pequeños productores y emprendedores cariquimeños con provenientes de distintas partes del mundo. Así también, asesoramientos enfocados a la potenciación y modernización de la producción agrícola, a la fabricación de artesanía textil y a la especialización sustentable de la carta culinaria local (Ibíd.).

Bajo la misma tónica, hallamos la organización y adaptación de eventos ceremoniales o fiestas propias de la zona, a ferias costumbristas o festivales abiertos para todo público pero que, además, congregan una gran porción de la población local. Estos encuentros, invitan a conocer los atributos culturales de la zona, favoreciéndose en Cariquima, la exposición de repertorios tradicionales-musicales y la recreación cultural (Ibíd.).

Ahora bien, la articulación del territorio reconoce la propiedad ancestral de sus habitantes como comunidades Aymara, a partir de la manutención estratégica de patrones tradicionales productivos que optimizan el uso racional de los recursos naturales del lugar y el cuidado al medioambiente. Sin embargo, no se puede perder de vista que, en el marco de un esquema económico neoliberal imperante, los esfuerzos por declarar la calidad de indígena a estas poblaciones nortinas se inmiscuyen en una serie de vías de acción alternativas (como el turismo) y que se posicionan como sustentables. Pero, que llevan por

antecedente una permanente tensión entre el proteccionismo ambiental/cultural-identitario y un extractivismo económico que ha pesado en la zona y que se arrastra hasta la fecha.

Un claro ejemplo, han sido crisis hidro-sociales que la apertura al derecho de uso privado de aguas y suelos ha provocado en las comunidades de Lirima y Cancosa (Méndez y Romero, 2020). Ambas cercanas a Cariquima, pero que integran la comuna de Pica, y que desde los años 80 han sido partícipe de diversos procesos políticos de negociación ante la presencia de mineras transnacionales y de una empresa de energía geotérmica (Ibíd.).

Particularmente, para las familias que habitan dichas localidades, la instalación de minas de extracción de cobre fue un factor que acarrió graves consecuencias. Por un lado, la circulación de dineros que estas mineras inyectaron en negociaciones con familias involucradas generó quiebres irreparables a nivel intracomunitario (Ibíd.). Pero por otro, pese a lograr frenar a tiempo sondeos e instalaciones para explotar el metal, de los proyectos que fueron ejecutados, el impacto generado sobre el ya escaso recurso hídrico del lugar fue tal, que las actividades de subsistencia en declive por la sequía de la zona culminaron por reconvertirse en las dos únicas alternativas: enlistarse a las filas de trabajo para la mina, o emprender en servicios domésticos ligados al creciente turismo (Ibíd.).

III. PROBLEMÁTICA

Los antecedentes presentados en el capítulo anterior apuntan a dar cuenta sobre profundas transformaciones socioeconómicas en las que los pueblos del territorio altoandino se articulan ante contextos hegemónicos relacionados con la esfera social global. Pese que, según lo expuesto, en dichas zonas rurales nortinas no podemos afirmar un impacto inmediato de las medidas de contrarreforma ejercidas sobre el agro chileno; de todo ello, se logró vislumbrar el desenvolvimiento en formas de control productivo del territorio altiplánico que adquieren especificidad ante la subordinación estructural de sus habitantes a una histórica condición periférica en intercambios desiguales con los mercados capitalistas (Wallerstein, 1988).

En la actualidad, dichas formas de control productivo develan la ocurrencia de ciertas dinámicas socioculturales de redimensión y readaptación de la comunidad andina. Las cuales, llevan como eje la implementación de políticas desarrollo impulsadas bajo las directrices del modelo neoliberal chileno. Se sigue que, las familias de aquel territorio históricamente han comprendido en sus repertorios de prácticas culturales o artes tradicionales una serie de experiencias organizativas que responden a necesidades de colectivización y “cohesión intracomunitaria” que descansan sobre la base de dichas formas de control productivo. Sin embargo, por hoy, aquellos elementos son comprometidos en la constitución de vías legales para el reconocimiento de una determinación territorial y continuidad histórica como pueblo originario Aymara en un medio social globalizado por el mercado. Lo que sugiere, una articulación identitaria funcional a la movilidad de fuerza de trabajo, capaz de ajustarse a los procesos mercantiles y de expansión del capital a zonas cada vez más remotas (Wallerstein, 1988).

Tal aseveración, descansa sobre la comprensión del proyecto neoliberal del Estado chileno, el cual privilegia la vía del emprendimiento individual y de lógica empresarial como principal mecanismo de reconocimiento, asimilación e integración social, para grupos subalternos; en este caso, colectividades rurales-andinas. Contexto que pone de manifiesto la limitación del radio de acción de economías campesinas que, ante una estructura agraria-andina de escasa producción agrícola y pequeña propiedad privada, acentúa la descomposición de un tejido social que había logrado constituirse sobre la base de

combinaciones de ingresos y actividades de subsistencia que involucran pastoreo, horticultura, compra y venta de bienes en la zona interfronteriza (Beltrán, 2000; Gundermann, 2003).

A partir de esa limitación económica, destaca la actividad turística. En tanto forma de sostenimiento para unidades familiares que se halla sujeta a políticas subsidiarias de revalorización patrimonial que buscan crear un ente emprendedor capaz de llevar adelante oferta de bienes culturales y paisajísticos; turistificando o readaptando aquellos espacios de colectivización y cohesión comunitaria. Poniendo en relieve una serie de procesos de cambios sobre la vida social local, esta actividad turística viene a vislumbrar un encadenamiento de producción de valores a nivel intracomunitario. Cuya redistribución de ingresos, promovida por un fomento y desarrollo de la identidad étnica mediante la venta de mercancías culturales, sugiere la adhesión de formas de intercambios desiguales a los quehaceres base de la subsistencia local.

Ahora bien, en aquel circuito turístico, se lleva como máxima la realización de eventos costumbristas como principal atractivo; es decir, instancias en las que se es posible exhibir repertorios de prácticas y tradiciones fuertemente apoyadas por relatos que buscan dar cuenta de los atributos locales. En ese escenario, practicantes vinculados a la producción del patrimonio artístico musical local; “los músicos Sikuri”, se ven involucrados al mercado del viaje y la experiencia de manera tal, que, prácticamente, se hallan obligados a ofertar su obrar tradicional. Ello, a cambio de un pago a tiempo parcial dimensionado por las exigencias de una fiesta patronal planificada, readaptada y organizada para el consumo turístico masivo.

De modo tal, que la mercantilización de dicha expresión musical hoy en día responde al desarrollo expansivo de un turismo anclado en la zona norte del país y, que aceleradamente, se instituye como economía base de la subsistencia local. Cuyos actores, recientemente han comenzado a vislumbrar una serie de incertidumbres y resquemores respecto al devenir de sus prácticas valoradas como un resabio de conocimiento auténtico; transmitidas ancestralmente; y, además, que conservan un carácter artesanal en su producción.

Así, la economía turística-cultural o etno-turística que se realiza en el poblado altoandino, resulta un catalizador de relaciones sociales que potencian la identidad étnica como identidad homogénea, determinada por la estandarización de ciertas prácticas culturales que, a partir del intercambio desigual de valores, constituyen un proceso de reificación capitalista. El cual lleva por debajo divergencias y posicionamientos contrahegemónicos que los individuos plasman en el desinterés, la automarginación y el intento por revalorizar una forma de arte que se adhiere a un circuito turístico, como materia prima un nuevo mercado que llegó para quedarse.

3.1 Pregunta de investigación

A partir de la problemática descrita anteriormente, se planteó la siguiente interrogante que guía nuestra investigación: ¿Cómo se ha dado aquel proceso de mercantilización turística de prácticas tradicionales artístico-musicales en la comunidad de Cariquima?

3.2. Hipótesis

De acuerdo con la pregunta de investigación, se propuso la siguiente hipótesis de trabajo:

“La mercantilización de prácticas tradicionales a través del turismo, es un proceso capitalista que subsume formas de vida y las proletariza en distintos grados, acentuando fragmentación y diferenciación al interior de comunidades.”

3.3. Objetivos

General:

- Describir y analizar el proceso de mercantilización de las prácticas tradicionales musicales bajo un contexto turístico en la localidad de Cariquima.

Específicos:

- Dar cuenta de la actividad turística en la localidad de Cariquima.
- Describir el contexto turístico en que las prácticas tradicionales musicales se llevan a cabo.

- Identificar a los actores, sus percepciones y discursos respecto del contexto turístico donde realizan las prácticas tradicionales.
- Dar cuenta de la posición estructural que los individuos ocupan en el proceso de mercantilización turística.

IV. MARCO TEÓRICO

4.1. Acercamientos y perspectivas sobre la idea de tradición

La tradición como discurso contiguo a una modernidad inconclusa

Para un primer acercamiento a la idea de tradición que queremos trabajar en nuestra investigación, se hace pertinente entablar una asociación con la reflexión que F. Jameson (2004) realiza sobre la modernidad. Entendiendo en esta última, un fenómeno cultural por el cual el capitalismo histórico ha conseguido perpetuar su modo de producción y no desligado del mismo.

A grandes rasgos, el autor advierte una serie de resurgimientos teóricos y filosóficos que emergen a partir de las expresiones críticas de los actuales movimientos postmodernos. Los cuales, ante la inconsistencia de sus contenidos y la finalidad implícita (aparentemente no reaccionaria) de encontrar alternativas a la teoría marxista, se han visto en la obligación de recurrir a antiguos paradigmas que el siglo revolucionario recién pasado se había encargado de lapidar (Ibíd.). Entre estos “remakes” postmodernos, destacan una filosofía política que pone sobre la mesa asuntos de constitucionalismos, ciudadanías y sociedad civil; por otra parte, la reaparición de una economía política liberal que propone reinventar el mercado (algo que para Jameson resulta tan novedoso como reinventar la rueda en la actualidad); asimismo, la reaparición de la estética, cuya motivación burguesa plantea problemas funcionales al consumo, como la belleza, la trivialización de lo decorativo o lo disfrutable, y el idealismo sentimental que determinadas estéticas buscan trastocar (Ibíd.).

Así, el rescate de esos tópicos que nacen del abanderamiento del fin de la modernidad, así como el cúlmine de la historia y la derrota del pensamiento marxista, pasaron a constituir un *continuum* de su negada génesis. Ello, bajo una condición que, por hoy, les da una función específica: el que se reproducen en la era del mercado capitalista (Ibíd.). Donde según señala el autor, no se puede perder de vista que esas corrientes de pensamiento herederas de la reacción antimarxista adquieren vociferación en un contexto donde la energía de la producción teórica se ve intermediada por la privatización y profesionalización de las universidades.

Jameson, cuestiona la idea de que el desarrollo, el progreso y las promesas de diversidad cultural sean máximas de superación histórica de las condiciones desiguales en que las sociedades se han edificado. Precisamente, aquel implacable razonamiento comprende en la actual producción teórica, la construcción de un “fetichismo de la diferencia” que se plasma en la finalidad casi unívoca de algunos intelectuales por conceptualizar tantas “modernidades alternativas” como mercados halla a la vista de sus ojos; hecho que, en definitiva, ha culminado por contribuir a encubrir el arremetimiento de las fuerzas capitalistas de su base (Ibíd.).

Ahora bien, Jameson argumenta que, en la actual tercera fase expansiva del capitalismo histórico o, de ultramercantilización¹⁶, el renacimiento de los valores modernistas se ha correspondido con una narratividad historicista donde la sociedad se posibilita proyectar su desarrollo en la historia mediante una lógica dialéctica de la periodización, el ciclo, la reiteración y el cambio; aspectos resueltos en una forma específica de comprender el transcurso de la histórico, según máximas de progreso económico, tecnológico y militar. (Ibíd.). En definitiva, como un relato constituido por el enlazamiento de ciertas singularidades o instancias capaces de diferenciarse entre sí, de ser reconocidas fácilmente desde el presente y, con las cuales, el incesante avance del progreso se sirve para justificar, a la vez que explicar, su desarrollo (Ibíd.).

Según la analogía de Jameson, vale agregar, estas singularidades, así como la modernidad en sí misma, pueden conceptualizarse como “shifters” o “vehículos vacíos”. Lo que significa que son categorías cuya sustancialidad historicista, se basa solo en juicios de valor que hacen referencia al contexto de enunciación, cuyo significado y contenido varían de hablante en hablante a lo largo del tiempo: “*un concepto (o pseudo concepto) unidimensional que no tiene nada de historicidad o futuridad*” (Ibíd., p. 180)

En este sentido, podríamos comprender la idea de tradición como uno de esos “shifters” de singularidad con que el avance modernizador se auxilia para explicar-narrar su

¹⁶ La tercera fase de ultramercantilización del capitalismo histórico es definida por Jameson de la siguiente manera: “*la industrialización de la agricultura, esto es, la destrucción de todos los campesinados tradicionales, y la colonización y comercialización del inconsciente o, en otras palabras, la cultura de masas y la industria cultural.*” (Jameson, 2004, p. 21)

progreso en la historia (Ibíd.); aspecto que adquiere peso en una coyuntura donde las tradiciones, en tanto estéticas clasicistas, pasan a ser singularidades tan reproducibles como consumibles. De hecho, es innegable que, en el largo periplo de su existencia, el concepto de tradición ha estado estrechamente vinculado a una función de demarcador lógico para diferenciar el transcurso temporal. El que se ha cristalizado en la cultura estandarizada por la textualidad de la modernidad, prefigurando momentos análogos desde el presente y operacionalizando valoraciones estéticas que circunscriben la asociación con el pasado respecto de un presente conspicuo: lo clásico y lo nuevo; lo actual y lo tradicional; lo atrasado y lo moderno¹⁷ (Ibíd.).

En base a lo anterior, cabe señalar que, la tradición, ha sido una conceptualización hermana de lo que comúnmente denominamos cultura. Según plantea E. Wolf (2001), la idea de cultura nace como respuesta a las antinomias que la ideología de la modernidad plasmó en cuestiones como: la marcha hacia el reinado universal de la razón versus la importancia de las formas distintivas del ser humano que gobiernan a las personas mediante las emociones más que el intelecto (Ibíd.). De modo que, la cultura se erigió como concepto que, pese a la postura contraria al universalismo, se sirvió de las mismas herramientas textuales modernas para englobar costumbres o tradiciones y situarlas como singularidad característica o, esencialidad, ya sea de un pueblo, raza y naciones (Ibíd.).

Dicho esto, al considerar las tradiciones en tanto elemento cultural contiguo o constitutivo de la modernidad, referimos pues, a uno de los mecanismos ideológicos con que ésta construye otredad (Jameson, 2004). Mecanismos que vale destacar, por hoy adquieren peso cuando discursos postmodernos promulgan el continuum de su némesis, abanderándose la conceptualización de diversidades y modernidades alternativas (Ibíd.).

¹⁷ En función de lo señalado, una definición de tradición establecida por el filósofo Miki Kyoshi (Nac. 1897), se hace tentativa para graficar lo expuesto hasta aquí. Este humanista japonés refiere a las tradiciones como un elemento de doble naturaleza, y que bien podrían entenderse bajo los cánones ya mencionados del discurso de la modernidad. Éstas, poseerían un valor como vestigio u objeto perteneciente al pasado y que por tanto se respeta y acepta por su edad; como si representara a un anciano o una antigüedad. Por otra parte, la tradición también posee un valor como algo vivo, en cuanto proceso de transmisión activo que se va modificando en el tiempo mediante el impulso creativo de quienes transmiten una cultura y modifican el presente mirando al pasado (Kyoshi, 1995): *“La tradición es algo que activamente es hecho vivir en el presente, pero la acción del presente siempre encierra una relación con el futuro: mediante la acción, la tradición del pasado se une al presente y al futuro”* (Ibíd., 1995. p. 366).

Por lo mismo, es preciso reconocer que no tratamos aquí un fenómeno impreso, solamente, en la textualidad. La tradición, por un lado, es una construcción ideológica que moviliza una serie de fuerzas sicosomáticas, percepciones y conductas que, en último término, se encarnan en concepciones de mundo, formas diversas de singularidades y/o identidades culturales bajo la directriz de los mercados (Ibíd.).

Sin embargo, no podemos perder de vista que, por otro lado, en todo ello se manifiestan estructuras de poder determinadas por la posición social de los sujetos en el mundo (Wolf, 2001). Precisamente, uno de los grandes problemas a los que la antropología constantemente ha debido enfrentarse es: la ideología de dominación reproducida en las esferas de manifestación cultural de la sociedad humana (Ibíd.).

A partir de la lectura a Eric Wolf (2001), el término ideología sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder. En este sentido, es sumamente relevante comprender “lo cultural” desde una mirada crítica; como esfera de actuación de la ideología y no como un ámbito aislado, intacto o puro de la sociedad. La ideología, no es una concepción de mundo desprovista de significación. Ésta, tiene una función política: encubrir estrategias que orientan la acción de los individuos. Estrategias que, ante contradicciones concretas, se desenvuelven en relaciones poliádicas de poder (simétrico y asimétrico) y resuelven en distintos grados de organización (Ibid.).

Wolf plantea una definición general de cómo concebir y analizar el poder. A modo general: *“implica una ideología que asigna distinciones entre las personas, basadas en las posiciones que éstas ocupan en la movilización de la mano de obra social”* (Ibíd, p. 10). Pero, además, este sería un aspecto influenciado por la geocultura del sistema-mundo dominante, es decir, por normas, ideas y discursos aceptados como legítimos dentro del capitalismo (Ibid.).

Dicho análisis, tiene asidero en cuatro formas de poder que se entretajan en las relaciones sociales a partir de distintos niveles, y que podríamos entender como formas en que se expresa y reproduce la ideología dominante (Ibíd.):

La primera de ellas se manifestaría como potencia o capacidad inherente a un individuo que entra en un juego de poder (Ibí.). La segunda, como capacidad que tiene un ego para imponer a un alter su voluntad en la acción social y que bien puede verse cristalizada en las interacciones e intercambios entre las personas (Ibí.). En función de ello, se desprende una tercera forma. La de poder táctico o de organización que define contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan circunscribiendo las acciones de los demás en determinados contextos (Ibí.). Por último, una cuarta forma, sería la del poder estructural, que se manifiesta en las relaciones de los sujetos operando dentro de escenarios y campos, organizando y dirigiendo de manera específica la orientación y distribución de los flujos de fuerzas sicosomáticas que se plasman en la vida material (Ibí.).

Conforme a lo anterior, se sostiene que la cultura se erige como el resultado de la experimentación que los individuos en su conjunto producen al comprender y actuar sobre el mundo, mediante sistemas de ideas que denominamos ideología (Ibí.). A través de éstas, los grupos humanos viven su cotidianidad, articulando un “sentido común” (Gramsci, 1970) que, en último término, naturaliza el poder; ello, mediante el consenso de tradiciones, valores e ideas que hacen de la cultura un espacio en disputa (Thompson, 1988) y, en definitiva, desembocan en formas particulares de organizarse según los intereses que emanan de la posición estructural en que reproducen el poder.

En virtud de lo expuesto hasta ahora, en el siguiente apartado, profundizaremos sobre las tradiciones y sus prácticas, entendiéndolas como una forma de reproducción de la ideología dominante y cómo ésta se expresa en términos de poder estructural que intervienen en la cultura como espacio en disputa por grupos subalternos. Del mismo modo, se intentará esbozar una definición de tradición pertinente a nuestro objeto de estudio.

La tradición como estructura de dominación y la experiencia histórica como respuesta contrahegemónica

Mencionamos con Jameson (2004) que, la tradicionalidad, bien podría textualizarse como una forma de medir el avance de la modernidad, a partir de juicios de valor o categorías vacías, impresas en percepciones sobre el paso del tiempo. Por consiguiente, ahondando sobre cómo operan sus contenidos en la práctica, podemos concebir la tradición tomando de la teoría de Bourdieu (2007) la noción de *hábitus*. Esto quiere decir, se la

comprende parte de un campo de conocimiento que, vinculado a la posición social y el estatus del grupo de individuos, determina las maneras en que éstos incorporan, o bien, corporizan, esas categorías por las cuales perciben el mundo y actúan sobre él (Ibíd.)

En base a ello, el aprendizaje de dichas categorías se da por medio de la familiarización práctica, la cual se erige, socialmente, sobre la base de una relación estructural que atraviesa por el proceso de formación histórica de grupos o colectivos humanos (Ibíd.). De modo que, cumpliendo a su vez, una función estructurante de todas aquellas motivaciones fuerza que derivan en reiteraciones conductuales o prácticas sociales determinadas, podríamos decir que el campo de conocimiento que opera en torno a las tradiciones es una “estructura estructurada y estructurante” (Ibíd.).

Inherentemente, aludimos a una dimensión ideológica/cultural compuesta de una complejidad de procesos cognoscitivos de codificación, clasificación y significación en los cuales estructuras sociales de poder son internalizadas y reproducidas a modo de estilos de vida (Ibíd.). Así, la tradición o lo que es tradicional responde a una estructuración ideológica cuyos contenidos varían de un conjunto de individuos a otros. Pues, al corresponder a un proceso semiótico de sustitución de signos alojados en el *hábitus*, lo tradicional convoca juicios de valor manifiestos en sentimientos que se codifican como percepciones cotidianas capaces de transformarse ante experimentaciones con el alejamiento; lo que se va a expresar en orígenes, proyecciones, nostalgias, añoranzas, rememoraciones, etc. (Ibíd.).

Capturando esa idea bajo el concepto de “estructuras de sentimientos” de Rymond Williams (1977), se hace posible comprender entonces, que aquellas fuerzas sicosomáticas cristalizadas en una tradición componen una regularidad emocional socialmente construida. Ello quiere decir, que se constituyen de valoraciones subjetivas, pero que el colectivo humano codifica y operacionaliza como tradición producto de una artificiosa, pero palpable, reincorporación de signos que se movilizan por medios convencionales que vehiculan cultura (películas, novelas, canciones etc.) (Ibíd.).

En ese orden de ideas, la tradición se plasma como aspecto homogéneo de cualquier sociedad. En tanto se objetivan ciertos valores subjetivos y prácticas culturales propias de un conjunto de individuos, siendo enmarcados como valores o actitudes de una época

mediante su inscripción y autorreconocimiento como universales humanos (Ibíd.). Proceso que estaría delimitado por las lógicas con que el discurso de la modernidad especifica y singulariza cultura (Ibíd.). Ya que, en contraste con su espontaneidad, al volverse sospechosos de irracionalidad, los aspectos culturales son extirpados de sus condiciones históricas para asimilarse a las propuestas que el periodo en cuestión ofrece en términos productivos e institucionales para su amplio reconocimiento por la sociedad global; esto es, la racionalización de la cultura (Williams, 1977; Adorno y Horkheimer, 1977).

Un claro ejemplo de ello sería la injerencia que los Estados modernos han tenido en el asunto; inventando tradiciones, costumbres y modas, fuertemente enraizadas con imaginarios al servicio de sus proyectos hegemónicos de unidad nacional; lo que en efectos prácticos podríamos entender en el más amplio término de folklore¹⁸, donde el trabajo intelectual ha cumplido un rol protagónico (Hobsbawn, 1996; Bolaños, 2008).

Precisamente, Williams plantea que el sistema de dominación gesta en ciertos momentos históricos, “procesos de incorporación cultural” en los que instituciones eligen o acentúan dichos elementos, haciéndolos “dominantes” y “efectivos” para diferentes grupos humanos que los viven y organizan en la vida material. Así, continuamente el sistema se hallaría en reformulación para perpetuarse, conteniendo significados, prácticas y valores que bien podrían haber surgido como elementos que se le oponen (Ibíd.).

Sobre este último punto, la teoría de E.P. Thompson (1981) respecto a la historia y el rol que las tradiciones cumplen en su desenvolvimiento, será central para comprender cómo

¹⁸ El uso de esta idea refiere a lecturas previas sobre las reflexiones que Antonio Gramsci ofrece a partir de interrogantes sobre cómo comprender la “tradicón popular”, comúnmente enmarcada en nociones imprecisas tales como arte, literatura, ciencia, moral del pueblo o folklore: “*en realidad, hasta ahora no se ha recogido más que material de erudición, y la ciencia del folklore ha consistido principalmente en estudios de método para la recolección, la selección y la clasificación de ese material, o sea, en el estudio de las cautelas prácticas y de los principios empíricos necesarios para desarrollar provechosamente un aspecto particular de la erudición; cosa que no ha de ser desconocimiento de la importancia y de la significación histórica de algunos grandes estudiosos del folklore.*” (Gramsci, 1970, pp. 488). Al respecto, continúa: “*el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora, no puede, por definición, tener concepciones elaboradas, sistemática y políticamente organizadas y centralizadas en su desarrollo acaso contradictorio; sino incluso múltiple no sólo en el sentido de varia y contrapuesta, sino también en el sentido de estratificada desde lo más grosero hasta lo menos grosero, por no decir ya que se trata de una aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales no se encuentran documentos -mutilados y contaminados- más que en el folklore.*” (ibíd., 1970, pp. 489).

se dan los procesos hegemónicos en el marco de los temas aquí propuestos. El autor, establece que el desarrollo de la historia es una fuerza organicista de sujetos cuya existencia demanda motivaciones a fines para subsistir. De las cuales, constituyen complejos compuestos de tejidos sociales, relaciones interpersonales y poder (Ibíd.).

Argumentando que el plano de las ideas no puede ser separado de los actores porque son ellos quienes las producen; Thompson sostiene que sería erróneo estudiar la historia y su desenvolvimiento desde preconcepciones analíticas del mundo y de totalidad social. Por contraste, la historia se la estudia desde su movimiento mismo. Es decir, observando a los sujetos que transforman paulatina o, intensivamente, sus condiciones materiales de existencia; y, en efecto, la conciencia social que éstos adquieren consensuando el presente como parte de una construcción colectiva. Lo que, en último término, viene a plantear una observación desde las relaciones sociales de producción (Ibíd.). Recién ahí, según el autor, podríamos entrar a definir la cualidad de un momento como histórico y, las categorías que le subsiguen para describir el constructo social¹⁹; a lo cual, el concepto de experiencia histórica se hace sumamente relevante.

Thompson concede a ese concepto una relación cognoscitiva entre los humanos y su posición activa en la historia²⁰. Otorgando sentido “movilizador” (en el sentido material y práctico) a un cúmulo de emociones, nostalgias, valoraciones y percepciones cristalizadas en el tiempo a través del consenso, pero que afloran ante presiones determinantes o coyunturas específicas que, de las cuales, simultáneamente erigen proyecciones al futuro como entidad colectiva (Ibíd.). De ese modo, la experiencia histórica mediaría entre los sujetos y las determinaciones objetivas que operan en el entorno social. Haciendo de estas últimas, relaciones intersubjetivas con las que se cobran legitimidad aspectos de identificación; ya sean ideas, instituciones, valores, costumbres o tradiciones; todos ellos,

¹⁹ Cuando usamos el concepto de sistema-mundo de Wallerstein (1998;2005), apuntamos a la perspectiva de Thompson; es decir como una mirada organicista y procesual de un sistema construido por sujetos que se desenvuelven en condiciones desiguales de intercambio.

²⁰ “La experiencia surge en el interior del ser social, pero no surge sin pensamiento; surge porque los hombres y las mujeres (y no sólo los filósofos) son racionales y piensan acerca de lo que les ocurre a ellos y a su mundo. Si optamos por emplear la idea -de dificultosa intelección- de que el ser social determina la conciencia social ¿cómo debemos suponer que esto ocurre? Ciertamente no debemos suponer que a un lado está -el ser-, como basta materialidad de la que ha sido separada toda idealidad y que -la conciencia- (como idealidad abstracta) está al otro lado.” (ibíd, 1981, p. 21-22)

elementos que pueden prolongarse en el tiempo o, lisa y llanamente, ser transitorios²¹ (Ibíd.).

Así, cuando las condiciones materiales de existencia de los individuos entran en contradicción con las relaciones sociales de producción dominantes, la tradición como tal, apoya la articulación de intereses comunes para que los individuos se posicionen como grupo, colectivo, clase social etc. (Ibíd.). Desde esa lógica, las clases sociales no son determinaciones sociales objetivas ya dadas. En un sentido contrahegemónico, la clase social es una expresión sociocultural en sí y para sí, y no un axioma sociológico. En tanto son el resultado de una confluencia de experiencias, articulación de intereses e intersubjetividades consensuadas por las que se definen determinados grupos humanos (Ibíd.).

Dicho sea de paso, I. Wallerstein (2005) comprende que, para cualquier análisis sobre procesos sociales y económicos, se debe situar a las unidades domésticas como unidad nuclear. Ya que, en su conformación histórica, operan determinaciones materiales rastreables y, de las cuales, se es posible analizar cómo los sujetos determinan intereses por los que se movilizan (Ibíd.). Asimismo, concibe una estructuración ideológica de la unidad doméstica, a partir de valores que se van instituyendo legal y paralegamente con el fin de asegurar la movilidad de fuerza de trabajo en la división axial del trabajo a nivel global (Ibíd.). Siendo esto último, una de las dinámicas por excelencia con la que identificamos la perpetuación de la acumulación capitalista en su formación histórico-social global, entrañando tensiones y contradicciones que, por un lado, posicionan a los agentes de la acumulación, quiénes en virtud de sus intereses manipulan la fuerza de trabajo mundial hasta el grado que el arsenal de mecanismos institucionales a su servicio lo permite; es decir, ejercen “poder” (Wolf, 2001) en función de sus intereses de clase (Wallerstein, 1988). Pero, por otro lado, hallamos las respuestas antagónicas de la masa trabajadora, las que, precisamente, han tenido protagonismo en muchas de las luchas políticas del siglo XX,

²¹ Un claro ejemplo de aquello es la noción de solidaridad desarrollada en la obra de Marx (2012). Bajo esta concepción, la solidaridad es un tipo de relación que emerge como forma de aprendizaje en la identificación mutua de sujetos (proletarios industriales) que proyectan un destino común como clase, pero también como una forma de mejorar sus condiciones de existencia.

orientándose a modificar los criterios universales para el salario como institución hegemónica (Ibíd.).

Resulta importante considerar entonces, la hegemonía cultural del sistema de dominación se estructura sobre la base del amplio despliegue de fuerzas productivas del capitalismo a nivel mundial. Donde se vislumbra una reproducción ideológica que tiene real incidencia en la cotidianidad, las percepciones y el sentido común de la gente (Gramsci, 1970). Por lo mismo, cuando hombres y mujeres creen estar defendiendo costumbres y tradiciones, lo que están haciendo es fijar pautas sobre el quehacer social; buscando mantener condiciones mínimas que la sociedad debe resguardar y, con ello, asegurar la reproducción de sus condiciones materiales de existencia sobre las que descansa su estilo de vida²² (Bahamondes, 2001).

A propósito, Jameson (2004) hace hincapié sobre el hecho de que ciertas aptitudes logren posicionarse como aspectos característicos de un momento en la historia (como bien serían las tradiciones), llevaría por requisito una intensa conciencia colectiva sobre la identidad y la singularidad de los sujetos en el periodo en que se desenvuelven. A razón de que los colectivos humanos, siempre informados de su experiencia histórica, significan una serie de costumbres como parte de un sistema de normas capaz de instituirse en el tiempo; lo que conlleva un proceso dialéctico atado a registros reflexivos o discursos producidos por los mismos actores y que se desenvuelven ante presiones externas generadas por relaciones estructurales en que se manifiesta el poder (Thompson, 1981).

Hombres y mujeres que integran un grupo social, legitiman o sancionan ciertos elementos culturales del entorno social y los instituyen como aspectos consuetudinarios. Sea a corto, mediano, o largo plazo, éstos van entretejiendo entramados intersubjetivos, es decir, van disputando la hegemonía cultural a partir del grado de cohesión social determinada por las relaciones sociales de producción (Ibíd.).

²² Según la lógica de Thompson (1988), el resguardo de dichas condiciones materiales bien podría responder al resultado de la disputa, es decir, como un estilo de vida que se considera ganado por la lucha o, por el contrario, que se ve amenazado por relaciones de producción dominantes. Por ello, es importante nunca olvidar que son esas contradicciones las que definen la condición como grupo subalterno de los colectivos humanos.

Por lo mismo, es menester aquí señalar que se toma distancia de concepciones de la cultura como una cualidad axiomática y, por tanto, una visión estática del conjunto de relaciones de un grupo humano. El que un conjunto de costumbres se declaren parte de un repertorio de la identidad, como bien sería el caso de una tradición, en parte, reconoce la facultad racional de los sujetos de seleccionar/desechar signos y contenidos. Pero más importante es, que entretanto necesidad social manifiesta, esa facultad atraviesa por la formación histórica de los individuos, buscando responder a principios de diferenciación consuetudinarios según la disputa con individuos cuyos intereses son distintos (Ibíd.).

La disputa que de esa necesidad se genera, invoca esos procesos por los cuales se legitiman ideas y valores mediante la acción social. Es decir, que se hacen hegemónicas manifestándose en la cultura como relaciones de poder (Wolf, 2001); la dominación y subordinación activa ejercida por un determinado conjunto de individuos respecto de otros grupos sociales subalternos (Gramsci, 1970; Thompson, 1981).

Como bien señala Wolf, vale recalcar que los procesos hegemónicos no se dinamizan por su propio impulso, no son producto de un “libre albedrío” ni una construcción social dada; ya que, en éstos, se concentra y se hace uso del poder. Además, ello no solo se daría en la esfera de la sociedad civil afuera del Estado, sino también, dentro de las instituciones (por añadidura: modernas) que el mismo ofrece. Precisamente, el Estado, institución que históricamente concentra el poder desde su origen, administra “aparatos ideológicos” como las escuelas, la familia, los medios de comunicación y medios de represión como los ejércitos y servicios de inteligencia (Althusser, 1971). Todas ellas, instituciones que de una u otra manera intervienen en la formación social de los grupos humanos mediante el poder estructural que vehicula la ideología dominante.

4.2. Acercamientos y perspectivas sobre la mercantilización de manifestaciones tradicionales en contextos turísticos

El fenómeno del etnoturismo: una contextualización histórica respecto al valor trabajo

El turismo étnico, rural o cultural, corresponde a un mercado de nicho o especializado, que lleva como máxima, el que sus productores y/u oferentes sean integrantes de alguna familia con membresía en algún grupo de estatus cultural-territorial

(naciones, razas, grupos étnicos, comunidades religiosas, géneros y preferencias sexuales)²³ (Wallerstein, 1988; 2005). De modo tal, que aquel mercado, comprende en la producción y venta de mercancías o servicios turísticos, una forma de reproducción de la unidad homogénea del núcleo familiar, en torno a dicho estatus (Ibíd.). Ello, a través de valores estandarizados de la identidad cultural que son reincorporados e institucionalizados según medidas o criterios objetivos operacionalizados netamente por criterios de productividad.

Profundizando sobre eso, vale realizar una breve contextualización histórica retomando la lectura a Wallerstein. Según señala el autor, el capitalismo histórico, ha correlacionado la división del trabajo con valoraciones axiales propias de la sociedad contemporánea. Uno de los bastiones que ha sostenido la efectividad de esa objetivación de valores-trabajo, corresponde a mecanismos institucionales que separan, a la vez que reproducen estructuralmente, el trabajo productivo del trabajo improductivo (Ibíd.). En efecto, tales distinciones no serían una cualidad exclusiva del capitalismo, pero la institución legal y paralegal de éstas como valor del trabajo diferenciado, objetivo y medible a través del salario, si lo es (Ibíd.).

Conforme a ello, el trabajo productivo tradicionalmente ha sido atribuido al trabajo asalariado ejercido por el hombre adulto de la unidad doméstica (el cabeza de la familia) fuera del hogar. Por otra parte, el trabajo improductivo, se lo es atribuido a actividades de subsistencia realizadas dentro del hogar, y asignadas a la mujer; asimismo esta subvaloración del trabajo también incluiría extensiones como el trabajo de los jóvenes y ancianos que, en algunos casos, son labores que llegan a ser calificadas de “divertidos” (por añadidura: de “ociosos”)²⁴ por el sistema (Ibíd.); en vista de las reflexiones

²³ “La mayoría de estas categorías son tomadas como presuntos rezagos de tiempos premodernos. Esta premisa es errónea. La membresía en grupos de estatus o identidades es una parte importante de la modernidad. Lejos de agonizar, están creciendo en importancia a medida que la lógica del sistema capitalista se desenvuelve más y más y nos consume más y más intensamente.” (Ibíd., 2005, p. 31).

²⁴ Un claro ejemplo, sería la reproducción de imaginarios folklóricos de la vida campesina, en que las instancias de socialización en los espacios rurales son descritas como cualidad de una sociedad por excelencia “tradicional” bajo una serie de elementos pintorescos que se diferencian de la ardua rutina del trabajo de la tierra y que se caracterizan como “tiempo libre” o de “ocio”; en cuanto juicios de valor que se extienden sobre la base de las máximas universales de trabajo productivo e improductivo. Muy contrastadamente, a partir de las lecturas a E. Wolf (1971), se sostiene que el ámbito de lo tradicional y las costumbres, serían un aspecto intrínseco determinado por acciones y motivaciones que no solo implican una cuestión sobre la singularidad identitaria entre el ser y no ser campesino. Sino que por sobre ello, priman una serie de aspectos económicos y sociales que operan sobre la base de la subsistencia de las familias campesinas, teniendo como condición

cristalizadas en el apartado anterior, bien podríamos considerar el trabajo artístico en esta categoría, a la vez que la producción en serie de “artesanías” desde una categoría objetiva (Mandel, 1979).

Siguiendo con la idea de Wallerstein, se desprende que el concepto de sueldo mínimo o aceptable ha sido una medida instituida como máxima universal sustentada por los parámetros objetivos del valor para la producción de mercancías y determinados por la sociedad moderna; es decir, de manera muy generalizada, respecto a un tiempo y cantidad necesaria para producir según los dictámenes del capital. Sin embargo, sostiene el autor, que, en las lógicas de la acumulación capitalista, el que las unidades familiares dependan completamente de ingresos salariales siempre ha significado un problema para el capitalista. Por lo cual, aquellas formas de ingresos no salariales han sido un estímulo idóneo para que productores de capital puedan emplear mano de obra pagando salarios menores y con ello reducir costes de producción acrecentando márgenes de ganancia (Wallerstein, 1988; 2005.).

A nivel sistémico, todo ello, se va a traducir en la mantención de una oferta laboral vigente que se erige a la vez que reformula cada cierto tiempo, sobre la base de una proletarización extensa, pero limitada (Ibíd.). Lo cual ha exigido constantemente a las unidades domésticas, imbricarse en nuevas combinaciones de formas de ingresos salariales y no salariales. Donde la reproducción de la condición semiproletaria de las unidades familiares, es decir núcleos domésticos en que uno o más de sus integrantes producen ingresos reales no salariales (ya sea en la producción doméstica para el autoconsumo o para la venta en el mercado local, o para ambas cosas a la vez); ha sido un factor por excelencia que posibilita calcular y especular sobre la acumulación futura de capital, llevando como constante, la devaluación del costo de fuerza de trabajo (Ibíd., 1988).

En esta reproducción de ejércitos de reserva de mano de obra barata (Lafargue, 1970), tal cual como señala Wallerstein, se agrega que ante los complejos procesos de movilidad de centros productivos que captan plusvalía líquida de sus respectivas periferias, la condición semiproletaria se ha presentado con mayor frecuencia en zonas rurales. Lo que

elemental del tejido social, la relación entre el mínimo de consumo de calorías y la producción de excedentes (Ibíd.).

va a significar para las familias campesinas, la exigencia permanente de buscar formas de readaptación y nuevas formas de ingresos. Lo que, por cierto, según Wolf (1971), sería una exigencia propia de un orden social que desde sus orígenes ha amenazado los esfuerzos del labrador por mantenerse a sí mismo y a su clase.

Conforme a lo anterior, sostiene Wallerstein, que los límites de las unidades familiares campesinas han sido elásticos. Pero, sin embargo, han mantenido una firmeza a corto plazo arraigada en el interés económico propio y en la psicología social de sus miembros. Según este autor, han sido tres los factores que han permitido en dichos límites mantener relativa flexibilidad y capacidad de readaptación²⁵:

a) la presión constante por romper el nexo entre la organización de la unidad doméstica y su territorialidad; b) la presión para reducir lo suficiente la residencia común como base jurídica y sociopsicológica de los compromisos con una estructura de ingresos compartidos; c) la participación estratificada de las unidades domésticas en directa relación al estatus cultural, moderado por las máximas universales de una ideología moderna de “igualdad” de oportunidades manifestadas en instituciones que las apoyan y las sitúan bajo un rol específico en el mundo laboral (Ibíd., 1991).

Ahora bien, en el marco de esta contextualización de la actividad turística que se realiza en zonas rurales aún vigentes²⁶, resulta imperante destacar que, bajo la condición semiproletaria, un verdadero encadenamiento industrial se arma en torno al valor trabajo

²⁵ “De hecho, los que empleaban mano de obra asalariada sentían tan poco entusiasmo por la proletarización que, además de fomentar la división del trabajo por géneros y edades, también estimularon con sus esquemas de empleo y a través de su influencia en el campo político, el reconocimiento de grupos étnicos definidos, tratando de vincularlos a papeles específicos en el mundo laboral, con diferentes niveles de remuneración real por su trabajo. La etnicidad creó un caparazón cultural que consolidó los esquemas de estructuras de unidades domésticas semiproletarias. El hecho de que la aparición de esta etnicidad haya realizado una labor de división política entre las clases trabajadoras ha sido un plus político para los que empleaban mano de obra asalariada” (Wallerstein, 1988, p.18-19).

²⁶ “Con el tiempo, sin embargo, el número de zonas en las cuales esta solución particular al aumento de los costos de remuneración puede ser implementada en la economía-mundo capitalista se han vuelto escasos. El mundo se ha desruralizado, en buena medida precisamente por este modo de controlar los costos de remuneración mediante el desplazamiento de los procesos productivos. En la segunda mitad del siglo xx, hubo una reducción radical en la proporción de la población mundial que vive en áreas rurales. Y la primera mitad del siglo XXI amenaza con eliminar los espacios rurales restantes de concentraciones rurales. Cuando ya no haya zonas a donde las fábricas puedan desplazarse, ya no habrá modo de reducir de manera significativa los niveles de remuneración de los empleados de todo el mundo.” (Wallerstein, 2005, p.63).

cualificado como improductivo.²⁷ En teoría, esto se explicaría, según una tendencia a la maximización y autoexpansión del capital (Ibíd., 1988), donde aquellas labores enmarcadas en esa subvaloración del trabajo pasan a ser terreno de especulación financiera²⁸ y, por tanto, de inversión para el levantamiento de mercados “alternativos” de bajo coste productivo (Ibíd.).

Para el caso de la venta de servicios turísticos, al tratarse, principalmente, de un turismo periférico y dependiente de grandes circuitos transnacionales (Fuller, 2009), éste se sitúa mayoritariamente en zonas remotas, por lo cual, sus servicios constan de “encadenamientos simples de mercancías” (Wallerstein, 1988). No obstante, la estrecha relación entre esta proliferación de mercados con la emergencia de nuevas adscripciones identitarias, en su mayoría, tienen base sobre la ejecución de una serie de políticas y apoyos institucionales que se enmarcan al desarrollo y/o “modernización” de localidades rurales pobres (Arriagada, 2005).

Dichas medidas, constan de incentivos e inversiones para la producción y reproducción de Capital Social²⁹, reafirmando y rescatando el estatus cultural de los grupos identitarios, timoneando para ello, el comportamiento económico de los sujetos según las lógicas del modelo desarrollista imperante (Ibíd.)³⁰. Dicho de otro modo, orientando el conjunto de relaciones interpersonales que producen valores de estatus cultural (en este caso redes familiares de cooperación), hacia formas de emprendimiento empresariales y

²⁷ Podemos contextualizar ese tipo de fuente de ingresos salariales a tiempo parcial según lo que el antropólogo David Graeber (2017) describe como una coyuntura en que huelgas laborales aumentan, pero en contrapartida, el desinterés por defender el puesto de trabajo también. Lo cual, se debe a que el sistema capitalista, se ha especializado en los últimos años por crear verdaderas industrias de servicios secundarios que no poseen valor social (y que el autor denomina trabajos de mierda); a los que la gente solicita cada vez más por que pasa el mayor tiempo de su vida trabajando en todo lo demás.

²⁸ “Más y más, los capitalistas buscaron aumentar sus ganancias en el área de la especulación financiera antes que en la de producción. Tales manipulaciones financieras pueden dar como resultado grandes ganancias para algunos operadores, pero volatilizan la economía-mundo y la someten a los cambios de cambio monetario y de empleo. Éste es, de hecho, una de las señales del aumento del caos.” (Ibíd., 2005, p.67).

²⁹ Por definición: “conjunto de recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no están solamente dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos) sino que están también unidos por lazos permanentes y útiles.” (Bourdieu 1980, p. 2).

³⁰ Véase en Marco de Antecedentes: “La ruralidad neoliberal”.

combinación de empleos e ingresos que, en última instancia, reconfiguran relaciones sociales y de subsistencia campesinas (Gómez, 2003; Baeza, 2010).

En función de esos cambios, es posible dar cuenta de cómo en los macroprocesos expansivos de la economía mundo capitalista, la residencia común y el parentesco decaen como instituciones determinantes en la configuración de límites, descomponiendo el tejido social y atomizando estructuras agrarias. En medida que el sistema histórico profundiza sus relaciones de producción en puntos geográficos periféricos, ajusta las características de unidades domésticas para formar fuerza de trabajo flexible que, frente a las presiones del mercado, aseguren la disposición de mano de obra barata. Sin proletarizar en plenitud a dichas unidades y sin controlar el acceso a la materia prima, el capital se reproduce adquiriendo cierta “especificidad” configurando encadenamientos de mercancías simples (Wallerstein, 1988).

A continuación, profundizaremos sobre el fenómeno del etno-turismo y las etno-mercancías como contexto de mercantilización cultural, donde el capitalismo, aparentemente se imbuje de la producción de valores subjetivos que, en teoría, reafirman la identidad colectiva. Contexto que, a su vez, supone una producción de capital sobre cierta cohesión social en comunidades específicas, donde sus integrantes, llevarían adelante la comercialización del producto y la redistribución de dicho capital, posibilitando una reproducción identitaria de la colectividad como entidad homogénea (Bourdieu, 1980). Sin embargo, sostenemos que, muy por el contrario, en ese marco las identidades sufren procesos de hibridación.

El fenómeno del etnoturismo: entre la industria cultural, el mercado de la identidad y las culturas híbridas

Al plantear el asunto de la cultura como bien de consumo en contextos turísticos llevados adelante por grupos de estatus, ineludiblemente, entramos a la discusión de si nos hallamos ante un proceso de dominación capitalista o, por otra parte, nos situamos en la construcción de alternativas contrahegemónicas por parte de grupos subalternos que hacen del mercado un instrumento para trazar líneas de acción.

Respecto a lo primero, la de “industria cultural de masas” (Adorno y Horkheimer, 1977) implica una postura crítica sobre la cultura en el sistema capitalista. En tanto se concibe que todo elemento cultural es producido de forma racionalizada y cientifizada con el fin de retroalimentar la pululación de una muchedumbre productora, pero, sobre todo, consumidora³¹. El sistema de dominación produce cultura poniendo a su servicio todo desarrollo efectuado en la historia de la modernidad y con que se ha perpetuado el orden capitalista (lo que por cierto incluye el desarrollo belicista); es decir, maquinarias, aparatajes mediáticos-comunicacionales, la reproducción de mano de obra técnica-científica (Ibíd.).

Así, en su máxima expresión, esta industria constaría de un encadenamiento productivo de toda actividad humana que, determinándose por los intereses del mercado, resultan en un monopolio de la cultura; lo que no es más que una expresión de la hegemonía de la ideología capitalista³². Desde esta idea, en el capitalismo, la cultura sería planificada, uniformizada, moldeada y reproducida como un bien creado en serie; reconvertida a una mercancía vendible-consumible; arrebatada de toda espontaneidad, naturaleza intelectual, criticidad o cualquier expresión de subjetividad (Ibíd.). Ello, en post de su objetivación, mediante valores homogéneos de “diferenciación” y “autenticidad”, que aseguran que una cosa sea “apetecible”, “deseable” y consumible (Ibíd.). Así, la cultura constaría de una manipulación que se compenetra con una “falsa identidad de lo general y lo particular, lo individual, lo singular y lo auténtico”³³.

Cuando analizamos la economía capitalista en torno a la producción de bienes culturales, podemos dar cuenta que ésta se ha perpetuado no solamente como sistema de

³¹ En cierto modo, para estos autores la cultura sería un fenómeno que replica de manera amplificada, la elucubración de relaciones sociales de producción tal cual como Marx (1975) define el fenómeno de “fetichismo de la mercancía”.

³² Se hace importante aclarar que, cuando los teóricos de la escuela crítica de Frankfurt sostienen la idea de monopolización de la cultura mediante el encadenamiento productivo de bienes y servicios en la industria cultural, consideran su real expresión aludiendo que, desde la fabricación de un tornillo, un foco, el lente de una cámara, contrato de auxiliares, músicos y actores, y así hasta llegar a la obra artística misma a consumir por el espectador; todos ellos son engranajes de aquel monopolio de la cultura.

³³ “En la industria cultural, se conceptúa la noción de estilo auténtico como equivalente estético de dominación (...) en la industria cultural, el individuo es solo una ilusión, y no sólo a causa de la normalización de los medios de producción. Solo se le tolera mientras no se pone en duda su identificación absoluta con la generalidad.” (Ibíd, p.393-421).

explotación, sino que también, como sociedad de consumo. Argumentándose que la industria cultural configura su esfera de actuación a través del placer, las necesidades y el deseo (Ibíd.). Así, dichas esferas, serían entonces aspectos constitutivos de la dimensión cotidiana donde se crea y cobra eficacia la cultura de consumo. Puesto que implican un espacio que se configura funcional y directamente con el sistema de trabajo en el que los sujetos se desenvuelven (Ibíd.).

Los teóricos de Frankfurt observaron que en el tiempo fuera de la jornada laboral, se constituye un ciclo por el cual la unidad del sistema capitalista se fortalece más y más. Ello, en virtud de una manipulación y provocación de la necesidad, donde la sociedad de consumo reafirma sus normas basándose en los menesteres de una clase trabajadora que, marcada por la automatización de la producción, busca hacerse partícipe del consumo de los mismos bienes que produce (Ibíd.).

De modo que, el tiempo “libre”, “de descanso”, “de esparcimiento” o de “ocio”, resultan elementos que, en último término, el mismo sistema productivo permitiría inclusive por sobre la explotación laboral misma³⁴ (Ibíd.). Pero, además, éstos operarían como aspectos figurativos de una cultura que se produciría de manera funcional al ámbito laboral, en tanto objeto de espectáculo y entretenimiento: *“la diversión es la prolongación del trabajo; el solaz se procura como evasión del proceso mecanizado del trabajo, con el fin de restaurar las fuerzas y así poder afrontarlo nuevamente; pero, a la vez la mecanización ejerce tal poder sobre el ocio y la felicidad del trabajador, y determina tan profundamente la elaboración de productos de pasatiempo, que inevitablemente las experiencias de ese hombre son imágenes consecutivas de la propia mecánica del trabajo.”* (Ibíd., 1977, p. 407).

³⁴ Respecto al ocio, en su manifiesto “el derecho a la pereza” Paul Lafargue (1970) advirtió para fines del siglo XIX, que la inserción de las máquinas en el trabajo industrial generaría un “ejército” de mano de obra “ociosa”. La cual serviría como reserva laboral a menor costo para los momentos de crisis del capitalismo. En satírico contrapelo del *establishment* de una incipiente clase burguesa que sólo vive de llenarse la barriga y el festejo cada vez más excéntrico; el yerno de K. Marx sostiene que esta “ociosidad”, pasaría a formar parte de nuevas condiciones materiales de la clase obrera industrial, provocando nuevas necesidades que, en desmedro de la “explotación del hombre por el hombre”, significarían un estímulo emancipatorio en cuanto derecho a defender por la clase trabajadora (Lafargue, 1970).

Podemos añadir, por consiguiente, la industria de la cultura entraña un reforzamiento ideológico de una de las cualidades por excelencia del capitalismo; “la división social del trabajo” (Marx, 2012). Tras una aparente disolución de la diferencia entre “lógica del trabajo” en cuanto venta de fuerza de trabajo, y “lógica del sistema social” en cuanto maximización de la acumulación. Ello, a partir de una intensa fusión entre cultura y pasatiempo, a tal nivel, que todo producto de la actividad humana es un factor de potencial cohesión para el mismo sistema, donde el ocio y el placer, pasan a ser terreno psicosomático de alienación para el consumo (Ibíd.).

Desde el segundo posicionamiento en discusión, los antropólogos Jean y John Comaroff (2011) contextualizan la mercantilización de la cultura mediante un fenómeno al que denominan “Etnicidad S.A” o “Etnoempresa”. Dicho fenómeno, tiene su apogeo en el seno de la globalización capitalista, en que el desmantelamiento de la industria centralizada, las concesiones entre el Estado- privados y la especulación financiera, se expresan en un neoliberalismo a ultranza que se permea con la articulación identitaria de comunidades ubicadas en distintos rincones del planeta. Ello, a tal punto, que muchos de sus actores perciben haber encontrado, a la luz del mercado, un estadio final a sus procesos de reconocimiento cultural (Ibíd.).

Como tal, para estos autores, la etnicidad S.A. grafica el desenvolvimiento de la historia del capital hoy en día. Donde grupos étnicos adoptan forma de empresa e identidades culturales se materializan en el consumo de una marca cultural registrada en tanto factores que han sido el resultado unívoco de: ejecuciones de políticas que han buscado crear a un individuo emprendedor capaz de formar empresa multicultural; de la hegemonía de un voraz régimen de propiedad intelectual que reduce aspectos del ser biológico y cultural a derechos enajenables, activos inmateriales y efectos privados; y de la judicialización de la vida social e institucionalización de la actividad política a una escala que en el pasado sería inimaginable (Ibíd.).

La lectura que los hermanos Comaroff ofrecen para este contexto, parte de una postura rotundamente crítica al concepto de “industria cultural” visto en los teóricos de Frankfurt. Argumentándose que dicho concepto, supone una visión totalizante, en que la cultura simplemente es una dimensión homogénea donde la unidad del sistema dominante

se reproduce subsumiendo la subjetividad de los sujetos sociales. Muy por el contrario, la situación de las etnoempresas, sería la síntesis de un capitalismo construido dialécticamente entre experiencias organizativas de sujetos que, históricamente, han sido subyugados a la invisibilidad ejercida por una “realidad objetiva”, manipulada por la racionalidad universalista de la ideología de mercado (Comaroff y Comaroff, 2011).

En efecto, para los Comaroff, una forma de empoderamiento actual de grupos con estatus cultural se ha dado por medio de la gestión del commodity identitario y sus correlativos derechos de propiedad, que hacen de la identidad, un recurso diversamente explotable para comunidades locales periféricas de escaso capital económico y escaso “capital agrícola” (Appardurai, 1986). Lo cual, no implicaría pérdidas ni abstracciones brutales de la identidad, por mucho que la mercancía otorgue nuevas formas y valores a ésta (Ibíd.): *“la identidad cultural se presenta más y más a sí misma como dos cosas a la vez: como producto de una elección y autoconstrucción —encarnadas por lo general en el acto de consumo—y también como producto manifiesto de la biología, la genética, la esencia humana”*. (Ibíd., p.9).

Más bien, aquel mercado cuya materia prima es la cultura o la etnicidad propiamente tal, podría llegar a reafirmar la identidad en general y en toda su particularidad. Lo que presume de éste, una capacidad simbiótica de producir valores subjetivos, prácticas y significados propios de una identidad al servicio de quienes lo llevan adelante (Ibíd.). Sostienen los autores, que ello se expresaría en un “fetichismo de la mercancía” que se traspasa a la adscripción étnica. Resignificando o reincorporando productos culturales y formando un objeto imbuido de primitivismo romántico o experiencia exótica bajo etiquetas étnicas (Ibíd.). Las que suponen en la autenticidad, un “valor de mercado” (Montalvo, 1977), en tanto “condiciones técnicas de producción y distribución de capitales” (Ibíd.) que permiten hacer de lo auténtico algo que es negociable (Lacarrieu, 2009).

Presuntamente, dicho producto, al que por cierto los Comaroff (2011) denominan etnomercancía, no perdería su valor auténtico o aura simbólica ni para productores ni consumidores. Si bien, nosotros podemos inferir que ello sucede porque en rigor el consumo de esos productos no puede ser arrancado de su contexto de producción; para los

autores en cuestión esto resuelve en que las relaciones sociales de producción arraigadas al modo de producción capitalista, al inmiscuirse con aquel factor “étnico” resultan, empero, en maneras más equilibradas de producir capital. Tales como organizaciones “corporativistas” que reivindican formas “culturalmente ricas” de la empresa (Ibíd.). Lo cual, según expresan los Comaroff, tampoco sería ajeno a que la reproducción estructural del capitalismo se manifieste en nuevas formas de dependencia étnica a partir de divisiones desiguales del trabajo, impresas en esta nueva forma de desarrollo para una población local (Ibíd.).

Al respecto, algunos autores han señalado que los procesos de “turistificación”, en tanto proceso económico y cultural, se revitalizan estrategias y vías de acción identitarias de carácter político-organizativo en comunidades adscritas a tradiciones étnicas que buscan su reconocimiento legal mediante el mercado (Bustos, 2016; Herrera, 2019). Asimismo, todo ello, más que un fenómeno de reforzamiento de la identidad resultaría en un terreno de abundantes estrategias y vías de acción identitaria, por las cuales comunidades o grupos subalternos fijan perspectivas sobre su devenir (Ibíd.).

La motivación (forzada o no) de participar en el mercado, implicaría una serie de revalorizaciones, resignificaciones e instrumentalizaciones donde confluencias de experiencias e intereses, prácticas y memorias histórico-colectivas emergen de una suerte de “extrañamiento” en el que los individuos se “reencuentran” con costumbres o ancestralidades (Comaroff y Comaroff, 2011). Forma de “ajenamiento de lo propio” que abriría las puertas para procesos reivindicativos de determinación ecológica, territorial e identitaria, en vigor de formas alternativas y sostenibles de llevar adelante los procesos de turistificación cultural (Bustos, 2016; Herrera, 2019).

Ahora bien, en relación con la discusión planteada al principio del apartado, es importante sostener que, si bien, se concuerda con la contextualización de los hermanos Comaroff respecto al “mercado de las identidades” manifiesto en la “etnoempresa”, resulta cuestionable pensar que un capitalismo imbuido de identidad pueda significar algo más que una de las tantas formas integracionistas que el modelo en cuestión adopta, en virtud de sus

procesos expansivos.³⁵ Además, hemos estudiado aquí algunos desentrañamientos de la ideología de dominación manifiesta en procesos de singularización y estandarización de la cultura que exigen enajenar a la historia de su fuerza motriz; algo que, por cierto, pareciera tener cabida solo en esos “remakes” que la academia postmoderna se ha esmerado por reeditar, sugiriendo alternativas o terceras vías en desmedro de las fuerzas de la historia (Jameson, 2004): “*la estandarización proyectada por la globalización capitalista en esta tercera etapa o fase tardía del sistema siembra dudas considerables sobre esas piadosas esperanzas de variedad cultural en un mundo futuro colonizado por un orden universal del mercado.*” (Ibíd., p. 21).

Jameson sugiere que, para comprender las dinámicas culturales con que hoy opera la globalización y, sin caer en el error metodológico que muchos cometen al teorizar sobre construcciones que de por sí son elaboradas usando conceptos arrancados de sus condiciones objetivas e históricas; se debe realizar el ejercicio intelectual de concebir una “dialéctica doble” en los procesos. Es decir, donde la ruptura y continuidad sincrónica de la modernidad debe ser desnaturalizada, en virtud de una dialéctica más amplia, que permita vislumbrar la infraestructura del proceso en el desarrollo mismo de la historia (Ibíd)³⁶.

Por lo tanto, el asunto de la identidad en el marco de la mercantilización cultural sería un fenómeno correlativo a la globalización capitalista. Donde se “desterritorializan” espacios históricamente construidos y culturalmente habitados, en función de la reificación y singularización socioespacial, como lugar acotado de un mapa geo-cultural configurado por la proliferación de los mercados (Giddens, 1993.). Aspecto que viene a poner en relieve

³⁵ A partir de la lectura a Samir Amin (2001), dicho problema, puede ser captado según la mirada crítica a los procesos de *rattrapage* o reapunte de regiones atrasadas respecto de los niveles de desarrollo de las regiones más avanzadas. Políticas que, fuertemente imbuidas del espíritu universalista moderno e idearios *contra-establishment*, marcaron el siglo pasado por el intento de neutralizar las lógicas unilaterales de expansión capitalista (Ibíd.). Para ello, se impulsaron la independencia nacional de pueblos que, hasta entonces, situados al margen de las dinámicas de la economía mundial, se vieron favorecidos por la integración a esta última, como propuesta de modernización (Ibíd.). Sin embargo, en el marco del capitalismo-histórico, esto no fue más que un mecanismo de especialización del sistema-mundo. Puesto que, la erosión de los modelos societarios y caída de los respectivos ejes ideológicos que sostenían esta etapa de la historia, dejaron al descubierto la facilidad con que la producción de capital y la acumulación de riquezas pudo expandirse haciéndose con, y concretando a su modo, las promesas liberadoras que las oportunidades desarrollistas ofrecían al alero de la modernización (Ibíd).

³⁶ En términos de L. Althusser (Para leer el Capital, 1969), ello respondería a un “quiebre epistemológico de la historia” que solo puede entenderse a partir del análisis que Karl Marx introdujo en ésta.

que la idea de comunidad bien definida y acotada a un territorio específico, persistiría por la promoción de lo local desde relaciones de poder supralocales, o sea, desde fuera de las mismas comunidades: *“mucho de lo que se declara a menudo como local, no es sino la expresión en forma de recetas generalizadas de la localidad que no dan cuenta ni de la movilidad o multi-localidad de los miembros de una comunidad, ni tampoco de la transnacionalización de sus territorios”* (Bustos., 2016, p. 9).

De modo que, en un contexto donde lo global se estructura por singularidades locales, y la singularidad local opera respecto a su posición en el sistema global en términos universalmente reconocibles que posibilitan el intercambio comercial de cultura estandarizada por su producción en serie; las identidades se tensionan, friccionan e hibridan. En este ámbito, un concepto que resulta vital para desembrollar el asunto es el de “culturas híbridas” (Canclini, 1990). Esta conceptualización debe ser entendida como una categoría de observación cuyo contenido empírico es transitorio y no una construcción socialmente dada.

Pues, la hibridación cultural (Ibíd.), propone una forma de observar y comprender a sujetos sociales que surgen, se desenvuelven y proyectan, en la complejidad de sistemas socioculturales dinamizados por la globalización capitalista y la industria cultural moderna (Ibíd.). Facilitándose una concepción empírica que permite tomar distancia de discursos hegemónicos que reafirman la identidad por medio de ideologías que promocionan la diversidad cultural y lo auténtico como valores arquetípicos emanados de una visión estática a-histórica y despolitizada de la realidad, así como de sus procesos socioculturales; todo ello, como si trataran dinámicas propias y desligadas del poder y la ideología. Entre algunas de esas erráticas concepciones hallamos la noción del mestizaje, la criollización, la aculturación, la apropiación cultural y los determinismos biologicistas (Ibíd.).

Así, lo que viene a poner en énfasis esta concepción, es la intermediación de un entorno que exige estrategias de reconversión de valores simbólicos a valores económicos y viceversa; de la reinscripción de un conjunto de saberes y técnicas a nuevas condiciones de producción y de mercado, distintas a las de su origen (Ibíd.): *“los migrantes campesinos que adaptan sus saberes para trabajar y consumir en la ciudad, y sus artesanías para interesar a compadres urbanos; los obreros que reformulan su cultura laboral ante las*

nuevas tecnologías productivas; los movimientos indígenas que reinsertan sus demandas en la política transnacional o en un discurso ecológico, y aprenden a comunicarlas por radio y televisión.” (Ibíd., p.113).

El plantear lo híbrido como un elemento de investigación, no es levantar una conclusión sobre un efecto de los macroprocesos; tampoco, es una negación de las tradiciones étnicas y manifestaciones identitarias. Por el contrario, permite despejar concepciones preestablecidas sobre procesos de cambios y devenires de grupos humanos que se sitúan en la complejidad de un escenario, donde la organización social, la articulación de intereses colectivos y confluencia de experiencias (Thompson, 1988), se inmiscuyen en procesos semióticos que se ven intensificados por el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación masiva. Los cuales, en última instancia, tienden a suprimir la identidad como un todo orgánico o colectivo, que se edifica por la experiencia histórica. A razón de que los límites culturales en los cuales comúnmente se contextualizan identidades se difuminan: entre lo tradicional y lo moderno; lo culto y lo popular; lo urbano y lo rural; lo objetivo y lo subjetivo (Canclini,1990).

La mercantilización de la cultura ¿un proceso subjetivo?

Ya brindadas algunas luces sobre el problema de las identidades planteado en el marco de la mercantilización de la cultura en contextos etno-turísticos, aún sigue en pie un asunto complejo y que vale al menos, intentar despejar aquí a partir de algunas interrogantes; ¿puede una expresión cultural, obra u objeto artístico-tradicional llegar a ser una mercancía propiamente tal? Al respecto, P. Salama (1991) sostiene que, para la economía política, toda mercancía es producto humano; mas no así, todo producto humano es una mercancía (Ibíd.). Hecho por el cual, una obra de arte sería un producto humano que por condiciones concretas adquirió un carácter único y no reproducible. Pero, en medida que ésta es reproducida e intercambiada en un mercado, pasaría a ser mercancía como objeto al que se la ha asignado un precio (Ibíd.).

En términos objetivos, a una mercancía se la comprende como un objeto producido y reproducido, predispuestamente, para ser vendido en un mercado. Es decir, una cosa que viene al mundo portando un valor específico. Pero para que esa cosa adquiriera dicha propiedad, debe cumplir con dos requisitos elementales. El primero de ellos, corresponde a

una doble condición y se presenta en su circulación mercantil misma: la de poseer un valor de uso en función de la capacidad que se le atribuye para satisfacer una necesidad; y un valor de cambio que emana de la proporción de “intercambiabilidad” del objeto según su valor de uso (Montalvo, 1977; Salama, 1991).

El segundo requisito, es común a toda mercancía, pero, sin embargo, cuando ésta circula en un circuito mercantil no es evidente; el ser producto del trabajo humano, en tanto referimos a su valor trabajo. Dicho fenómeno, se explica porque en el capitalismo, el mercado no reconoce valores individuales, sino que criterios convencionalmente objetivos o medibles en función de precios (Ibíd.). Lo que, en términos sencillos, implica que el valor real de una mercancía, o sea, el del trabajo concreto ejercido por el productor sea abstraído de la realidad, según una media de tiempo y cantidad que el mercado estipula como necesarias para la producción.

De este modo, cobra eficacia el “velo ideológico” que por excelencia da forma al capitalismo como sistema dominante de acumulación, pues es capaz de tapar las relaciones sociales tras cualquier objeto que se comercializa; referimos al “fetichismo de la mercancía” (Marx, 1975). En estricto rigor, lo que hace es privar al trabajo de su cualidad social inmediata, situando al intercambio mercantil como intermediador y regulador de su socialización. De modo que las cosas mismas parecieran tener vida propia; un carácter social; o un valor independiente del trabajo humano y, por tanto, que las mercancías circulen como objetos arrancados de sus condiciones históricas de producción (Montalvo, 1971).³⁷

De acuerdo con esas premisas, impera una cuestión fundamental para nuestra investigación: el que un objeto artístico o cultural pase a convertirse en mercancía bajo ciertas condiciones ¿hace perder su valor auténtico?; del mismo modo, cuando una

³⁷ “Si los objetos útiles adoptan formas de mercancía es, pura y simplemente, porque son productos de trabajos privados independientes los unos de los otros. Como los productores entran en contacto social al cambiar entre sí los productos de su trabajo, es natural que el carácter específicamente social de sus trabajos privados sólo resalte dentro de este intercambio (...) las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son; es decir no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas.” (Marx, 1975, p. 38)

mercancía imbuida de valor subjetivo se comercializa, dicho valor ¿tiene alguna implicancia en el proceso de intercambio o es puro fetichismo?

En base a ello, los autores A. Appadurai e I. Kopytoff (1986) sugieren comprender que, en el capitalismo, no existirían mercancías “perfectas” según lo plantea la analogía “clásica” de la teoría Marxista del valor, mediante su determinismo causal atribuido a la producción de mercancías como bienes destinados, por defecto, a ser intercambiados por dinero para ser consumidos o a satisfacer una necesidad (Ibíd.). Para estos intelectuales, el intercambio al igual que la mercancía, necesariamente son aspectos concomitantes en toda sociedad humana. Pues, en distancia con una mirada objetiva del valor, donde lo económico se daría por la operacionalización de medidas que dan por resultado una propiedad inherente; el valor se crearía sólo en el momento del intercambio, como una fase o un estado, y no una condición *sine qua non* de la producción de mercancías (Ibíd.).

En ese sentido, lo que acostumbramos a concebir bajo el régimen capitalista, sería única y exclusivamente la relación ente el valor monetario (su precio) de las mercancías y su contexto de intercambio. Esto, a razón de que los actores codifican la significación de cosas como mercancías destinadas, principalmente, al intercambio por su equivalente dinero; porque por definición, ello se da en las condiciones institucionales, psicológicas y económicas del capitalismo (Ibíd.).

Los planteamientos de estos autores proponen concebir una visión subjetivista en la producción del valor económico. En el sentido que éste, no se erige como aspecto objetivo en función de bienes imbuidos de otro tipo de valor. Más bien, el valor económico, al igual que cualquier otro valor, se forjaría como un juicio sobre el objeto, en virtud de la forma social particular en que se produce el intercambio y por la cual distintas comunidades fijan sus fronteras (Ibíd.).

Así, el intercambio, sería un ámbito movilizado no solo por un intercambio de objetos con valor, sino por el intercambio mismo de valores. Ello, a partir de relaciones de poder entre distintos estatus sociales; de sujetos poseedores respecto a sujetos desposeídos

como un “*intercambio de sacrificios*”³⁸ (Ibíd. P. 18). Donde el deseo, “*la ataraxia y la illusio en los sujetos*” (Bourdieu, 1997) serían aspectos protagónicos en una vida económica donde la producción de capital bien puede manifestarse en su forma básica o social; como forma de prestigio, fama o reconocimiento del conjunto social; ello, antes que por la intermediación o privación ejercida por factores monetarios propios de las economías industriales y modernas (Ibíd, 1980).

Este razonamiento lleva a Kopytoff a argumentar que, en la vida material, todo objeto posee una dimensión activa, dinámica y cambiante dependiendo del contexto y sistema de valores en que se encuentre. Puesto que, aherrojadas por la significación, resignificación y reincorporación, las mercancías serían objetos capaces de adquirir nuevas identidades mediante el gradual proceso de incorporación a una nueva sociedad o contexto (Ibíd.)³⁹. Proceso que el autor propone analizar mediante una “*biografía social de los objetos*”.

Aquel modelo de observación convoca dos cosas. Primero, que los significados entrañados en las mercancías son una respuesta cultural que revela un entramado de juicios estéticos, históricos e inclusive políticos, según convicciones y valores que modelan nuestras actitudes hacia los objetos; por ejemplo, aquellos que son considerados arte. Asimismo, el objeto que se comercializa debe verse como una entidad construida culturalmente, e imbuida en la clasificación y reclasificación de categorías instituidas en el grupo de individuos (Ibíd.).

Segundo y no menos importante, se convoca a comprender la mercantilización como un proceso. Permitiéndose conocer cómo fue adquirido un objeto; el por qué y cómo de los usos regulares o comunes a los que se le sometió; la frecuencia y el movimiento de una

³⁸ Un claro ejemplo del intercambio de sacrificios podría verse reflejado en las formas poliádicas de organización campesinas que, mediante redes de cooperación, lealtad y confianza dan cuenta que el poder no solo se constituye en base a relaciones utilitarias entre patrón-cliente (Wolf, 1971).

³⁹ “*De la gama total de cosas disponibles en una sociedad, sólo algunas de ellas se consideran apropiadas para ser clasificadas como mercancías. Además, la misma cosa puede concebirse como mercancía en cierto momento, pero no en otro. Por último, la misma cosa puede ser vista simultáneamente como una mercancía por una persona y como algo distinto por otra. Estos cambios y diferencias en materia de cuándo y cómo una cosa se convierte en mercancía revelan la economía moral que está detrás de la economía objetiva de las transacciones visibles.*” (Kopytoff, 1986, p. 89).

mano a otra y su disposición final. Todo ello, ya no solo a partir de la producción del objeto, sino que, además, retomando su trayectoria total; desde la producción hasta el consumo, pasando por el intercambio y la distribución (Ibíd.).

Resulta conveniente exponer los principios de distinción que establece el autor entre contextos mercantiles y valores que de éstos operarían en la transacción, y que bien podrían ser observados al dar cuenta de la biografía cultural de las mercancías:

a) La fase mercantil de la vida social de cualquier cosa, donde ciertas cosas son concebidas en el marco de un proceso de entrada y salida del estado mercantil (Appardurai; Kopytoff, 1986). b) La candidatura mercantil de cualquier cosa, que es menos temporal que un rasgo conceptual y refiere a los estándares y criterios (símbolos, clasificatorios y morales) que definen la intercambiabilidad de las cosas en un contexto social e histórico particular. A primera vista, esta característica podría interpretarse como el marco cultural dentro del cual se clasifican las cosas (Ibíd.). c) El contexto mercantil donde puede colocarse cualquier cosa. Conciernen a la variedad de arenas sociales, dentro o, entre, unidades culturales que ayudan a vincular la candidatura mercantil de esa cosa a la fase mercantil de su carrera (Ibíd.).

Por consiguiente, los estados de mercancía se definirían en los siguientes tipos:

1. Mercancías por destino, es decir, objetos dirigidos por sus productores principalmente al intercambio. 2. Mercancías por metamorfosis, cosas destinadas a otros usos que son colocadas en el estado mercantil. 3. Un caso especial de las mercancías por metamorfosis son las mercancías por desviación, objetos colocados en el estado mercantil, del que original y específicamente fueron protegidos. 4. Ex mercancías, cosas retiradas, ya sea temporal o permanentemente, del estado mercantil y situadas en algún otro estado (Ibíd.).

En síntesis, la instancia mercantil en la vida social de cualquier cosa se definiría como una situación en la cual su intercambiabilidad (pasada, presente o futura) por alguna otra cosa, se convierte en su característica socialmente relevante (Ibíd.). Junto a ello, si hacemos hincapié sobre el carácter social de las necesidades que las mercancías buscan

satisfacer, podemos decir que éstas cambian de acuerdo cómo la sociedad misma va mutando mediante sus procesos (Salama, 1991).

En este sentido y, respondiendo a las interrogantes planteadas al principio, es dable concebir que objetos tan triviales de la sociedad humana como el arte, son potencialmente mercancías o de entrar en un estado mercantil independientemente si ese objeto es poseedor de vida útil única y exclusivamente para venderse en un mercado y ser reproducido con ese fin; o, simplemente, es creado para satisfacer una necesidad tan espiritual como banal. Ya que lo que definiría su valor como “objeto auténtico y único” sería la motivación por la cual éste ha sido candidateado para el intercambio y la forma particular que el intercambio toma a partir de ello. De hecho, al tratarse de objetos “únicos” e “invaluables” para alguna persona, grupo o colectivo, comúnmente sucede un “conflicto de bipolaridad” entre aquellos valores, en tanto valores normados y consensuados intersubjetivamente por el conjunto de individuos al que le son propios⁴⁰; respecto de aquellos valores que nacen de su objetivación y singularización, en tanto deseo de poseer al objeto como cosa por parte de otros individuos ajenos (Kopytoff, 1986).

En vigor de todo lo que hemos desarrollado hasta ahora, urge señalar algunas contradicciones antes de cerrar el apartado. Primero, al situar el fetichismo de la mercancía como estructura simbólica de cualquier sociedad, se está otorgando una cualidad natural a un fenómeno conceptualizado de forma crítica respecto a cómo la ideología capitalista opera y constituye la vida material en ese orden social (Montalvo, 1977); por tanto, arrancado de condiciones objetivas e históricas algo que es propio del capitalismo.

Precisamente, en segundo lugar, es que al superponer “el peso de la costumbre”⁴¹ (o lo que algunos llaman utilidad marginal) sobre el proceso de producción y como algo que

⁴⁰ Lo que, en estricto rigor, respondería a un proceso cognoscitivo determinado por la experiencia histórica y organizativa del conjunto de individuos en cuestión (Thompson, 1988).

⁴¹ Si bien, Marx hizo cierto hincapié en señalar que “la fuerza de la costumbre” determinaba cierta causalidad entre relaciones sociales específicas y la manera en que éstas se expresan como mercancías, empero la tarea de dar cuenta sobre el carácter histórico del sistema capitalista lo llevó a asumir su conceptualización mediante categorías de totalidad social considerando cualquier fuente de singularidad como aspectos subsumidos o, bien, potencialmente explotables como mercancías: *“ya al estudiar las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías mercancía y dinero, hemos puesto de relieve el fenómeno de mistificación que convierte las relaciones sociales de las que son exponentes los elementos materiales de la riqueza en la producción en propiedades de estas mismas*

exclusivamente se expresa en el ámbito del intercambio, da pie para para considerar a la cultura como algo ajeno a la ideología y las instituciones que la vehiculan. Es decir, como elementos exógenos a individuos que llevan adelante la producción de sus condiciones materiales de existencia, y no como algo que reproduce sobre la base de aquello (Ibíd.).

Ahora bien, también es cierto que los autores en cuestión orientan su teoría con el fin explícito de identificar aspectos por los cuales se definen sociedades primitivas y formas de economías no capitalistas o sin Estado; contexto que, si perdemos de vista, nos llevaría a relativizar qué entendemos por “modo de producción capitalista” (Althusser, 1969) y asumir que cualquier forma de capitalismo no industrial, es por tanto una forma no capitalista de existencia y parte de una “concepción de mundo aislada” de su realidad objetiva (Ibíd.).

Una síntesis teórica

Ciertamente, bajo los cánones del desarrollo capitalista y la modernidad, priman tendencias a la homogeneización y a la relación unívoca entre las cosas y su consumo (Appardurai y Kopytoff, 1986). No obstante, al predisponerse a observar aquello desde lo que vendrían a ser categorías de totalidad social, se estarían pasando por alto una serie de aspectos culturales dinámicos presentes en la vida social. Los cuales intermedian, obstruyen o, en definitiva, determinan, la forma en que se da la conexión entre el intercambio y el valor (Ibíd.). Por lo mismo, no debemos olvidar que esos aspectos culturales se los comprende en un marco de disputas hegemónicas y relaciones de poder estructural (Gramsci, 1970; Wolf, 2001) que se edifican sobre la base de un orden geo-económico determinado por la acumulación de capital en sus procesos de expansión (Wallerstein, 1988).

El intentar realizar un seguimiento del valor subjetivo de un bien por toda la cadena, es decir, la producción, el intercambio, distribución y consumo, conlleva a desnaturalizar a la mercancía como una construcción social dada y objetiva; vislumbrando, por el contrario,

cosas (mercancías), llegando incluso a convertir en objeto (dinero) la misma relación de producción. Todas las formas de sociedad, cuales quieran que ellas sean al llegar a la producción y a la circulación de dinero, incurren en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción” (Marx, El Capital, tomo III, p. 765).

un proceso de conversión o de objetivación de aquel valor: *“el objeto de la economía política no es por lo tanto estudiar cómo pinta un artista su tela y por qué vale tanto, sino analizar las condiciones de creación de las mercancías”* (Salama, 1991, p. 17).

Pero, además, al concebir en el proceso de expansión del modo de producción capitalista, un fenómeno en el que indudablemente las determinaciones identitarias se ven involucradas, es menester reafirmar la idea propuesta por Appadurai y Kopytoff (1986). Es decir, el comprender contextos mercantiles como un proceso en que se ponen en juego intersubjetividades que pueden o no, hacer de un producto humano una mercancía capitalista que posibilite conservar o reafirmar la identidad, se desprende que, para ello, deben cumplirse ciertas condiciones que acrediten relativa cohesión social en la circulación de valores por toda la cadena mercantil y la redistribución de capital (Ibíd.).

Considerando que dicha identidad homogénea no es algo socialmente dado, sino que se estructura en base a relaciones de poder intracomunitarias (Ibíd.), pero también por presiones externas (Wolf, 1971); se pone en relieve nuestra postura crítica a ciertas “etnologías de mercados” que, pese a sus intentos por desnaturalizar la homogeneidad cultural, parten de una concepción esencialista de la cultura. Lo que inevitablemente conduce a positivar distintas relaciones heterogéneas y desiguales presentes en la articulación identitaria por medio del intercambio de mercado; peor aún, lo que ha llevado a muchos afirmar que ello es una expresión contrahegemónica ensimismada.

En términos de E. P. Thompson (1981), la cultura es un espacio en disputa por la hegemonía, donde la identidad constituye la forma en que la conciencia de clase traduce experiencias en manifestaciones culturales que se cristalizan en tradiciones, sistemas de valores, e ideas. Sin embargo, al comprender una coyuntura en que dichos elementos, pasan a constituir materia prima para la reproducción del capital, se hace insatisfactorio concebir la determinación de la identidad cultural a través de la participación en el mercado como máxima de una superación histórica. Es más, si de verdad nos interesa criticar al capitalismo, resulta sanamente coherente plantear una integración forzada de grupos subalternos al mercado.

Nuestro abordaje teórico de las dimensiones culturales conlleva su atención, en tanto campos semióticos en los que se intercambian ideas en condiciones desiguales de poder

(Wolf, 2001). De acuerdo con eso, lo que interesa no es emprender camino sobre una de las tantas búsquedas de la identidad ni, mucho menos, verificar la veracidad de la autenticidad de la mercancía cultural que se comercializa. Por contraste, se busca trazar líneas investigativas que permitan criticar la manera en que las formas de subsistencia de determinados grupos humanos se reordenan ante las exigencias que modelos de índole económico, político e ideológico ejercen sobre su desenvolvimiento cotidiano. En ese orden de cosas, la “hibridación cultural” (Canclini, 1990) como fenómeno pone en relieve contextos potenciados por nuevas tecnologías comunicacionales y mercados que, en definitiva, perpetúan la ideología del capital, teniendo a su servicio formas de reproducir concepciones de mundo inmediatas que desembocan en identidades y estatus culturales.

V. MARCO METODOLÓGICO

5.1. Perspectivas metodológicas

El Materialismo dialéctico

En base a los lineamientos teóricos y conceptuales que se desarrollaron en el capítulo anterior, nuestro objeto de estudio se erigió bajo una comprensión materialista dialéctica de la realidad histórico-social. Es decir, como una totalidad relacional y reflexiva en construcción y cambio permanente; compuesta de procesos y fenómenos interconectados entre sí (Lefebvre, 1970). En términos muy generales, el materialismo dialéctico, llama la atención sobre los fenómenos, en cuanto movimiento, procesos, flujos, fusiones y relaciones de elementos, cosas y/o estructuras por las cuales se constituyen como tal. Para ello, los siguientes principios son fundamentales para la comprensión de la naturaleza en su acercamiento hacia ésta:

a) la interacción de los fenómenos; b) el movimiento constante; c) la unidad de las contradicciones; d) la transformación de la cantidad en cualidad; e) la superación y el desarrollo en espiral (Engels, 1941; Lefebvre, 1970).

Lo que interesa destacar es que, a través de aquellos principios filosóficos y científicos, nuestro estudio circunscribe un fenómeno de mercantilización de prácticas culturales e identitarias al interior de la comunidad de Cariquima, a un proceso de producción capitalista de mercancías turísticas. Por lo tanto, en el marco de nuestro método de investigación, es necesario recalcar que se analizarán dinámicas propias de un proceso en el desarrollo de una economía-mundo (Wallerstein, 1988; 2005). Empero, bajo el rigor de cumplir los objetivos investigativos, el fenómeno en atención implica observar solo una porción de esa realidad objetiva, en tanto observación microscópica de un macroproceso; mas no una “verdad eléctica” (Lefebvre, 1969).

Conforme a lo anterior, el repertorio de dispositivos e instrumentos metodológicos que se disponen en nuestra investigación, y que expondremos a continuación, constan de una selección estratégica basada en un principio de flexibilidad coherente a la producción de conocimiento y, qué en última instancia, el materialismo dialéctico permite. Ello como forma de generar un tipo de información que no busca reafirmar la realidad sensible de los

sujetos en cuestión (Ibíd.). Sino a partir de las contradicciones y posibilidades en ésta, describir sus procesos de cambios según los horizontes de acción que atraviesan por la experiencia histórica y organizativa de individuos que comprometen repertorios de prácticas culturales como conocimiento que emana de condiciones históricas concretas.

5.2. Estrategia metodológica

Enfoque de la investigación

La problematización y los objetivos propuestos en este trabajo requirieron abordar la dimensión cultural y social de un proceso económico determinado por el contexto turístico en que las familias cariquimeñas se desenvuelven. Por ello, la presente investigación se adhirió a un paradigma cualitativo del saber y quehacer metodológico orientándose por una perspectiva del materialismo dialéctico⁴².

Esto quiere decir, que se optó por producir datos, detallando e interpretando lo que la gente dice y hace en su interacción cotidiana⁴³, profundizando sobre aspectos implícitos de su vida material y que dan cuenta de un fenómeno global e histórico, actualmente en desarrollo. Por ende, el enfoque cualitativo de nuestra investigación se sustentó en la noción de experiencia tratada en el marco teórico, a partir de la teoría de E.P. Thompson (1981). Así también, la de proceso de mercantilización propuesto en el modelo de observación de Kopytoff y Appardurai (1986).

Todo ello, en cuanto proceso de producción de valores que se sitúa en la vinculación que el grupo de individuos en estudio ejerce sobre sus prácticas identitarias en

⁴² El materialismo dialéctico al ser un posicionamiento gnoseológico científico-filosófico, no necesariamente está sujeto a estudiar la realidad mediante información cualitativa, pues la cualidad es el resultado de una sumatoria de elementos; en este sentido “datos” (hechos, relaciones, procesos o cosas). Por lo tanto, para fines de nuestro estudio, lo cualitativo fue entendido como un enfoque que se orienta estratégicamente a producir información bajo un determinado tipo de conocimiento: “*La noción de lo cualitativo se presenta en la investigación social asociada a la búsqueda de las dimensiones simbólicas (de los significados sociales) y motivacionales de los sujetos investigados. Se trata de dimensiones constitutivas de la realidad social que, si bien, no la agotan, informan de aspectos específicos que requieren de un abordaje coherente con este tipo de realidad, ya que el objeto de estudio está aquí pre-estructurado simbólicamente.*” (Canales et al, 2006, p, 238).

⁴³ “*Comprender cómo actúan los actores, cómo perciben, cómo explican las situaciones y las relaciones emergentes a partir del estudio de uno o varios casos concretos, los beneficios percibidos y los obstáculos enfrentados, (...) permitirá sistematizar la situación, experiencia o fenómeno logrando una descripción detallada del mismo.*” (Reyes y Hernández, 2008, pp.79).

determinados momentos, a partir de instituciones que intervienen el comportamiento económico tales como políticas de desarrollo o poderes supralocales como el mercado etnoturístico: *“lo que convierte a una biografía en una biografía cultural no es el tema, sino cómo y desde qué perspectiva se aborda el tópico en cuestión. Una biografía económica culturalmente configurada concibe el objeto como una entidad culturalmente construida, cargada de significados culturalmente especificados, y clasificada y reclasificada de acuerdo con categorías culturalmente constituidas. Con base en este punto de vista, me gustaría proponer una estructura de análisis de las mercancías o, en términos procesales, de la mercantilización.”* (Kopytoff, 1986, p.94).

En este sentido, la dicotomía Emic (mirada interna) y Etic (mirada externa), propia de los estudios cualitativos de la cultura, más que ser negada o superada, se ve ampliada. En principio, porque el propósito de este estudio no busca asistir la producción de diferencias simbólicas que bien podrían expresarse en la reproducción de imaginarios con los que habitantes de la localidad de Cariquima se representan entre ellos y a sus mundos a través de la mercancía turística. Por lo tanto, cuando nos orientamos a dar cuenta sobre una serie de percepciones, significaciones, discursos, estrategias y motivaciones; lo que se quiere comprender, es un proceso de conocimiento manifiesto, que una forma de vida local produce a partir de condiciones estructurales dimensionadas por el turismo en este caso.

Diseño de la investigación

En función de lo anterior, podemos señalar que los alcances de esta investigación fueron de tipo descriptivo. Por lo cual, el saber y quehacer metodológico que enmarca este diseño se asume como parte de un estudio de caso ⁴⁴. El cual, se sitúa en el acontecer que la mercantilización cultural, a través del turismo, repercute como parte de un proceso capitalista en un conjunto de prácticas organizativas y ancestrales de los habitantes de la localidad rural altoandina llamada Cariquima; orientándose a detallar la confluencia de experiencias que surgen a partir de la posición estructural que los sujetos ocupan en el proceso.

⁴⁴ El “estudio de caso Instrumental con criterio de generalidad” es aquel que pretende investigar desde la particularidad y la complejidad de un caso singular para llegar a comprender su actividad en circunstancias importantes (Stake,1999).

Técnicas de la investigación

Las técnicas de investigación empleadas fueron aplicadas en un marco de trabajo etnográfico y constaron principalmente de observación participante y entrevistas semiestructuradas. La primera, se estableció como el sistema de registro de datos propio de la etnografía, la cual se basa en la experiencia directa sistematizando por medio de “*una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan*” (Geertz, 2003, p. 22); la cotidianidad local o del “día a día” en que la tradición se “significa” y el turismo se desarrolla como actividad económica.

El instrumento de recolección de datos correspondiente a esta técnica, mayoritariamente fueron notas de campo elaboradas como parte de un diario de viaje⁴⁵. En ellas, se apuntaron de manera consciente y sistemática todas las circunstancias posibles (Batzán, 1995); desde conversaciones que derivaron de la espontaneidad, a la descripción en detalle de la realización de una celebración ceremonial a la que se asistió. Perfilándose así, como técnica por excelencia de recogida de datos primarios.

Por otra parte, las entrevistas semiestructuradas fueron fundamentales para nuestra investigación, ya que, como recurso de apoyo a la observación, posibilitaron precisamente comprender entramados intersubjetivos respecto a la producción de valores sobre la elaboración de mercancías culturales. Las entrevistas etnográficas permiten que dos personas entren de forma estructurada a las temáticas investigadas (Ibíd.). Pero, además de ello, fue un recurso para entablar un *rapport*, basado en el intercambio de experiencias y proceso mutuo de aprendizaje.

Las entrevistas fueron dotadas de estructuración por medio de una guía de contenidos constituida por módulos temáticos coherentes con el marco teórico: economía turística; prácticas tradicionales; comunidad. Cuyas preguntas de base⁴⁶, se aplicaron en una dinámica de adaptación según cómo evolucionaba el relato de los entrevistados. Conforme a ello, el instrumento de registro empleado fue una grabadora de voz estándar, usada exclusivamente en apoyo de la técnica.

⁴⁵ “*El primer método de trabajo consiste en iniciar un diario de viaje en el que cada noche se apunta el trabajo realizado durante el día (...) constituye un repertorio de datos fácil de consultar.*” (Mauss, 1967, p. 22).

⁴⁶ Ver Anexos.

Ahora bien, en el trabajo en terreno la modalidad de acceso fue adoptar circunstancialmente el rol como turista. Primeramente, esto permitió corroborar de manera in situ cómo un evento festivo-costumbrista de la zona, se organizaba en función de la planificación turística de la que forma parte; y junto a ello, las distintas dinámicas y expresiones performativas de los discursos referentes a las prácticas tradicionales.

Sin embargo, para el propósito de esta investigación no bastó solo con observar la puesta en escena del conjunto de actividades en dicho contexto festivo. Fue gracias a los relatos testimoniales obtenidos por medio de las entrevistas semiestructuradas, que se logró profundizar e interiorizar con las diversas experiencias y valoraciones de los individuos respecto al rol de sus prácticas; y cómo éstas han cambiado a través de la redimensión ocasionada en el marco de la actividad turística: *“debemos subrayar en primer término que el testimonio es la suma de las declaraciones del testigo. Comprende, pues, no solamente la referencia, o las tradiciones narradas, sino también todas las añadiduras personales del testigo.”* (Vansina, 1968, p. 36). Para lo cual, se aplicó una modalidad “bola de nieve”⁴⁷ o en cadena, en la que fueron apareciendo potenciales informantes, quienes, posteriormente, fueron identificando a otros potenciales informantes interiorizados con el tema de investigación.

5.3. Muestra

Universo y selección de la muestra

Para nuestra investigación, el universo de muestra corresponde al conjunto de personas presentes en la realización de la fiesta patronal de San Juan Bautista durante Noviembre del año 2018 en la localidad de Cariquima. Ahora bien, bajo el interés exclusivo de que la información obtenida se acotara a describir el fenómeno en estudio, de aquel universo, se realizó un muestreo dirigido no probabilístico. Esto quiere decir, que el tamaño y tipo de la

⁴⁷ *“Consiste en pedir a los informantes que recomienden a posibles participantes. También se denomina muestreo nominado, en bola de nieve o muestreo en cadena. Es más práctico y eficiente (...) en cuanto al coste, además, gracias a la presentación que hace el sujeto ya incluido en el proyecto, resulta más fácil establecer una relación de confianza con los nuevos participantes, también permite acceder a personas difíciles de identificar. Por último, el investigador tiene menos problemas para especificar las características que desea de los nuevos participantes.”* (Salamanca Castro; Martín Crespo, 2007, p, 3)

muestra se ajustó a la espontaneidad en que fueron apareciendo los datos y a la redundancia de sus contenidos (Otzen y Manterola, 2017).

De ese modo, la selección de la muestra con la que se trabajó, consta solamente de casos representativos del contexto turístico-festivo localizado en la población cariquimeña. Hecho por el cual, fue imprescindible someter a discusión la operacionalización analítica de los datos, permitiéndonos lograr algunas estimaciones acerca del proceso, sus cambios y proyecciones.

Conforme a lo anterior, nuestra muestra correspondiente a 8 entrevistas se clasifica de la siguiente manera:

1.-Sujetos que se vinculan a alguna práctica tradicional de la comunidad	Entrevistado n°1 Antiguo practicante de la música tradicional Sikuri	Entrevistado n°2 Profesor de música de la escuela de Cariquima y Colchane	Entrevistado n°3 Autoridad tradicional bajo el contexto festivo
2.- Sujetos que actualmente son practicantes de alguna tradición musical local	Entrevistado n°4 Integrante de la banda de sikuris de Villablanca	Entrevistado n°5 Joven integrante de la banda Sikuri-Lakita de Chijo	
3.- Sujetos que forman parte del circuito local de la economía turística como propietarios emprendedores u operadores	Entrevistado n°6 Antiguo propietario en la localidad, dueño de puesto comercial, restaurante y hostería (en proceso de habilitarse).	Entrevistado n°7 Propietaria en la localidad, dueña del recinto exclusivo para la actividad turística en la zona.	
4.- Sujetos	Entrevistado n°8.		

<p>presentes en el evento en calidad de turistas o consumidores</p>	<p>Turista noruega presente en la festividad.</p>		
--	---	--	--

5.4. Plan de análisis

De acuerdo con los objetivos propuestos en esta investigación, nuestro estudio se orientó en dilucidar de qué manera el fenómeno se manifiesta en la particularidad de Cariquima. Por lo tanto, se consideró una variable cualitativa que surgió de la problematización y que grafica la realidad observada; la posición estructural que los sujetos ocupan en el circuito turístico. Es decir, familias o individuos que se benefician directamente del turismo, respecto de quienes no; y los distintos valores o significados que los individuos otorgan a sus costumbres, de los cuales construyen discursos a partir de su posición estructural en el proceso.

De manera que, a partir de la información obtenida a través de nuestras técnicas cualitativas, el proceso analítico fue direccionado a dar cuenta sobre el impacto que el mercado turístico ha generado en el ámbito de las prácticas tradicionales de Cariquima, según el proceso de mercantilización cultural allí efectuado.

Estrategia de análisis

- ➔ Análisis de contenido: las entrevistas y notas de campo fueron revisadas y transcritas, para luego seleccionar datos etnográficos relevantes en la tarea de dar cuenta del fenómeno. Para esto, la información fue codificándose y organizándose a partir de “indicios” (Canales, 2006) que describen el fenómeno: discursos y percepciones de los actores, expresados en los testimonios; prácticas organizativas; relaciones y comportamientos sociales observados; contexto en que se manifiesta el fenómeno; y la estructura social en la cual se sostiene el fenómeno.⁴⁸

⁴⁸ El análisis de contenido aquí propuesto es una forma de análisis cualitativo, orientado a que de un modo inductivo se pueda generar una teorización respecto del fenómeno social en cuestión; procediendo a generar la validez de los datos empíricos obtenidos en la investigación, levantando un nivel mayor de abstracción en las categorías planteadas con un mayor grado de significaciones (Mucchielli, 2001).

➔ Categorías emergentes: en función del procesamiento anterior, se fueron instalando una serie de categorías que sirvieron como soporte para la operacionalización de los datos en la discusión de los resultados que sustentó nuestra investigación. Éstas, fueron levantándose de manera coherente en pertinencia con contenidos tratados en el marco teórico.⁴⁹

VI. PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS

6.1. Análisis

La unidad doméstica en el circuito turístico de Cariquima

Para contextualizar la inmersión de las familias cariquimeñas a la actividad turística de la localidad, se identificaron dos casos en los que se grafican las dos principales formas de organización del trabajo a partir de asignación de roles, motivaciones y estatus socioeconómico, diferentes.

En un primer caso, hallamos una unidad doméstica de amplia extensión parental, cuyos miembros adscriben a la etnia aymara, y son los dueños del restaurante y almacén que funcionan todo el año en la localidad. Quienes dirigen esta familia, son antiguos propietarios en Cariquima, pero además de ello, manejan terrenos en otros poblados aledaños de la zona: *“con mi esposa y mis hijas vivimos en Iquique; yo manejo una flota de camiones para la construcción, con esa plata puedo vivir tranquilo allá en Iquique, mientras que los negocios acá los atienden familiares de mi esposa”* (Entrevistado n°6).

Durante una entrevista con el jefe de esta familia, me fue explicado que tal condición se atribuye a la herencia directa de propiedades por parte de él y su esposa. Pero, además, su capital adquisitivo generado por actividades realizadas en la ciudad de Iquique le permitió comprar terrenos en poblados aledaños a Cariquima. Enfatizando que este hecho era algo habitual, pero no era muy bien mirado por la comunidad (Nota de Campo, 2018).

⁴⁹ Ver Anexos: Matriz lógica.

Así, de las ganancias que los camiones les aportan, la cabeza de esta familia destina un porcentaje a la inversión de sus negocios en las localidades de la zona. Estos últimos, administrados y abastecidos por parientes que, en calidad de arrendatarios, residen permanentemente en la zona. Es preciso mencionar que, aunque dicha familia se encontraba en proceso de habilitar un hostel, su involucramiento principal con la actividad turística de la zona es mantenida de forma exclusiva a través del servicio gastronómico ofertado en el restaurante dirigido por la madre de la familia.

Esta mujer junto a su esposo, se proyectan a futuro el volver a residir definitivamente en sus tierras: *“así es Cariquima, así somos los aymara, abiertos con la gente, generosos, pero cuando nos buscan nos encuentran. Uno que es nacido y criado en esta zona siempre quiere volver a su tierra para vivir tranquilo”* (Entrevistado n°6).

Por otra parte, es posible señalar que las labores domésticas, si bien, son realizadas por quienes integran esta unidad extensiva, en contextos de demanda turística o de reuniones interfamiliares, se ven posibilitados de contratar a tiempo parcial mano de obra externa a la comunidad. A estos últimos, principalmente se les subcontrata para labores como cocineros, aseo o para labores prediales de cuidado y pastoreo de animales.

Dependiendo de la duración del trabajo, se les otorga vivienda en la parcela, si no que se les facilita una de las casas “satélite” en el caserío de Cariquima. Podríamos agregar que, dichos individuos, corresponden a un sector ampliamente precarizado del ámbito rural cariquimeño, hecho que se condice con la ocurrencia de acudir a actividades ilícitas para generar algún ingreso extra: *“uno de ellos, apodado el Quechua por sólo hablar esa lengua y prácticamente nada de español, mediante balbuceos de su absoluta ebriedad me dio a entender que no era de la zona y que mientras pastorea animales por la frontera acostumbraba a espantar pumas con petardos, insinuándome, además, que era burrero y que movía {blanca}”* (Nota de campo, 2018).

Volviendo con la unidad doméstica en descripción, se desprende, por último, que su condición socio-económica posibilita a los integrantes de esta familia destinar parte de su tiempo a la producción sociocultural del espacio comunitario. Participando activamente de las ceremonias festivas como músicos tradicionales y representantes de la unidad local (Nota de campo, 2018).

En un segundo caso, hallamos un núcleo familiar pequeño de aproximadamente 4 personas permanentemente residentes en la localidad. Cuya organización del trabajo doméstico, se da en función de la actividad turística en el hostel del que son dueños. Esta familia al ser propietaria de cabezas de ganado y de un terreno en Cariquima, realiza actividades ganaderas de ovinos y de crianza de camélidos, así como también de trabajo hortícola.

De dicha producción, su base se orienta en abastecer gran parte de los servicios que se ofrecen en su emprendimiento y, en reducida porción, el autoconsumo. De igual manera, estas actividades les permiten realizar un mercadeo de muy menor escala cuyos ingresos se usan para la compra al por mayor de suministros de la hostería, así como para satisfacer necesidades propias.

Por otro lado, la esposa, quien lleva las labores de contabilidad del emprendimiento familiar, al ser propietaria de llamas (animales cuyo uso principal es producir lana), junto a sus hijas pequeñas, dedican parte de su tiempo a la manufactura de artesanías. Las cuales, a diferencia de los souvenirs o “recuerdos” que también se comercian en su establecimiento (piezas compradas a bajo costo en los mercados de Bolivia o Iquique de los cuales fue posible resaltar que eran comercializados no solo en los hostales sino que también en bazares y puestos ambulantes de la zona), poseen un valor agregado dada la autenticidad de su fabricación exclusiva en el lugar, y de las cuales se pudo constatar principalmente que se trataban de trabajos textiles hechos en “telar de estaca”. Tales son tejidos tradicionales como chalecos, ponchos y gorros, los cuales son comercializados presencialmente en su negocio o, por encargo, fuera de éste (Nota de campo, 2018).

Actividad turística de Cariquima

La presencia cada vez más “habitual” de turistas por la zona, según afirman los locatarios que emprenden en el rubro, ha sido un fenómeno que, con cierta gradualidad, ha ido formando parte de su vivir cotidiano: *“de hace rato que vienen apareciendo turistas, aunque para el verano es cuando más llegan (...) los que más son, gringos que vienen a hacer trekking”* (Entrevistada n°7).

Relatan los dueños de uno de los hostales de Cariquima, los servicios de hospedaje se venían ofertando como actividad de ingresos complementarios, previo a su inserción al

mercado turístico como tal. Pero, principalmente, estos servicios se dirigían a trabajadores temporeros en proyectos de urbanización y faenas mineras instaladas en los poblados aledaños; junto a ello, se brindaba alojamiento y comida a uno que otro viajero que cruzaba el paso fronterizo con Bolivia (Nota de campo, 2018).

Viéndose facultados para realizar licitaciones y préstamos con el Banco del Estado, concuerdan estos individuos, que fue recién entre el año 2015 y 2018 que lograron habilitar su recinto a una especialización del rubro turístico. Contando con distintos medios de pago para los servicios que se ofertan y, junto a ello, con una infraestructura óptima para ejercer el negocio:

“la fachada externa del hostel hecha de adoquines y piedra lisa, emula la estética andina-colonial del recinto ubicado en la entrada de Cariquima; una apacible posada que por dentro cuenta con un amplio espacio en el que un living comedor ubicado junto a la cocina, adornado con temáticas étnicas, dan la bienvenida a los viajeros. Seguido a esto, un largo pasillo que conecta con aproximadamente 9 piezas cada una con baño, es interceptado por una pequeña sala de ventas donde souvenirs y tejidos son exhibidos en vitrinas. Este último, también es el centro de operaciones del local donde doña Fresia y su marido realizan labores de administración” (Nota de campo, 2018).

Esta familia, describe un arduo proceso de participación y obtención de fondos durante años previos; a través de la concreción de proyectos y asesoramientos con los cuales lograron posicionar su emprendimiento en el reconocimiento institucional de la zona. Situándose, por hoy, como la principal hostelería de Cariquima que, a través de una gestión asociativa con una agencia turística y junto a otros emprendimientos de la misma índole situados en núcleos poblacionales aledaños, conforman una red de establecimientos que operan bajo el mismo nombre y que abarcan gran parte del circuito turístico de la comuna de Colchane (Nota de campo, 2018).

De la actividad turística que se lleva a cabo en Cariquima, las maniobras que ejercen los operadores turísticos, han sido un factor primordial para rentabilizar el negocio “reciente”. Pues, aun cuando se halla elaborada una planificación para los servicios que se ofertan, la demanda es inestable. Ya que, afirman los locatarios involucrados, son pocos los

turistas que informados por su propio interés acuden al lugar como destino de viaje; situación que van a caracterizar por una condición de “*lugar de paso*”, dada la ubicación geográfica de difícil acceso de la localidad (Entrevistada n°7).

Ello, va a implicar que el mayor flujo de gente que transita la localidad en calidad de consumidores de experiencia y viaje, se dé gracias a la gestión que realizan estos operadores, encargados, fundamentalmente, de atraer a potenciales clientes. Esto es, haciendo coincidir el paso por la localidad con trayectos de personas cuyos destinos principales por lo general son San Pedro de Atacama o Bolivia; el itinerario de aquel oficio tiene como punto de partida la ciudad de Iquique, y abarcan una parte significativa del territorio altoandino que circunda la comuna de Colchane.

En el caso del hostel Cariquimeño, la asignación de esta labor está contemplada como parte de los quehaceres que integrantes de la unidad doméstica han asumido en el rubro; sin embargo, a modo general, es llevada a cabo de dos maneras en el ámbito local. Una de ellas, la podemos considerar como informal, pues corresponde a la iniciativa por cuenta propia de sujetos externos a la comunidad local, quiénes, parcialmente, llevan gente al pueblo y elaboran recorridos improvisados.

Generalmente, estos individuos prestan servicio informal de transporte, principalmente a habitantes de la zona. Aunque ante el cierto nivel de conocimiento que dicha actividad ejercida por los lares altiplánicos les otorga con el paso del tiempo, actualmente se han visto capacitados para llevar turistas a conocer ciertas festividades o ritualidades. No obstante, su adhesión a aquel circuito como agentes turísticos, varía según acuerdos preestablecidos con algunos de los dos hostales del lugar y según las tarifas que fijan con personas que requieren del servicio.

Durante mi estadía en los días previos a la fiesta patronal, tuve la oportunidad de conversar con una de estas personas en Cariquima. Quien me explicó que hace varios años ya que se dedica a trasladar gente al pueblo y la ciudad, por lo que conocía las rutas de viaje, asimismo, también ya era considerado por los habitantes de la zona. Como tal, su agenda de servicios se mantiene como actividad alternativa de ingresos, pero que ante la notable demanda turística comenzó a realizar con mayor regularidad tours por la zona,

cuyos trayectos dependían netamente de cuánto estaban dispuestos a pagar los viajeros (Nota de campo, 2018).

Por otra parte, hallamos la labor de gestores turísticos que consideramos bajo el término de actividad formal, pues, sus trabajos, son realizados a nombre de una de las principales agencias de viaje que opera en el territorio y por lo demás son integrantes del núcleo doméstico dedicado al emprendimiento de hostelería ya mencionado. Éstos son, los hijos de los dueños del establecimiento, sujetos que estudiaron carreras universitarias relacionadas con el negocio familiar y que actualmente cuentan con una oficina en Iquique para realizar sus labores de captación de turistas.

Los paquetes de servicios que ofertan (priorizando la atención en el local cariquimeño), explícitamente adscriben a un itinerario enfocado al mercado del eco-turismo o turismo aventura. Es decir, que se orientan a un nicho de consumo que se basa netamente en el valor paisajístico o de atributos naturales, los que incluyen viajes por el día o estadías prolongadas; degustación del menú culinario local; actividades recreativas para el disfrute y fotografía postal del paisaje altiplánico; y así como recorridos por lugares emblemáticos que consideran el parque nacional del Volcán Isluga, las termas de Enquelga y las antiguas iglesias de valor histórico-arquitectónico.

Dichas actividades no son ajenas a la construcción de retóricas del viaje que le otorgan eficacia al valor agregado de las experiencias que se ofertan. Lo cual adquiere peso cuando en la base de aquellas gestiones se ha logrado ir tejiendo un catálogo que ha buscado ampliar el espectro del incipiente mercado turístico cariquimeño, hacia la producción social y cultural del patrimonio inmaterial de la zona, bajo instancias en las que se dan a conocer a los habitantes del lugar y difusiones artísticas que siguen la idea de expresiones culturales únicas del pasado indígena.

Sin dejar de llevar impresas formas un tanto esencialistas de concebir las prácticas humanas, el relato turístico que prima en la localidad apunta a dar cuenta sobre el valor del entorno natural y el sentido de pertenencia a la zona a partir de mitos que refuerzan la autenticidad:

Uno de ellos, es sobre los cerros del lugar, los que por su antigüedad eran denominados “tatas”. En aquel relato se habla sobre la fundación de Cariquima, a partir de

dos cerros que se enamoraron y se casaron a pesar de la envidia que este vínculo generó en las colinas y lomas aledañas; consideradas todas ellas, parte de una misma familia (Nota de campo, 2018).

Otro relato de esta misma índole refiere a la representación icónica de prácticas ancestrales musicales que conforman parte esencial de la vida cariquimeña; así, se expone la historia de una caravana de músicos que, al subir una de las colinas cercanas, quedó petrificada y/o congelada adoptando la forma de una hilera de cerros (Nota de Campo, 2018).

Por otra parte, respecto al catálogo cultural me fueron mencionados una serie de eventos que constan de un cronograma-calendarizado, donde distintas celebraciones que se realizan durante el año cristalizan costumbres y tradiciones de la región, exhibiendo ritos, conmemoraciones y apologías a formas de vinculaciones con la tierra, el trabajo agrícola, el orden socio-político y religioso de la comunidad:

- Las fiestas patronales
- “Flores de llamas” en la época de verano (ritos en que son marcadas las cabezas de ganado como símbolo de propiedad y de retribución a la tierra)
- “Homenajes a los Mallkus” a fines del verano (ritos en que se ofrenda a los espíritus o deidades que personifican a los cerros);
- Celebración de “la Chakana andina” o “cruces de Mayo” para recibir el tiempo de cosechas en ese mes (evento astronómico en que aparecen constelaciones con la forma de la cruz andina)
- “El Machaq Mara” que se realiza en Junio (se le conoce como “Año nuevo Aymara” celebrado en el solsticio de invierno); y así una serie de eventos ceremoniales y festivos.

La fiesta Patronal De San Juan Bautista de Cariquima: organización del festival costumbrista

La fiesta patronal de San Juan Bautista de Cariquima, es una celebración propia del calendario andino que, en la actualidad, se lleva a cabo el último fin de semana del mes de

Noviembre. Concuerdan varios locatarios que este evento de origen católico-sincrético era realizado durante junio, cercano a la fecha del año nuevo andino. Pero debido a las dificultades que las “heladas” y nevazones” invernales implicaban para realizar las procesiones por el cerro y callejuelas del poblado, se decidió cambiarla a un nuevo mes; asegurando una amplia asistencia de feligreses, el cura y, por supuesto, la visita de turistas (Nota de Campo, 2018).

Sin duda alguna, por hoy, esta fiesta patronal cuenta con una ambientación que responde a un diseño que se ajusta a pautas turísticas de exhibición y a la industria del entretenimiento chileno al más puro estilo de la vida rural. Disponiéndose de soporte técnico y equipamiento escenográfico para levantar dos escenarios con instrumentos y amplificación de alta potencia que llegan a resonar en todo Cariquima, se instala una amplia carpa cuya capacidad perfectamente alcanza más de 300 personas.

En dicho espacio, se presenta el principal atractivo que da la distinción a uno de los festivales costumbristas que se ha hecho de los más reconocidos en el territorio altoandino de Tarapacá y de mayor convocatoria; donde la exposición de repertorios folklóricos de danzas y músicas tradicionales, se dan en función de una amplia jornada orientada al esparcimiento y entretenimiento propiciado por la presencia de bandas tropicales que animan la fiesta durante toda la noche al más estilo de la vida rural.

Para la realización de esta celebración andina, las autoridades locales designan a un alférez, figura representativa presente durante todas las ceremonias y rituales “significativos” que se realizan dentro del tiempo festivo, como por ejemplo el inicio y término al evento ritual, misas y procesiones. La proclamación de este cargo se basa en el grado de influencia que los candidatos poseen sobre la comunidad, ya sea por estatus económico; activa participación en la toma de decisiones políticas de la comunidad. Siendo una de las principales responsabilidades a cumplir bajo dicho rol, la operatividad de distintos gastos y gestiones, encabezando la recaudación de fondos, mediante un sistema de “ofrendas y/o tributos”.

De la promoción vista en informativos repartidos en la casa del municipio, dicho sistema, resalta como costumbre del lugar que aboca a la organización de la celebración

como un acto de intercambio recíproco. Pues se expresa en los volantes una particular forma de recaudar fondos que tradicionalmente, simboliza devoción y/o simpatía con el Alférez (autoridad elegida para patrocinar la fiesta) mediante obsequios a cambio de aceptación y renombre en la ceremonia, siempre sujetas a la opulencia del regalo (Nota de campo, 2018).

Resulta importante señalar que, en el marco de la planificación del evento, dicha práctica se halla instituida como un recurso para solventar la gratuidad del evento, cubriendo costos como el abastecimiento de alimentos y bebestibles para el consumo público, pero también, el pago a los músicos tradicionales (Nota de campo, 2018). Aunque en vista de los antecedentes, es posible que este recurso supone una “fachada” respecto al financiamiento real del espectáculo, puesto que según datos institucionales como INDAP y CONADI, agentes privados inyectan dineros orientados a la “revitalización” de la economía local mediante proyectos dirigidos a la revalorización del patrimonio.

Ahora bien, como fue mencionado, los artistas musicales son una figura relevante en el encuentro festivo. La fiesta patronal, cuenta con la presencia de bandas tropicales y bandas de música “tradicionales”. Las primeras, contratadas como el principal atractivo del evento, son provenientes de Perú y Bolivia y los lugareños les denominan “electrónicas”, dado su uso de amplificación en el uso exclusivo de los escenarios dispuestos para el evento. Estas bandas de cumbia y ranchera nortinas⁵⁰ tocan canciones propias y “covers” de reconocidas agrupaciones por los habitantes de la zona.

Ahora bien, con respecto a las músicas tradicionales, se identificaron dos expresiones musicales de gran protagonismo en la fiesta patronal, los Sikuri y los Lakitas. Empero a ello, fue posible constatar a través de los volantes que contenían la programación del evento, se consideraban en el cronograma sólo a bandas de cumbia y bandas-tropas de Sikuri (una de Chijo y otra de Villablanca); de modo que, podemos inferir, solo la primera de dichas expresiones musicales tradicionales es considerada formalmente parte del espectáculo. Resulta imperante precisar que cuando hablamos de participación formal, nos

⁵⁰ Específicamente el género musical que se llama “Chicha”: una combinación entre huayno, cumbia rural y cumbia andina.

referimos a que hay un contrato de por medio. Aquello se pudo corroborar a través de algunos testimonios que revisaremos más adelante.

En contraste con el acto voluntario entre integrantes de esas agrupaciones y de asistentes de la fiesta, en el cual constituían pequeños grupos para tocar música y compartir entre ellos; en el encuentro “oficial” las agrupaciones de músicos Sikuri se constituyen por aproximadamente 15 y 20 personas cada una. A las cuales se le denominan tropas y se organizan según la localidad de procedencia. La mayoría de sus integrantes llevan vestimentas distintivas como chaquetas con insignias y sombreros adornados de plumas de flamenco que los hacen resaltar.

Acompañando misas y procesiones por las calles del poblado e interviniendo después de cada pronunciamiento del cura, la música que tocan los Sikuri se basa en dos y tres notas que se repiten constantemente mediante un pequeño instrumento de viento llamado Siku, ejecutado alternadamente entre dos o más sujetos⁵¹, a partir de ritmos sincopados por métricas irregulares marcadas por instrumentos de percusión de carácter étnico.

Por su parte, la expresión musical Lakita pese a no formar parte de la programación oficial de esta jornada, su participación bien recibida no deja de ser preponderante. Pues animan el carnaval en la plaza central del pueblo, tocando conocidas melodías de música tropical reinterpretadas con instrumentos artesanales. Los integrantes de las bandas de “Lakas”, son principalmente jóvenes de entre 13 y 20 años, provenientes de poblados del territorio y de la ciudad de Iquique, quienes intervienen alternando su participación con las bandas de Sikuri que, una vez concluidas las procesiones se hallan reunidos en la plaza central de aquel sitio.

Aun cuando el desarrollo de la fiesta se lleva a cabo en una temporada que no demanda una alta presencia de turistas (según señalan quienes se vinculan a la actividad del turismo), ello no implica mayor obstáculo para operadores turísticos que, ligados a una de las agencias de viaje que agenda los servicios de uno de los hostales de Cariquima, lleven a

⁵¹ Esta estructura de ejecución es denominada por la musicología clásica como “*hoquetus*”, una técnica rítmica consistente en intercalar notas de distintas voces formando una melodía resultante; en Cariquima esta técnica es denominada como “como pregunta y respuesta” o “ejecución pareada”.

cabo sus respectivas labores. Justamente, en el transcurso de las jornadas festivaleras, se identificó a un grupo de turistas captados por los conductores del viaje, constituido por tres mujeres noruegas y dos chilenos.

La estadía en el lugar por parte de estos excursionistas conformaba una ruta improvisada que tenía por destino San Pedro de Atacama, al que le fueron incluidos su paso por la festividad de Cariquima y, asimismo, las mencionadas actividades de trekking por el entorno natural del lugar propias del itinerario que comprende el servicio que en la localidad se oferta.

Al cruzar palabras con estos individuos fue posible constatar su admiración por las actividades y fotografías realizadas junto al guía-operador durante su visita por la fiesta:

“Junto a los dueños del hostel, éstos se encontraban realizando un asado en el recinto y compartiendo sus experiencias del festival sobre los atributos culturales y las autenticidades locales que les fueron reveladas; de aquellas describieron: la invitación a participar del “círculo danzante” que se arma en la plaza central al son de músicos Lakitas; la degustación en el intercambio de hojas de coca, bebidas y tragos hechos en base a té, agua ardiente y canela que antes de ingerir se comparten con la tierra⁵²; y el atestiguamiento de la tradicional puesta en escena de los Sikuri, cuyas ejecuciones, coreografías y ornamentas representan al vuelo de las aves andinas “parinas y suris”⁵³ que simbolizan vínculos con la naturaleza; todos ellos elementos que caracterizan al pueblo Aymara y la cosmovisión andina” (Entrevistado n°8).

Entre el jolgorio y la intimidad

En el contexto celebrativo, se reúnen parientes, amigos y conocidos de la zona. Otros viajan desde la ciudad de Iquique, o bien cruzan la frontera por Cochabamba (Bolivia) para

⁵² Dicho acto es conocido por los lugareños como Challa y Pawa, en el que los sujetos intercambian entre ellos y ofrendan a la tierra.

⁵³ La parina o pariwana, corresponde al flamenco andino, cuyas plumas son de tonalidades rosadas y rojizas. Por su parte, el Suri corresponde al ñandú de Darwin también conocido como ñandú petizo y cuyas plumas son de color grisáceo. Ambas aves habitan desde el límite norte entre Perú, Bolivia y Chile. Actualmente se encuentra en peligro de extinción (información obtenida de www.avesdechile.cl).

el encuentro. Pero además de ellos, el festejo siempre acompañado de cervezas, baile y músicas, resultan motivación suficiente para que, funcionarios públicos, trabajadores de construcción que se hallan laburando en el lugar y uno que otro militar de servicio en el cuartel ubicado a las cercanías del poblado cariquimeño también se impregnen del ambiente que contrasta con la rutina.

Por otra parte, locatarios que, aprovechando la presencia del cura (que las ceremonias propias del origen sincrético-católico de este evento demandan) realizan bautizos y matrimonios; ello, un motivo suficiente para festejar en su propiedad con los pares. Tal es el caso de la familia Aymara que emprendía en el negocio gastronómico y la abarrotería local. Cuyo padre de familia, participó como músico tradicional en una de las jornadas del evento, pero, que, dadas las circunstancias mencionadas, realizó fiesta propia en su hogar; disponiendo del restaurante como centro del jolgorio, con grandes parlantes, comida y bebestibles a disposición de sus invitados se realizó una celebración que continuó días después del evento patronal (Nota de Campo, 2018).

Sin embargo, no todo es jolgorio. Pese a una fiesta actualmente dimensionada para el goce de todo público, a las sombras de la liturgia el encuentro y reencuentro entre los pares proclaman resabios de una estructura agraria vinculada al mundo-andino al margen de la exhibición turística mediante eventualidades en que ciertas prácticas, dinámicas y experiencias verbalizadas pasan a constituir un aura de intimidad respecto al transcurso general de la celebración. Las cuales marcan una dinámica a contracorriente de la atmósfera puramente lúdica, otorgándole un carácter de intimidad como valoración subjetiva del evento.

Donde escabrosas narraciones que apelan a formas narrativas de una memoria oral que afloran para aleccionar sobre pautas de comportamiento como la de “los condenados”: *“personas que alguna vez quebrantaron severamente las normas de convivencia de la comunidad, hecho por el cual, después de su muerte, se hallarían condenadas a merodear en pena sin encontrar jamás el descanso eterno, atormentando a los habitantes. Ello, a tal punto, que, para sanear este mal, debían realizarse ritos de desentierro de cadáveres y mutilación de los mismos”* (Entrevistado n°3).

Pero también, en estas instancias se aseveran posicionamientos políticos respecto a incertidumbres sobre los devenires de la comunidad, los que se vislumbran ante presiones externas e internas que, para la unidad local no pasan desapercibidos. Durante la espera de los músicos Sikuri en la casa del Alférez, para luego proceder a subir el cerro donde se realiza el rito de inicio al tiempo festivo, tuve la oportunidad de mantener una larga conversación el primo de dicha autoridad simbólica. Donde me fue comentado con rotunda negatividad el caso de una señora perteneciente a la comunidad que, ante el desconocimiento absoluto de los títulos de su propiedad y la posibilidad inmediata de acceder a una cantidad de dinero vendió sus terrenos heredados a una empresa minera, sin objeción ni negociación previa; situación que, al parecer, se ha dado reiteradas veces: *“tu viste lo que pasó en el sur (refiriéndose al asesinato de Camilo Catrillanca), ¿por qué? Porque ellos defienden su tierra, eso es lo que no queremos que le pase a nuestra gente. A la señora se la estafaron por no saber leer, le pagaron una mierda, se aprovecharon de ella. Y así, aquí hay la cachá de gente que no sabe ni leer ni escribir y no tienen idea de los papeles y por eso se los joden... En eso nos tienen que ayudar.”* (Entrevistado n°3).

Por lo mismo, en estas eventualidades que bien denominamos “de carácter íntimo”, mi presencia se dio bajo la aprobación exclusiva del Alférez y de dirigentes locales, explicándome que por lo general no dejan entrar a cualquier persona ajena a la comunidad, pues, allí realizan ceremonias que tienen un valor muy significativo para con su gente aymara:

“(...) para mi suerte el conductor del vehículo que me movilizaría hacia Cariquima desde Colchane era el Alférez de la fiesta (...) durante el trayecto, me advirtió enfáticamente que a las personas del lugar no les gustaba ni ser filmada ni ser fotografiada mientras festejaban porque podían ser registradas algunas malas prácticas. Motivo por el cual me indicó que discutiría con las demás autoridades locales mi presencia en el evento. Al momento de preguntarle por cómo lo hacían con los turistas, me dijo que por la fecha generalmente no contaban con la presencia de éstos, pero de igual manera, me mencionó que era “ley” el hecho que cualquier extraño que se meta donde no debe, lo hacían a un

lado o, incluso podía llegar a correr algún peligro.” (Nota de campo, Noviembre, 2018).

En función de ello, podemos mencionar el rito con que se inaugura el tiempo festivo. Realizado en la madrugada del viernes en un cerro llamado “Tata Huanapa”, este acto de iniciación posee un particular carácter de intimidad respecto a la totalidad de la fiesta. El grupo de personas allí presentes consta solamente del alférez, una autoridad ceremonial (sacerdote aymara), dirigentes comunitarios y familiares directos. Quienes comparten bebidas autóctonas e intercambian hojas de coca; cantan y recitan oraciones en lengua aymara, mientras danzan al son de hipnóticos, pero potentes, golpes de tambor y los característicos silbidos disonantes del Siku; estos últimos ejecutados por un grupo reducido de músicos⁵⁴:

“En el momento que el sol comienza a aparecer entre las colinas, como acto de sacrificio ofrendado a la madre tierra Pacha-Mama, es degollada una cabra. El agónico desangramiento del pobre animal, que no debió durar más de unos largos minutos, se le concreta una vez los rayos del astro mayor alcanzan el lugar donde se está llevando a cabo la ceremonia” (Nota de Campo, Noviembre 2018).

Una vez culminado este acto, los presentes de a poco van descendiendo peregrinamente del cerro, para dirigirse nuevamente al pueblo de Cariquima. Allí se realiza una caravana por los pasajes del caserío hasta reunirse en la plaza central con más gente, quedándose algunos a la espera de la misa, mientras otros comparten tragos al son de los sikus. Al caer la noche, la mayoría de los asistentes del evento se dirigen a la carpa donde los músicos de cumbia llevan a cabo su concierto; allí se baila y bebe hasta el siguiente día.

En ese punto, el evento torna a un carácter plenamente festivalero, donde la ostentación y el goce, se entremezclan con actos de reciprocidad; ello, principalmente expresado en jóvenes que llegan en sus camionetas 4x4 cada uno con su metro cuadrado de

⁵⁴ A diferencia de lo que es el evento en general, en esta instancia el grupo de músicos Sikuri se trataba de una “tropa” de no más de cinco personas; una que tocaba percusión y las otras los Siku (Nota de Campo, 2018).

cervezas a disposición de quien quiera consumir. Dinámica que se verá repetida durante todo el fin de semana (Nota de campo, 2018).

Así, a la vez que el bullicio de la pista de baile se toma el poblado, en la plaza central se quedan quienes han decidido restarse del jolgorio. En esta instancia, hallamos a músicos que, ya concluido su espectáculo como Sikuris organizados por tropas de cada pueblo, junto a algunos asistentes del evento (sobre todo más ancianos), organizan un nuevo grupo para tocar, compartir hasta altas horas de la madrugada.

Otra instancia que, a contrapelo de la dinámica general conllevada en la jornada patronal, cobra relevancia durante las misas que se realizan en la iglesia de Cariquima al mediodía. En aquellas, un grupo de músicos Sikuri deliberadamente se instala a las afueras del recinto santo a tocar sus instrumentos interrumpiendo constantemente la misa, ante el notable enojo de los feligreses; acto que, sin duda, contrasta con episodios aparentemente similares, como el de un auto ubicado en las cercanías que ponía música excesivamente fuerte en sus altoparlantes opacando a estas expresiones.

En una entrevista con uno de los integrantes de la banda Sikuri organizada por la localidad de Villablanca, llamado Manuel Novoa, me explicó que dicha performance, no es azarosa. Este sujeto proveniente de la Región de la Araucanía y musicólogo de la universidad de Tarapacá que hace más de una década se halla participando activamente en la producción cultural de esa tradición musical con habitantes del territorio altandino, señala que dicha acción posee un sentido contestario y rebeldía hacia la figura colonizadora que representa la iglesia católica: *“no sé si te fijaste, pero durante las misas nosotros nos quedábamos tocando afuera de la iglesia. Eso lo hacemos porque para nosotros la iglesia es un símbolo colonizador (...) para mí los Sikuri son un símbolo de resistencia a la evangelización y también de resistir con su entorno.”* (Entrevistado n°4).

Finalmente, como símbolo de fraternidad y cohesión comunitaria, en el acto cúlmine de la fiesta patronal se lleva a cabo un partido de fútbol en una cancha ubicada en el área limítrofe del poblado de Cariquima con las faldas del cerro Huanapa. Al que principalmente asisten dirigentes y autoridades locales, integrantes de las bandas Sikuri y familiares;

quienes se organizan en un equipo propio (de Cariquima) y, asimismo otro equipo constituido por miembros de las localidades aledañas:

“una vez terminado el juego, algunos más cercanos se dirigen a la casa del alférez a continuar con el festejo, mientras que la mayoría da por concluida la festividad retirándose del poblado. Luego de esto, Cariquima vuelve a un sereno silencio que solamente es interrumpido por el silbido de los vientos que arrecian contra latas de cervezas vacías que ruedan.” (Nota de campo, Noviembre 2018).

El valor de la tradición: autenticidad y memoria oral en la experiencia pedagógica y la enseñanza familiar de la práctica musical

La rememoración y lo conmemorativo, han sido una herramienta reivindicativa con la cual, actualmente, los individuos del lugar sustentan relatos y discursos para revalorizar dichos elementos como un recurso patrimonial auténtico. Así, la memoria colectiva que se preserva hoy en día en Cariquima, es cristalizada en la tradicionalidad como una “fuente histórico-verbal” (Vansina, 1968), que ha posibilitado a los individuos visibilizar procesos de cambios que sus medios de expresión cultural han experimentado:

“La relación espacial y temporal del Aran saya⁵⁵ y el Manca saya⁵⁶ hoy día está todo desmantelado (...) Hoy está la fiesta de San Juan nomás, que claro, con los otros pueblos tienen los ritos de las vírgenes y los patronos. Pero lo que ya no hay, es el cargo donde se pasaban los mayordomos y donde tocaban cuatro Sikuri en la plaza de Cariquima. Se ponía un Sikuri en cada esquina y se iban rotando; eran cuatro comunidades, en el fondo, estaba todo el territorio expresado. Esto lo puedes encontrar en los relatos de los abuelitos más mayores ya de más de 80 años.” (Entrevistado n°4).

Sin embargo, de quienes moran la localidad, algunos individuos manifiestan suma preocupación con respecto al resguardo de las tradiciones. Pues, aseguran que son los “más

⁵⁵ Parte superior o de arriba del pueblo, de acuerdo con la idea de espacialidad andina.

⁵⁶ Parte inferior o de abajo del pueblo, de acuerdo con la idea de espacialidad andina.

antiguos” o “abuelos”, los que actualmente llevan en sus hombros el “conocimiento original”, y que es gracias a ellos que se han logrado conservar aspectos más o menos auténticos de la identidad cultural local respecto a percepciones de pérdida de ella: (...) *imagínate, cuando se muere un abuelo es como cuando cortas un árbol, se viene abajo un tronco de toda la memoria de aquí del pueblo, y que ya no se puede recuperar más*” (Entrevistado n°2).

Por lo mismo, es debido precisar que, aquellas enunciaciones, llevan la experiencia de un latente abandono y despreocupación que las autoridades e instituciones a cargo, mantienen respecto al patrimonio en la zona: “(...) *me acuerdo qué cuando chico iba a jugar al cerro y varias veces pillaba cacharros antiguos⁵⁷ y por ignorancia le tiraba peñazcos, ahora me arrepiento de eso, pero es muy común aquí que se pillen cosas y que la gente se las lleve para su casa o quedan tiradas nomás.*” (Entrevistado n°6).

Reparando sobre esto último, algunos docentes del lugar se hallan direccionando sus esfuerzos por incluir la importancia de la identidad cultural local en sus programas de enseñanza. Pues ven en aspectos como la lengua, la significación cultural del espacio y, sobre todo, en el repertorio de prácticas tradicionales musicales, un valor patrimonial que consideran se está perdiendo:

“Las nuevas generaciones no tienen conciencia de lo que significa ser Aymara, y por ende no hay una valoración de las tradiciones, aunque también esto se vincula a un tema de madurez. Los niños por su corta edad sólo le toman un valor recreativo, por eso trabajamos lo musical y lo tradicional como elementos complementarios a lo que es el tema de la música andina. Yo como pedagogo tengo la esperanza de que le den valor a esto, a lo mejor más adultos. Que ellos digan después que esto era importante o que vean que esto se está perdiendo porque se están muriendo los Sikuri que en su mayoría de los que hay actualmente son los viejitos” (Entrevistado n°2).

⁵⁷ Refiriendo a piezas arqueológicas.

No obstante, dichos esfuerzos docentes recaen en un contexto que perciben negativamente contradictorio. Pues aseguran que el modelo educativo exige el impartir una educación “moderna” acorde al mundo globalizado, pero que no se condicen con las difíciles condiciones de un lugar donde, en ocasiones, ni siquiera disponen de electricidad para utilizar las herramientas que el establecimiento educacional dispone (Nota de campo, 2018).

Por esto mismo, los profesores del lugar aseveran que su trabajo por fomentar la identidad étnica mediante el rol de una pedagogía actual se ha visto obstaculizada. Reduciéndose a una visión generalizada de la cultura que, pese a la ardua gestión que realizan, consideran no es suficiente. Precisamente, suponen que como consecuencias de la situación que deben afrontar, se efectúan ciertos cambios vistos en los espacios ceremoniales. Donde la exhibición de la cultura, se percibe como un aspecto instrumental poco positivo: “(...) llevo algunos años que estoy viviendo acá en la zona y las primeras veces que asistí al Machaq Mara (año nuevo aymara) veía un encuentro más íntimo, pero en el último tiempo sentí que se ha prostituido esa ceremonia; para el año pasado me acuerdo que llegó el alcalde con cámaras y gente del municipio cuando nunca pescan a la gente de acá y todo lo que hacen es mostrarse y contentar” (Entrevistado n°2).

Durante el trabajo en terreno, se tuvo la oportunidad de asistir a las clases de música realizadas en la escuela local y conversar con los alumnos. En ese contexto, fue posible corroborar que todos los alumnos y alumnas tienen algún familiar practicante de la tradición Sikuri. Junto a ello, también se pudo dar cuenta que, en la localidad, existe un amplio conjunto de saberes respecto a danzas conmemorativas y músicas tradicionales que se manifiestan en relatos de los sujetos.

Entre las cuales, destacan los bailes Chinos, Caporales, bandas de “Lakas” o “Lakitas”, y bandas de Sikuri. Estas dos últimas expresiones musicales son las más representativas de las experiencias locales. Pues, concretamente, son las que actualmente se practican con mayor frecuencia en el lugar y son enseñadas formalmente en las escuelas de la zona; esto último como parte del repertorio de prácticas folklórico-musicales de la región andina.

Las bandas de Lakitas, propias del ámbito festivo en la zona, adscriben el valor de su performance a una identidad territorial según dimensiones socio-espaciales propias del imaginario nacional. Ello quiere decir, que las narrativas que acompañan a esta tradición operan bajo etiquetas de representatividad, en cuanto fiestas o músicas “nortinas”. En base a eso, se le considera una reinterpretación urbanizada de expresiones musicales vinculadas al mundo andino.

Aun cuando en los testimonios los datos sobre la antigüedad y el origen de la tradición musical “Laka” son imprecisos (pues algunos sujetos atribuyen una longevidad propia a la era colonial y otros cercana al periodo post-fundacional de Chile); existe consenso en que esta tradición, principalmente, se la confiere a sujetos que migraron desde el campo a la ciudad y que de algún modo buscaron elaborar sus instrumentos “típicos” con los recursos que disponían en ese momento (Nota de campo, 2018).

De igual forma, en Cariquima, dicha característica perdura como un aspecto recreativo o de ocio en la vida cotidiana. Puesto que, a diferencia de tradiciones musicales “étnicas”, la fabricación de instrumentos para las bandas Lakitas requiere de materiales que resultan accesibles, lo que permite responder con facilidad a “la necesidad de expresarse musicalmente” (Nota de Campo, 2018).

Su tradicionalidad, se manifiesta en el traspaso de conocimientos respecto a técnicas artesanales para la fabricación de instrumentos de viento con materiales de fácil acceso (principalmente tubos PVC). Los cuales, junto a instrumentos “occidentales”, es decir, ensambles de batería para la percusión, e instrumentos de bronce para las melodías; son empleados para su puesta en escena. De igual manera, según algunos habitantes, dicha cualidad de la tradición Lakita, perdura como un elemento de valor pedagógico, a la vez que como práctica recreacional. Donde sus ejecutantes, principalmente jóvenes, no necesariamente se hallan sujetos a lazos de parentesco para vincularse con ella, más que a la voluntad de aprender y compartir.

Pese a que esa cualidad es compartida por la tradición musical Sikuri, hoy en día, ésta se presenta bajo ciertos matices que describen una valoración diferente; siendo siempre acompañada de relatos que expresan autenticidad local, en cuanto rasgo esencial de su

aprendizaje. Fenómeno del cual, si no es que todos los habitantes, al menos la mayoría, se hallan familiarizados desde temprana edad (Nota de Campo, 2018).

Desde la experiencia como practicantes o conocedores de tradiciones musicales, los habitantes de Cariquima insisten que este tipo de prácticas, son la expresión viva de un conocimiento ancestral que con mucha dificultad ha logrado resguardarse. Ello, gracias a la transmisión generacional y familiar de un aprendizaje que, pese a contener ciertos aspectos que ya no se practican, se hallan presentes en la memoria oral: *“en la cultura Aymara para todo hay un canto, para los cerros, las llamas, los ríos, el amanecer. Las notas y afinaciones que se tocan, no son iguales en todos lados, se han mantenido así porque se aprendieron de los abuelos.”* (Entrevistado n°6).

Según los músicos que participan de la fiesta costumbrista, aquella herencia cultural posee un valor que es expresado como forma de “conocimiento auténtico” respecto de ciertas singularidades que son explicitadas para distinguirse y reconocerse entre sí, y que se van aprendiendo exclusivamente durante la práctica. Por un lado, esta característica, es atribuida a la ejecución sonora a partir de la zona o localidad de la que el músico proviene:

“(…) los Sikuri de la zona de Cariquima tienen un sonido particular, que por sus características es posible calcular su antigüedad. En la zona de Isluga o de Cariquima puedes identificar que los Sikus no están temperados, porque no usan una escala diatónica mayor o exacta, sino que más bien, es una escala diatónica en tensión, más bien fuerte; una Taquiña como denominan los Aymara bolivianos, que es una escala más antigua que no posee los intervalos de una escala diatónica. La estructura dialógica cuando se toca el Siku se divide en -hembra- y -macho-la primera se llama Arca y la segunda Ira que representan la visión dual andina.” (Entrevistado n°4).

Por otro lado, dicho valor auténtico es atribuido a la posibilidad de emplear elementos “originales” para la confección y fabricación de tipo artesanal de sus ornamentas e instrumentos conlleva:

“La mayoría de las danzas antiguas están relacionadas con animales que tienen una gran significación para ellos. En el caso del Sikuri yo creo que tiene que ver con dos. Con la Parina; y el Suri que vive más escondido en las alturas. Con las plumas de las parinas se hacía el -tukillo-, que es el tocado que va encima de la alita del sombrero, en el bordecito. Como ahora no se pueden conseguir las plumas de las parinas porque están protegidas, nosotros las teñimos de rojo. Bueno, y con las plumas del suri es que se hacen los tocados de arriba del sombrero y eso se llama -chuko-. Algunos de los que estábamos en Cariquima teníamos sombreros con -chuko-, con plumas de suri, que son bien antiguos; el mío me lo regaló un abuelito que falleció hace tiempo, los otros son más nuevos, de hecho, andábamos tres nomás de sombrero con -chuko-, amarrados con nervios de llama.” (Entrevistado n°4).

A la hora de hablar sobre el papel que expresiones musicales juegan en la vida social del pueblo, para los viejos músicos de Cariquima el contacto con la “cultura urbana” ha sido un tema que trastoca emotividades. Estos individuos, reconocidos por parte de la amplia esfera de la comunidad local como portadores natos de códigos y significados que constituyen la memoria ancestral, consideran el ámbito tradicional un aspecto significativo que se mantiene presente en su vida cotidiana, y que van por sobre la participación de la fiesta dimensionada para el turismo.

Ciertamente, es que discursos esencialistas de autenticidad cultural y pérdida de la identidad, afloran con severidad por parte de los antiguos moradores, asegurando haber visto cómo en el pasar de los años, la tradición de los músicos Sikuri es saqueada y moldeada al antojo de individuos externos a la comunidad. En atención de ello, se hace pertinente complementar la observación con una situación vivida durante el trabajo en terreno. Si bien esta “anécdota” se la asume como un erro del quehacer metodológico, sugiere al menos reflexionar sobre lo que se ha venido describiendo:

“Durante los primeros días de haber llegado al lugar de estudio, un caballero proveniente de la localidad de Isluga, encargado de labores de aseo del espacio público en Colchane y reconocido músico Sikuri, se negó

rotundamente a ser entrevistado, expresándome con suma severidad: *yo los conozco a ustedes... vienen de afuera a sacar información y no saben nada de aquí. Usted no viene con mala intención aquí, pero no dejan nada a cambio y después se van. Si quiere saber de los Sikuri vaya a Isluga, ahí están los auténticos*” (Nota de campo, 2018).

En su mayoría, estos adultos pertenecientes a la tercera edad son provenientes de otros poblados y que gracias a sus redes consiguen algún tipo de empleo en el poblado cariquimeño. Dichos empleos, no dejan de cumplir con ciertos estatus respecto del sentido comunitario sobre la producción colectiva del espacio social. Pues son labores que se realizan como parte de una responsabilidad social en la que se asume el deber de conservar y mantener el espacio público. Tal es el caso de Don Nicolás, un antiguo músico Sikuri que por hoy se encarga de la mantención de la plaza central e iglesia de Cariquima:

“Yo nací en Chiapa, por lo tanto, soy Chiapeño, me vine cuando cabro chico. De diez años llegué para acá, porque mi papá era pasante de las fiestas, entonces yo de once o doce años aprendí a tocar Sikuri, porque me interesaba aprender y así aprendí; pero mi papá era Sikuri, mi mamá también sabía tocar Sikuri y mis cuñados también tocaban Sikuri” (Entrevistado n°1).

Ante el fantasma de tradicionalidades cuyos códigos y significados ancestrales se asumen ya perdidos en la masividad; como los tejidos en telares, donde los cariquimeños más ancianos reiteran que esta práctica se ha convertido en una tradición “vacía” que ya no posee las técnicas que sólo personas antiguas, principalmente mujeres, manejaban para codificar gráficamente ciertos contenidos significativos; al igual que Don Nicolás, muchos de los “conocedores de la tradición” se han posicionado con actitud hermética y desconfiada frente a la “exposición” de su cultura”.

Pero no solo ello. Dicha situación es manifestada como una latente preocupación en que percepciones de enajenación y apropiación cultural ejercida por parte de quienes “proviene de la ciudad”, reafirman dicha postura. Lo cual, sería provocado, según ellos, por la exhibición desmedida que algunos miembros de la comunidad ejercen sobre sus prácticas identitarias, pasando por alto condiciones precarias que actualmente obstaculizan

que las expresiones tradicionales sean un elemento de cohesión entre los mismos habitantes de Cariquima y fortalezcan la comunidad. Asimismo, el antiguo Sikuri entrevistado afirma lo siguiente:

“Pasa que habían instrumentos, como esos instrumentos que habían en la escuela y que quedaron ahí, porque no se pudieron mantener porque no hay interés (...) Pasa que Eugenio⁵⁸, no enseña acá en la zona; él le ha enseñado a la gente de la ciudad, pero no a su mismo pueblo. Por eso hay gente de acá que le dice “no te quiero”, así nomás. Él no toca junto con nosotros y tampoco participa, porque él se fue “pa otro lado”, y que enseñe está bien, ¡fantástico!.. pero que enseñe a su gente sería otra cosa (...) Ahora estamos haciendo un proyecto con el profesor de música de la escuela para tener instrumentos, porque ya teniéndolos podemos llegar y salir a tocar. Sin instrumentos no se puede hacer nada.” (Entrevistado n°1)

En relación con lo anterior, estos sujetos expresan que las fiestas patronales u otras eventualidades, se han degradado a un acto organizado y planificado para la entretención de “los de afuera” (Nota de campo, 2018). Atribuyendo a este hecho, consecuencias tales como aumento de la ingesta de alcohol, consumo de drogas y “malas prácticas”. Acusando que dichas conductas son promovidas por la inserción de “bandas electrónicas”, expresión cultural exógena que nada tiene que ver con los principios morales que buscan reproducir en su música tradicional, y de los cuales recuerdan caracterizar su vida en comunidad:

“(…) Ya no participo de la fiesta. Lo que pasa es que antes, orquesta⁵⁹ había, pero en la noche nomás. Ahora se ponen en la plaza y la gente se dedica a puro tomar nomás, y no tocar. Después se enfiebran y no hay más. Antiguamente no era así, ahora son muchas bandas que contratan de todos lados y se convierte todo en puro payaseo... ¡es un juego ese! Antes la fiesta

⁵⁸ Connotado músico tradicional de la zona por ser compositor de la canción “Tata San Juan”, pieza musical reinterpretada y difundida por la agrupación Inti Illimani (Nota de campo, 2018). Por otra parte, instituciones como INDAP y CONADI, reconocen a esta persona por ser un promotor del turismo-aventura, puesto que realiza visitas guiadas por los recorridos de pastoreo de sus llamas y excursiones a antiguas cavernas del lugar.

⁵⁹ Refiriéndose a las “bandas electrónicas”.

era hasta las tres de la mañana y después a descasar, ahora se quedan cinco, seis de la mañana y después no se levanta nadie, no va nadie a la misa.” (Entrevistado n°1).

Aquello no es menor, considerando que en uno de los testimonios recopilados se asegura que la excesiva ingesta de alcohol durante el evento, da pie para que ocurran graves situaciones de violencia y abusos; dejando a la incertidumbre, si por hoy esto se ha logrado controlar, o si aún se mantiene a las sombras de la liturgia:

“En la fiesta de San Juan pasa de todo. Hay que tener ojo con eso porque el alcohol es tema aquí; pasan cosas que tú cachai que son turbias, pero está normalizado. Cuando recién empecé a hacer clases acá, hice como tarea escribir a los niños una canción sobre la fiesta y, por nombrarte alguna cosa, uno de los alumnos había escrito en su canción que su tío se había curado y había embarazado a su hermana chica” (Entrevistado n°2).

Conversión de la intervención artístico musical Sikuri en mercancía turística

Sobre las percepciones de una inminente “pérdida de la identidad” que los locatarios más longevos llevan a flor de piel, los músicos cariquimeños que participan de la exhibición Sikuri en las fiestas no son ajenos. Algunos consideran, pues, con el paso del tiempo, efectivamente pueden haber surgido diferencias respecto a ciertos principios valóricos o contenidos que las generaciones más antiguas manifiestan en su enraizada adhesión al catolicismo; hecho que bien podría dar cuenta de eso, es la divergencia sobre aquel acto performativo realizado por algunos Sikuri que critican a la iglesia como ícono de la colonización, el que es percibido por antiguos músicos como el anteriormente entrevistado Don Nicolás, quien caracteriza esas acciones artísticas como una “*pretensión de venir a revolver el gallinero*” (Entrevistado n°1).

Sin embargo, también hay músicos que han visto en la actitud de estos “abuelos” una real tendencia de auto-marginarse de la exhibición de las prácticas tradicionales. Precisamente, advierte Manual Novoa, integrante de la banda Sikuri de Villablanca cuyos testimonios ya hemos expuesto a lo largo de este análisis, al menos en las fiestas andinas,

esto tendría que ver con una coyuntura de índole estructural y económica referentes a la actual mercantilización de su manifestación cultural; lo que, en estricto rigor, señala que las performatividades musicales tradicionales presenciadas en la fiesta patronal, están dándose en el seno de una readaptación de aquel evento, el cual es considerado un medio de expresión cultural dispuesto históricamente para plasmar sus artes musicales y proyectar vínculos identitarios entretejidos socialmente por los mismos actores.

Profundizando sobre ello, la aplicación de un sistema de contratos sería un fenómeno advertido como detonante de una serie de consecuencias significativas para la expresión artística de la tradición musical local. Pues, la formalización de su intervención musical, ha venido efectuándose en la mayoría de los contextos festivaleros de gran convocatoria en el territorio, hecho que inevitablemente acentúa diferencias generacionales sobre los contenidos que se entañan en su obra.

Previamente a dicho contexto, se asevera que la performance de los Sikuri comprometía cierta exigencia de organizarse por “tropas” según localidad de procedencia para participar de las distintas instancias festivo-ceremoniales. Aun cuando ese aspecto, en cierto modo se mantiene, para los sujetos esto se atribuye más a un peso de la costumbre antes que lo hoy discernido como condición impuesta para trabajar en la fiesta firmando como banda perteneciente a algún poblado de la zona y cuya respuesta ha sido el lograr un mecanismo de participación “rotativo” sujeto netamente a normas de confianza (Nota de campo, 2018).

En efecto, aquel sistema de pagos a cambio de la actuación musical de los artistas locales, contribuyó a deslegitimar el “trato de palabras”. Como bien señala el artista entrevistado, esa forma de acuerdos, aunque no exentas de instancias en las que podían escurrir favoritismos o rivalidades, empero resultaban una forma de acceso que proveía de menor restricción para tocar “con su misma gente”. Considerando, además, que dicha cualidad facilitaba el organizar instancias de participación en las que se hacían efectivos los principios de colectivización comunitaria expresados en la organización de la puesta en escena de la tradición musical: “antes no pos, cada uno se movía para tocar o para juntar

plata para arreglar los instrumentos, las vestimentas (...) ahora si te fijas, solo algunos tenemos la indumentaria completa.” (Entrevistado n°4).

Siguiendo con la idea anterior, la aplicación de la intermediación contratista ha asegurado un pago a tiempo parcial, el que efectivamente ha significado cierta forma de revalorización de la práctica Sikuri. En su eventualidad, esto ha sido abanderado como un logro por captar la atención de nuevas generaciones, atrayendo a jóvenes a que practiquen la tradición y se acerquen al arte local; situación que es dada a entender como una problemática acontecida por el hecho de que al residir en la ciudad comúnmente se adscriben intereses y motivaciones distintas a las de producir social y culturalmente, bajo los valores tradicionalistas, el espacio cariquimeño o andino en general: *“(...) yo fui Sikuri cuando más joven, ahora no participo mucho porque vivo en Iquique con mi familia y allá tengo una banda folclórica. Ayer no más estuve porque soy de Villablanca. Pero sí, los más jóvenes muestran dedicación y tienen más preocupación que nosotros por cuidar la identidad”* (Entrevistado n°6).

Por consiguiente, la orientación de la exhibición de los reportorios culturales andinos se es asumida en estos nuevos jóvenes actores, como una forma “recreativa” de promover la identidad y el patrimonio: *“es importante que los niños más chicos participen (en las fiestas) porque así se muestran sus raíces. Sí, nosotros igual escuchamos otras músicas, cumbia, reguetón, trap, k-pop pero aquí nos juntamos a tocar”* (Entrevistado n°5).

Para los músicos cariquimeños que substancialmente han asumido el realizar esta tradición como una “pequeña producción de bienes intelectuales” (Wallerstein, 2005), ven una causa y/o compromiso que adquieren peso cuando es posible dar cuenta que principalmente los actores que trabajan en las fiestas, residen en la ciudad y sus ingresos para subsistir provienen de otras actividades; identificándose en estos agentes culturales que su adhesión a la exhibición artística, de algún modo se halla involucrada con la experiencia de realizarse como músicos en otras instancias. Por ejemplo, el dueño del restaurante de Cariquima que se enfoca en la tenencia de camiones, se veía posibilitado de dedicar parte de su tiempo a una banda folklórica y a su vez participar de la producción cultural local como Sikuri. Junto a ello, también está el caso de Novoa, quién participa

como músico tradicional, pero subsiste en Iquique gracias a ingresos obtenidos como productor musical en su estudio de grabación y de los ingresos que obtiene mediante su trabajo académico como musicólogo (Nota de campo).

Ahora bien, volviendo con el asunto en desarrollo, dichos artistas ponen en relieve que, el que dicha “revalorización” se dé bajo esas circunstancias, en las fiestas, resulta un dinamismo por el cual la originalidad de la tradición y su respectiva práctica, poseen una perspectiva incierta. Pese a ser siempre bien recibido el interés de jóvenes aprendices, sobre todo cuando mantienen algún tipo de vínculo con el territorio, el que ello ocurra de esa manera, se es atribuido a la influencia vigente que la presencia de “los abuelos” de una u otra manera rige en la preservación o reproducción de valores normativos respecto a la tradición. Puesto que denotan cierto hermetismo y respeto por que la práctica tradicional se mantenga como un aporte para con la identidad local, y a un cierto margen de la masificación.

Conforme a datos expuestos anteriormente, ello se podría ver manifestado en la preferencia de aceptar como practicantes, a sujetos que poseen o han demostrado el afecto por forjar vínculos con la comunidad:

“El aprendizaje por parte de “los de afuera” siempre será en un principio superficial, pero está en el grado de interiorización de ellos, mediante el “estar ahí”, donde se irá aprendiendo la tradición como un lenguaje. Se espera siempre que el externo genere un aporte a la comunidad con ese nuevo conocimiento adquirido (...) yo nací en el sur, soy de la araucanía, por estudios me vine para Iquique y por la música poco a poco me fui interiorizando con las comunidades (...) ya llevo casi 10 años tocando Sikuri y participando” (Entrevistado n°4).

Pero, además, esta contextualización se cristaliza en el hecho que la mayoría de quienes actualmente se hallan involucrados con la práctica musical, cargan con la experiencia de haber aprendido o intercambiado conocimientos directamente con alguno de estos “maestros natos” de la tradición Sikuri. Hecho que reafirma la incertidumbre respecto al devenir de esta tradición, sobre todo, cuando el inevitable recambio generacional

comienza a vislumbrarse en medio de un giro hacia la intermediación mercantil total de sus espacios ceremoniales y de expresión artístico-cultural local, como lo es la fiesta de San Juan Bautista.

Asimismo, a partir del “incrustamiento” de aquella relación determinada por el incentivo monetario de la intermediación por contrato, los músicos cariquimeños interiorizados con la tradición, ya han comenzado a distinguir el surgimiento de intereses que radican en el tocar solamente a cambio de dinero, más que de promulgar el compromiso con su pueblo: *se genera una dependencia que hace que algunos toquen por la plata nomás*” (Entrevistado n°4).

Bajo esta misma óptica, otro factor que para algunos de estos artistas Sikuri confirma una inquietud sobre la “revalorización” a través de la mercantilización de sus intervenciones, es el que sus esfuerzos por mantener la producción del valor patrimonial se ven opacados por la presencia de otros agentes culturales en las fiestas; estos últimos, especializados en producir un tipo de mercancía artística determinada única y exclusivamente para el consumo masivo, actividad percibida por los Sikuri como parte de un ejercicio monopólico de la expresión cultural que predomina en el evento: *“(...) el tema de los contratos es de hace cinco u ocho años. Con la implementación de ese sistema se tendió a regularizar la participación de los músicos en la fiesta, pero al final lo que se hizo fue jerarquizarlos según el pago que se les hace*” (Entrevistado n°4).

Como bien es sabido, los servicios que ofrecen las agrupaciones tropicales de cumbia y rancheras que firman en el festival, son altamente demandados. Lo que se explica porque conforman un mercado dinámico y de rápido acceso, pues no exige mayores costos de producción, ni estipular gastos en materia de propiedad intelectual o derechos de autor, ni depender de una gran difusión; esto es, organizar a distintos músicos a sesionar en una banda única y exclusivamente para retocar canciones de artistas ya reconocidos en la zona a cambio de un pago, trazando arduos itinerarios tocando en eventos públicos y particulares, ya sean en la zona rural o en la ciudad.

En el marco de la organización de la fiesta patronal, el contratar esos servicios musicales resulta muy rentable. Ya que obviamente sale más barato contratar a esas bandas

que a los artistas originales. Pero, más aún, cuando dichos músicos de “covers” o “tributo” provenientes de países vecinos (lo que supone también que los gastos “extraprogramáticos” como el traslado podrían ser prefigurados en el contrato) forman parte de un mercado en el que existe una amplia cantidad de ofertantes, permitiéndose a los organizadores de la celebración calcular ciertos márgenes de beneficio seleccionando a las bandas que cumplan con requisitos mínimos para trabajar en la fiesta.

Ahora bien, todo ello, nos viene a explicar lo que para artistas tradicionales locales es atribuido como un monopolio cultural de su coetáneo medio de expresión. Puesto que la preferencia hacia las “orquestas electrónicas” fuertemente promovida a través de las autoridades mediante discursos localistas, sin duda, conlleva el mantener una audiencia estable acotada al territorio. Hecho que, dada la gratuidad del evento, ineludiblemente significa incentivar una mayor circulación de dineros que sustentan su diseño. Este último, generado para atraer turistas sin necesariamente tratarse de una temporada “natural” de alta demanda de viajeros.

Por otra parte, se desprende que, sobre la base de las políticas de desarrollo territorial indígena que se aplican en Cariquima unívocamente enfocadas al fomento del emprendimiento individual y que tienen como enclave la economía turística; tanto instituciones locales como agencias de viaje mediante sus operadores, han contribuido a constituir un monopsonio respecto de la oferta y la cantidad de potenciales ofertantes locales que emergen del contexto mercantil en cuestión.

En este orden de ideas, del mercado del viaje y la experiencia que se articula a nivel local-territorial, los productores de bienes intelectuales, en este caso, vinculados al ámbito artístico-musical pasan a ser contratados a tiempo parcial, adoptando virtualmente una labor como auxiliares o empleados de la industria turística anclada en el territorio altoandino. Lo que se condice con que, dichos sujetos, ejerzan escaso control sobre los precios de su obra, remitiéndose, exclusivamente, a la producción de valor agregado en función de la mercancía-servicio turística que, en un estado final del circuito, se es comercializada por los agentes de dicha industria (las familias emprendedoras y los operadores), y cuyos precios últimos, es de asumir que los artistas desconocen.

Dicho de otro modo, la práctica tradicional es insertada a un encadenamiento productivo que descansa sobre la oferta de servicios turísticos. Resaltando el hecho que su intervención artística, en cuanto podríamos denominar producción de mercancías simples, al ser intermediada por el sistema de contratación, cumple una función de externalización del servicio turístico cariquimeño, el cual, volvemos a hacer hincapié, se centra en la unidad doméstica.

Lo que definitivamente implica un impacto negativo para con el propósito impreso en el exhibir la tradición como recurso de salvaguardia patrimonial. Primero, porque el incipiente mercado laboral de la exhibición musical Sikuri a cambio de un salario de medio tiempo, se ajusta a la lógica de generar una oferta de empleo asegurándose un mínimo de valor que emana de la competencia por éste. En efecto, ello se vería expresado en, que ante la condición impuesta de organizarse por bandas Sikuri locales para firmar en las fiestas, sólo sujetos “capacitados” se ven en condiciones para ofertar su fuerza de trabajo, provocando inevitable exclusión bajo la norma de trabajo productivo/improductivo.

En base a lo anterior, podemos inferir que, según los datos expuestos por entrevistados, el hecho que el acceso a dicho mercado laboral se dé rotativamente en los festivales costumbristas y presuntamente no esté monopolizado por una banda Sikuri en específico, puede inferirse como el resultado de una respuesta organizativa que los actores han predispuesto para controlar la situación de manera más equilibrada. Lo cual, sin embargo, difícilmente viene a solucionar el problema expuesto de que los residentes más viejos que, en su mayoría, al no contar con medios necesarios para producir su arte musical a nivel local e intracomunitario (dado el reprochable desinterés de las autoridades sobre este asunto), se ven imposibilitados de superar su posición estructural como trabajo improductivo, más que impelidos a adoptar posturas herméticas o de desconexión frente a una suerte de extractivismo cultural.

Aun cuando se asegura que en ceremonias de carácter “espontáneo” por ser consideradas fuera de un cronograma dimensionado exclusivamente para el turismo, se siguen privilegiando participaciones por iniciativa propia de “los abuelos” mediante pequeñas agrupaciones que se organizan a través de redes solidarias. En el marco de

algunos de los testimonios plasmados en páginas anteriores, no obstante, es posible señalar que ante la presencia de ciertos agentes institucionales (municipales), este tipo de participaciones son percibidas por ciertos locatarios como una performance “de fotografía”, que precisamente, los ancianos conscientes de la posición que han adoptado sobre la producción de su tradición en el último tiempo, reciben exhortos aquellas ocasiones como un irrisorio “*acto para contentar a los más viejos*” (Nota de campo, 2018).

Siguiendo con lo anterior, un segundo aspecto que da cuenta del impacto negativo de la mercantilización turística sobre labor patrimonial de la obra Sikuri, es que al ser “comprada” por la industria del viaje, se la objetiva como un servicio a ofrecer, finalidad a la que claramente esta arte no fue diseñada. Bajo esa óptica, más que con una fabricación de artesanías, la práctica tradicional bien puede verse homologada, por consiguiente, con una actividad de compra y venta de souvenirs. Ello a razón que la fabricación de artesanías o mercancías simples, en Cariquima, concretamente adhiere a un mercado consolidado por emprendedores-productores independientes que destinan parte de los quehaceres dentro del hogar para fabricar esos bienes con un valor de cambio y venderlos directamente a un consumidor.

En contraste, el arte Sikuri al ser más intangible que un chaleco o un poncho de lana de llama tejidos artesanalmente a estaca, su estado mercantil se adquiere circunstancialmente en instancias como las que ameritan el asunto del contrato. Por lo mismo y, en vista de aspectos ya señalados, al ceñirse a las restricciones de esa intermediación contratista, el valor agregado de la práctica tradicional como pequeña producción de bienes intelectuales, es escaso.

Precisamente, todo ello se verá reflejado en que la mercantilización de esta práctica, se basa en un intercambio desigual que culmina por situar a sus ejecutores en una posición desfavorable respecto de la repartición concreta de plusvalías generadas en la producción de capitales durante las fiestas, siendo esto positivado por el contrato: “*la mayor parte de toda la plata que se recauda en las fiestas se va para las bandas electrónicas y eso inevitablemente provoca que los demás músicos se vean marginados.*” (Entrevistado n°4).

Ahora bien, si hacemos un recuento de los testimonios plasmados en las páginas anteriores, los discursos sobre la autenticidad reiterativamente pregonados por quienes producen esta musicalidad tradicional del territorio cariquimeño, recalcan el valor subjetivo expreso en ésta, como práctica tejedora de redes solidarias y cooperación comunitaria, impresas en una herencia cultural familiar, antes que la producción de un objeto cultural artístico determinado por finalidad, para el consumo masivo: *“para mí los Sikuri son un símbolo de resistencia a la evangelización y también de resistir con su entorno. Vemos la idea del círculo, estando, resistiendo ahí mismo, el tomarse las manos, la idea de unidad, de comunidad, donde lo mítico se realiza mediante el rito, de los abuelitos que se unen y soplan su vida y que se van a morir soplando”* (Entrevistado n°4).

De hecho, quienes poseen una visión más “conservadora” respecto a la tradición, conciben un total desinterés en el participar de un mercado que reifica dicha expresión cultural como mercancía o como objeto basado en estándares puramente estéticos. Del mismo modo, también se comprende la negativa de acceder a los beneficios que el trabajo exclusivo en calidad de intérpretes musicales supone. Además, como fue señalado, aquel fantasma de tradiciones que consideran ya perdidas aparece en forma de una experiencia más que aleccionadora para estos sujetos; ello, ante la intuición de que sus esfuerzos por mantener un estilo de vida, se consuma en la masividad (Nota de campo, 2018).

Los datos expuestos a lo largo de este análisis también describen una realidad material cuyas dinámicas tienen un rumbo claro. Es posible ver a través de este incipiente proceso de mercantilización de la intervención artística tradicional que, en un contexto dimensionado por y para el turismo, las relaciones sociales de producción poco a poco se van readaptando de manera homogénea a exigencias de una implacable industria de la cultura.

De ese modo, se evidencia un encadenamiento económico que pone en relieve una nueva forma de articulación entre pequeños productores de bienes intelectuales (culturales) y la industria turística transnacional anclada en la zona norte del país. Donde, los músicos tradicionales locales, eventualmente pasan a ser agentes culturales que, restringida y

restrictivamente, asumen la intermediación entre la producción de valores culturales (simbólicos) y económicos (de cambio) respecto a su manifestación cultural.

Asimismo, la reconversión de prácticas tradicionales en mercancías-servicios para un evento dimensionado por el mercado del viaje, pone en relieve la configuración de una economía que responde a las formas de acumulación capitalista contemporáneas. Acentuando tendencias a la fragmentación y a la diferenciación de clase en un nivel intracomunitario y que se mantienen sobre la base de nuevas dinámicas de división del trabajo productivo/improductivo. Hecho que queda más que graficado en la coartación de practicar libremente las prácticas consuetudinarias de la comunidad, pero junto a esto es, para los practicantes de la tradición musical, la mantención de los medios de producción artísticos pasa a ser un privilegio exclusivo de quienes acceden a trabajar en las fiestas. En el siguiente apartado serán argumentadas estas observaciones.

7.2. Discusión de los resultados

A partir de los resultados logrados, retomamos la pregunta que condujo nuestra investigación: ¿Cómo se ha dado el proceso de mercantilización de prácticas tradicionales en contextos turísticos de la comunidad de Cariquima?; pregunta con la cual se trabajó la siguiente respuesta hipotética: “la mercantilización de prácticas tradicionales a través del turismo, es un proceso capitalista que subsume formas de vida y las proletariza en distintos grados, acentuando fragmentación y diferenciación al interior de comunidades.”

Ahora bien, con base en estos elementos, en seguida expondremos la orientación de nuestro análisis, hacia una discusión de los resultados. Procedimiento que fue guiado por el levantamiento de algunas categorías en pertinencia con los datos obtenidos en terreno y asociativamente con los contenidos tratados en el marco teórico.

1. Proceso de turistificación periférico: de “un lugar de paso” a un “etno-mercado”

Las actividades que hoy en día conforman el rubro turístico en el poblado altoandino, recientemente, adoptaron especificidad como parte de un mercado del viaje, la experiencia y de autenticidades culturales. Según los datos obtenidos en terreno y los antecedentes recopilados al principio de este estudio, es posible señalar que esas

actividades, en primera instancia fueron ejercidas como una venta básica de servicios domésticos de alojamiento⁶⁰ requeridos, principalmente, por transeúntes vinculados a la ejecución de proyectos urbanísticos y de extracción minera en los años 80.

Por consiguiente, en medida que el sistema transnacional de la industria del viaje fue anclándose en Chile, particularmente en el norte y estableciendo la conformación de redes de circuitos que tienen como eje a San Pedro de Atacama (Fuhller, 2008; Bustos, 2016); aquella venta de servicios fue agregando nuevos intercambios de valores hasta inaugurar una oferta local que, por hoy, modestamente da a conocer atributos culinarios, paisajísticos, arquitectónicos y hospitalarios de la zona altiplánica.

Se sigue que, esta economía turística descrita en Cariquima, corresponde a un enclave local dependiente de captar divisas que se concentran, mayoritariamente, en los respectivos centros neurálgicos de la industria localizada en el norte del país; algo bien graficado en la etnografía cuando se describe la sujeción por recurrir a estrategias de venta en las que operadores turísticos cumplen un papel protagónico en la captación de potenciales clientes desde la ciudad o congeniando visitas al pueblo pero que predisponen como destino “el desierto oasis”.

Sobre la base de lo anterior, se sostiene que tratamos un turismo, cuya posición estructural en el sistema de circuitos de viaje persiste bajo una condición periférica. Lo que, en términos Wallerstein (1988), podríamos conceptualizar en una forma de encadenamiento simple de producción de mercancías que se da en función de los procesos expansivos del capital; por lo tanto, también podemos definir una forma de “capitalismo tardío” (Jameson, 2044) en todo ello.

Dicha condición desigual, sumado a la “naturaleza cambiante de las necesidades” (Salama, 1990) que, por hoy prefiguran a un turista postmoderno consumidor de exotividad; parecieran condecirse en circunstancias sustanciales que exigieron encaminar esta forma de turismo local, a la configuración de un “nicho” de “etno-mercado” (Comaroff y Comaroff, 2011; Bustos; 2016; Herrera, 2019). Dando por resultado, un proceso de especialización

⁶⁰ Podemos comprender esta incipiente venta de servicios según lo que algunos denominan un “supply chain” o cadena de consumo rápida del servicio.

que, en el caso cariquimeño, consta de una revalorización de bienes y servicios que se ofertan gracias al levantamiento de instancias de “capital social” (Bourdieu, 1980; Arriagada, 2005) invertido en la planificación y readaptación de eventos costumbristas como la fiesta patronal de San Juan; eventos que son perfilados en uno de los principales atractivos, pues posibilitan extender las máximas de oferta hacia un catálogo que considera el consumo experiencial de cualidades y autenticidades culturales-patrimoniales cariquimeñas. Tales son, las artes musicales que adscriben a la tradición étnica Aymara, así también, la participación del ámbito de recreación festiva, propio de un estilo de vida local andino.

Sin duda, aquella contingencia, propicia el despliegue de la producción de valores culturales, los cuales, son operacionalizados en la rentabilización de las distintas actividades que contribuyen a llevar adelante estas instancias de capital social. Conformando un encadenamiento que se conjetura a modo de paquete o, mercancía turística a comercializar por los agentes locales de la industria del viaje; siendo éstos últimos, quienes manejan los precios de dicho objeto de consumo, en tanto individuos que, en calidad de emprendedores, cuentan con medios y recursos para ello.

Por lo mismo, este reciente proceso de revalorización al que denominamos reconversión de “un lugar de paso” a la constitución de un etnomercado descrito en el marco de la fiesta patronal cariquimeña; ilustra dinámicas de transformación de valores en precios (Salama, 1990) que operan en cuanto potencial “revitalizador” y “revalorizador” de aspectos culturales que se movilizan en función del mercado de la industria del turismo. Donde actividades como el obrar musical tradicional que, en rigor son de carácter ceremonial y, por lo tanto, imbuidas de una serie de apreciaciones subjetivas relativamente al margen del mercado; pasan a ajustarse a la revalorización de un trabajo comúnmente cualificado de “improductivo” (Wallerstein, 1988) distinguido de la actividad de emprendimiento centrado en el núcleo hogareño; esto último, vale aclarar, en forma de servicios o “préstamos culturales” (Rubio y Mancinelli, 2016) a cambio de un salario por trabajo a tiempo parcial, promovido por instituciones locales como “incentivo” para el quehacer patrimonial.

Ahora bien, destacamos de todo lo anterior, que el proceso de turistificación observado en terreno, pone en relieve el posicionamiento del mercado como institución hegemónica que establece zonas y/o aspectos culturales de interés, en tanto resultan singularidades explotables económicamente. Lo que, inevitablemente, provoca tensionamiento entre visiones del territorio y construcciones simbólicas previamente consensuadas por la comunidad como aspectos relevantes para su existencia (Bustos, 2016).

Si bien, podríamos decir, esa tensión tiene efectos sobre la forma en que se da el intercambio de valores en el encadenamiento productivo de enclave turístico, sería impreciso asegurar que de esto existe fragmentación sobre la cohesión intracomunitaria. Al menos de lo observado en campo, lo reciente del proceso turístico en la localidad conlleva, según los contenidos tratados por Appadurai y Kopytoff (1986), “un peso de la costumbre” que mantiene relevancia en la forma de cómo los sujetos llevan adelante el incipiente mercado. Ello, en primer lugar, porque se visibilizan ciertos posicionamientos que denominamos “contrahegemónicos”, los cuales, en su tarea por “desconectarse” (Amin, 2001) de la mercantilización, contribuyen a que las prácticas tradicionales presentes en el circuito se mantengan subordinadas a la producción de “valores de mercado” (Montalvo, 1977) como objeto de carácter artesanal. En segundo lugar, cuando identificamos un encadenamiento mercantil en el que las artes tradicionales circulan de manera tal, que sus practicantes se sitúan en una posición desfavorable respecto a la repartición concreta de plusvalías; damos cuenta de una diferenciación de clases acentuada por la determinación de una división del trabajo que se articula bajo la reproducción de una identidad homogénea de la comunidad como forma de empoderamiento local que supone una distribución equilibrada de capital.

En este sentido, el proceso turístico, lo que hace es correlacionar aspectos heterogéneos que emanan de la posición que los individuos adoptan en el circuito, con diferenciales de ingresos que determinan la valorización y desvalorización de la cultura en forma de ganancia; todo ello, elementos dinamizados por instituciones que modelan el comportamiento económico de los individuos (Ibíd.). De aquello, se desprenden un fenómenos de singularización y reincorporación de aspectos culturales (Williams, 1977;

Jameson, 2004), propios de la orientación con que los cariquimeños llevan adelante esta suerte de revalorización plasmada en una producción de “etno-mercancías” (Comaroff y Comaroff, 2011); orientación que, a propósito, se cristaliza en una serie de juicios de valor y motivaciones fuerza que los locatarios emprendedores explicitan al caracterizar el contexto turístico como “un lugar de paso”, en tanto máxima que se busca superar bajo una lógica la lógica “modernizadora” o de “reapunte” (Amin, 2001; Jameson, 2004).

Esa singularización y reincorporación de elementos culturales, superpone la reproducción de discursos sobre la “autenticidad” o “lo tradicional” como fuente de valor para los productos que comercializan en el medio turístico. Discursos que, de hecho, tienen asidero en la edificación de “roles de poder” (Wolf, 2001) que esta forma de producir capital profundiza en la comunidad. Donde vimos, los sujetos más vulnerados emiten una serie de juicios y percepciones acerca de la pérdida de la identidad o la masificación de sus tradiciones ancestrales, que no son pura elucubración, sino que efectivamente responden a las condiciones materiales en que producen valor; pero, que en último término, contribuyen a la construcción de una “estructura emocional” (Williams, 1977) mediante su reincorporación como “valores de mercado” (Montalvo, 1977), presentes en un intercambio económico imbuido por misión del rescate o salvaguardia patrimonial.

En definitiva, el actual proceso de turistificación implica la articulación de los sujetos, con un mercado que, por un lado, exige ciertos estándares de rentabilidad en las cosas que se ofertan; según cánones de competitividad y maximización que aseguren márgenes de ganancia para quienes emprenden. Por otro, al tener por materia prima la cultura, entretanto el turismo es planteado como política de desarrollo e integración cultural; dicho mercado, se retroalimenta del valor que la subordinación a lo primero ejerce sobre significaciones consensuadas por la colectividad. Dicho de otro modo, se asevera que el mercado turístico se sitúa como institución hegemónica en las dinámicas locales y comunitarias, mediando la “experiencia histórica” (Thompson, 1981) de los sujetos que la encarnan, en virtud de reproducir una entidad homogénea que se erige en función de una división del trabajo que busca establecer roles bien acotados y definidos al interior de la comunidad.

Semi proletarización en el encadenamiento de enclave turístico

La apertura del mercado laboral que se articula en vista de la intermediación contratista de la intervención musical Sikuri para las fiestas y, según coinciden los datos, se ha venido efectuando a la par con la especialización turística de la zona. Dicha intermediación, eventualmente, ha logrado constituir una oferta estable de cierta cantidad de agentes culturales en calidad de pequeños “productores de bienes intelectuales” (Wallerstein, 2005) y a bajo precio. Hecho resuelto en un sistema de pagos que culmina por consolidar exclusión de la producción de bienes culturales, a quienes no cuentan con los medios necesarios para hacer del arte local un emprendimiento, ni mucho menos hacer de la práctica musical, una actividad comunitaria o práctica pedagógica autónoma; según expresan algunas motivaciones plasmadas en los testimonios.

Por otra parte, aquellos artesanos locales independientes (en este caso de oficios musicales) que venden su fuerza de trabajo en esta dinámica salarial, se ven posibilitados de rentabilizar el arte patrimonial como una fuente de ingresos, lo que a su vez permite el hacerse con los medios de producción para su obrar. Aunque de momento, pese a la condición de privilegio que ello pone de manifiesto, estos sujetos proclaman la motivación por contribuir a la producción cultural y colectiva de su espacio, antes que de sostener una actividad lucrativa.

Tal situación pone en relieve dos cosas. Primero que todo, la implacable especulación que la producción de capital ejerce sobre intereses de actores locales, ofreciendo una respuesta mercantilista según lógicas de éxito individual promovido por la ideología neoliberal, a sus demandas. Las que en el contexto estudiado refieren a la participación y propiedad por derecho consuetudinario de sus medios de expresión cultural-ancestral; asimismo, de la necesidad de forjar valor patrimonial en la salvaguardia que recae sobre sus tradiciones artísticas-musicales, ante presiones externas percibidas como amenaza para su conservación y que desembocan en una “pérdida de la identidad”.

En segundo lugar, esta forma de proletarización incompleta de los pequeños productores “independientes”, resulta un eslabón fundamental para cómo se configura el encadenamiento productivo de enclave turístico en el poblado tarapaqueño. Característica

de un modo capitalista de producción que, en un corto plazo, se ha ido profundizando en dinámicas industriales y salariales en el sostenimiento de las economías domésticas del lugar. Las cuales, mediante el encadenamiento económico del turismo, se externalizan a las demás actividades de la comunidad y van generando dependencia, principalmente en quienes producen aquellos bienes intelectuales y/o culturales.

Según lo que hemos desarrollado hasta ahora, se ratifica la hipótesis planteada al comienzo de la investigación. Sugiriéndose que las experiencias de los actores involucrados en el circuito mercantil turístico dan cuenta de una posición estructural y función que éstos cumplen en el mismo, al ser identificadas diferenciaciones de clase a nivel intracomunitario. Sin embargo, resulta discutible el aseverar, que la actividad turística observada en el lugar es detonante de aquellas diferenciaciones.

Ello, a razón de que, dado lo reciente del proceso turístico, la desigualdad socioeconómica se vislumbra proveniente de la posición que agentes locales han consolidado a partir de fenómenos vinculados a la estructura agraria de base parcelaria enraizada en el territorio, previos al boom del turismo en el norte de Chile. Lo que tampoco quiere decir que no sean elementos estrechamente relacionados. De hecho, se sostiene que, ante presiones sociales externas y eco-típicas propias de la zona de secano, dichos procesos, que han culminado en una descomposición del tejido social campesino por medio del abandono de la actividad agroganadera, fueron tierra fértil para que parcialmente la turistificación se sitúe como eje de la economía local ⁶¹.

⁶¹ Si bien, el mercado de propiedades no es novedad; pues sabemos que es facultado por una estructuración casi intacta del campesinado andino a partir de las políticas del proyecto liberal del Estado-nación chileno a principios del siglo pasado las cuales definieron el paso de una estructura comunitaria a un régimen parcelario (Gundermann y Gonzáles, 2009); lo que se pone en relieve son nuevas condiciones en las que los sujetos se articulan en el territorio conservando su estatus cultural. Precisamente, es que en un estudio realizado por Castro y Bahamondes en los años 80s se vislumbra una tendencia al decrecimiento de la tasa migratoria campo-ciudad en un poblado de la región andina. Explicándose en esta contracción de flujo poblacional una gran incidencia sobre el acceso a la propiedad mediante actividad de subarriendo en el que priman transferencia por filiación matrimonial y vínculos de parentesco. Situación que develó índices de hacinamiento y, a la inversa tendencia a la concentración de bienes raíces. Fenómeno del cual, se sostiene que, con las particularidades de nuestro lugar de estudio, actualmente la actividad turística ha asentado sus bases.

Profundizando sobre ello, la facultad que los pequeños empresarios oriundos de Cariquima poseen para emprender en el rubro turístico, se relaciona con la concentración de bienes raíces gracias a la transferencia por filiación matrimonial o por vínculos de parentesco. Junto con la capitalización de ciertos medios que posibilitaron levantar algún negocio turístico en el poblado⁶². Dicho de otro modo, la concentración del “capital agrario” (Appardurai, 1986) de la zona, por parte de ciertos individuos locales, inherentemente, ha provocado relaciones de poder que se ejercen sobre la distribución de capital que el obrar artístico cultural genera; en tanto medio para la reproducción del estatus cultural al que solo algunas familias acceden, en desmedro de quienes ejercen esa actividad como fuente de ingresos complementarios.

Ambos contextos, bien pueden verse graficados en los dos casos de economía doméstica identificados al inicio de los resultados. Donde se describe a un núcleo familiar facultado de invertir en recintos de servicios domésticos, arrendando terrenos en distintos poblados. Hecho que les significa generar excedentes gracias a la renta, viviendo y dedicando su tiempo a otras actividades económicas en la ciudad de Iquique. Pero, además, tal condición permitía al jefe de hogar participar libremente en la producción cultural del espacio cariquimeño como músico Sikuri. Lo que se ha de inferir, en dicha acción, la posibilidad de adquirir “reconocimiento” y “prestigio” como forma de capital social que sitúa al individuo en una condición de poder en el intercambio de bienes con otros familiares (Ibíd.).

Así también, se describe una familia que dedica a tiempo completo sus labores en el hogar al emprendimiento turístico, cuya forma de empleo, característica de una “pluriactividad” que adopta forma de “auto-proletarización o proletarización puertas a dentro” (Baeza, 2010), se complementa con la posesión de terrenos que les posibilitan realizar actividad hortícola, tenencia de animales, pequeña producción de artesanías, compra y venta de insumos. Actividad apoyada institucionalmente por la adscripción legal a la etnicidad Aymara.

⁶² En relación con el marco de antecedentes expuestos, dicho capital bien podría atribuirse a la experiencia como mercaderes y comerciantes que preceden a la venta de servicios domésticos en el territorio; ello en cuanto actividades múltiples posibilitadas por la tenencia de cabezas de ganado principalmente. Lo que, por cierto, pone sobre la mesa el declive de la pequeña actividad agroganadera de la zona, como un proceso de reconversión hacia el turismo (Gundermann, 2003; Belrán, 2000).

Por consiguiente, debemos señalar que el turismo-étnico o de nicho (para el consumo de cultura) que se formula como base de la economía local en el pueblo altoandino, ha resultado una alternativa que en apariencia se muestra “equilibrada” para la subsistencia de la comunidad. Alternativa que, en cierto modo, se presenta sustentable, además, cuando las familias cariquimeñas cargan con la experiencia cercana de los graves impactos ocurridos por la minería en localidades vecinas; como es el caso de los poblados de Lirima y Cancosa mencionados en los antecedentes.

No obstante, sucede que en la planificación del turismo cariquimeño, aquella producción de “capital social” sobre el que la vía del emprendimiento descansa, supone la participación de los distintos actores locales en el mercado, situándolos por igual como productores independientes. De esa manera, al basarse en una oferta de mercancías simples cuya materia prima son recursos patrimoniales culturales locales, el turismo en cuestión incita a la movilización y participación dando espacio a procesos de articulación y vías de acción identitaria para temas de desarrollo territorial. Política de integración que, al traducirse en la competencia entre oferentes, básicamente busca otorgar oportunidades solo a quienes emprendan como agentes turísticos; sean locales o externos, propietarios o arrendatarios del lugar. Lo cual, según la lógica de la implementación en cuestión, eventualmente, permitiría neutralizar la concentración directa de plusvalías que la estratificación social heredada obviamente posibilita.

Pero, cuando de las dinámicas observadas en Cariquima se vislumbra que son los mismos propietarios tradicionales los que únicamente cuentan con los medios para ingresar al mercado del viaje, viéndose capacitados de invertir y arrendar para levantar sus negocios; dicha estratificación se solidifica. Pues sitúa a los demás actores en una posición desfavorable en el circuito, de manera tal, que se ven forzados a vender su fuerza de trabajo en calidad de auxiliares para el turismo, produciendo capital para sus empleadores; inclusive si son integrantes de una misma familia.

Del mismo modo, se observó que todo ello, responde a una forma de acumulación capitalista que logra dominio tanto en la cadena productiva, como en el reparto de las plusvalías. Controlando la fase final de la producción y el flujo total del bien cultural que se

comercializa transformado en mercancía turística. Es así, como aquella sostenibilidad del turismo inscrita en la producción de “bien común”, lo que hace es positivar el poder político-económico y también ideológico ejercido en el encadenamiento productivo articulado mediante un intercambio desigual entre pequeños productores que conforman esta industria del viaje con se ven involucrados indirectamente.

Conforme a lo anterior, se reafirman algunos contenidos planteados en el marco teórico. Sosteniéndose que en los procesos expansivos de la economía mundo capitalista, la residencia común y el parentesco decaen como instituciones determinantes en la configuración de límites, descomponiendo el tejido social y atomizando la estructura agraria rural andina; todo ello, en virtud de una ideología que refuerza la propiedad privada en simbiosis con el estatus cultural y la identidad étnica. Es decir, en medida que el sistema histórico profundiza sus relaciones de producción en puntos geográficos periféricos, ajusta las características de unidades domésticas para formar fuerza de trabajo flexible que, frente a las presiones del mercado, aseguren la disposición de mano de obra barata. Sin proletarizar en plenitud a dichas unidades y sin controlar totalmente la externalización del acceso a la materia prima para el turismo, el capital se reproduce adquiriendo “especificidad” (Wallerstein, 1988) configurando encadenamientos de mercancías simples.

El turismo cariquimeño: ¿Etnicidad S.A. o extractivismo cultural?

Al relacionar los resultados de nuestra investigación con la discusión propuesta en nuestro marco teórico sobre el contexto de las etnicidades S.A. o “etno-empresas” (Comaroff y Comaroff, 2011), efectivamente, podemos decir que la actual turistificación de los espacios cariquimeños resulta un escenario que se desenvuelve entre fuerzas locales y globales, donde la identidad y la etnicidad de las comunidades que lo pueblan, son producidas en términos dialécticos que sintetizan en producir y reproducir singularidades culturales que se expresan en función de un capitalismo tardío (Jameson, 2004). Ello quiere decir, los actores involucrados, se hallan en un proceso de reformulación de prácticas y nociones culturales pasando a ser agentes exclusivos de la “modernidad y el desarrollo” (Amin, 2001); ambos, discursos hegemónicos vistos en terreno como la promoción de una vía de acción mediante el emprendimiento comercial.

Por consiguiente, para el caso estudiado, esto se manifiesta según la articulación económica que la localidad efectúa para con el sistema transnacional de la industria del viaje y el ocio. Lo cual, más que señalado en las discusiones anteriores, ha desembocado en una forma social de un capitalismo en desarrollo o tardío (Jameson, 2004). Lo que se condice con las dinámicas expansivas del mismo, en cuanto sistema global histórico, donde la producción de capital adquiere especificidad en zonas cada vez más remotas (Wallerstein, 1988) acentuando diferenciaciones de clase intracomunitarias.

Vale la pena mencionar en este ámbito, pese a lo artificioso que la “autenticidad” parece resultar ante la mercantilización y reconversión de valores, entretanto “fetichización” de singularidades culturales que impregnan el relato turístico entretejido por narrativas asociadas a modos de existencia de “los antiguos”, vínculos con la tierra e idílicas “andinidades”; el valor de lo auténtico no deja de tener eficacia como constructor de sentido tanto para quienes lo producen en el encadenamiento económico desde una posición subordinada, como para quienes lo dinamizan en la reproducción misma del estatus quo de la comunidad cariquimeña. Hecho que bien puede graficarse en el concepto de “autoextrañamiento” que proponen los Comaroff (2011), donde experiencias e intersubjetividades se reformulan en virtud de nuevas proyecciones y posibilidades que otorga el mercado como institución hegemónica.

En concordancia con los lineamientos desarrollados en el marco teórico de nuestra investigación, la movilización de los recursos patrimoniales-culturales mediante el mercado del viaje y la experiencia que se extiende a zonas periféricas, efectivamente, ha contribuido a trazar líneas de acción para sujetos que se desenvuelven en el marco de procesos de articulación de “identidades o grupos de estatus” (Wallerstein, 2005). Procesos que emergen de la necesidad de demandar legitimidad, según continuidad histórica y pertenencia territorial como pueblo originario ante el actual medio social globalizado.

Del mismo modo, es preciso no olvidar que las relaciones con el Estado-nación también juegan un papel específico en cómo se ha dado este asunto. Ello, a sabiendas que, tras las políticas de desarrollo involucradas en el establecimiento de mecanismos para el reconocimiento mediante vías institucionales, consta una forma de operar de la economía-

mundo flexibilizando estándares universales que determinan la movilidad de fuerza de trabajo. Lo cual, bajo el esquema neoliberal chileno, ha determinado un escenario multicultural, donde la singularización y estandarización de la cultura no es solo permitida, sino promovida estableciendo consumos diversificados de experiencias y mercancías auténticas o exóticas.

Hemos reflexionado que los grupos delimitados por su diferencia hacen una selección consciente de elementos culturales e históricos. Quienes, informándose de su experiencia, definen sociabilidades comunes a partir de condiciones materiales de existencia concretas y un momento histórico determinado (Thompson, 1981). Por lo tanto, no podemos pasar por alto el hecho que el turismo cultural ha sido una de las herramientas al alcance, que familias cariquimeñas han optado y con la que han logrado responder o, al menos proyectarse, respecto de intereses colectivos sembrados sobre la base de condiciones de existencia en las cuales erigen estatus grupal y estilo de vida. Sin embargo, tampoco podemos hacer vista gorda que, pese a la naturaleza “asocial” de la acumulación capitalista (Wallerstein, 1988), en el actual desarrollo de la economía de mercado en que la venta de servicios son una cualidad imperante, se materializan en una división del trabajo y un carácter social del proceso del trabajo, donde la individualidad se trueca en la acción colectiva.

Lo anterior, reafirma una idea planteada al comienzo de las discusiones; el que el peso de la costumbre prevalece en la forma que se dan los intercambios en el circuito económico-turístico. Ya sea con una participación directa o indirecta en el proceso de producción, las cadenas de mercancías conciben una forma social del trabajo. Forma que Marx (2012) caracteriza como unidad funcional orgánica de un “obrero colectivo”: *“ahora, para trabajar productivamente ya no es necesario tener una intervención manual directa en el trabajo; basta con ser órgano del obrero colectivo, con ejecutar una cualquiera de sus funciones desdobladas”* (Ibíd., p. 456); idea que, en vigor de nuestro análisis, retóricamente podemos resignificar como “indígena colectivo” y aplicarla en los mismos términos.

Ciertamente, la acelerada economía turística y sus diversificaciones en nichos de consumo cada vez más específicos, son un fenómeno global que, pese a cualquier crisis, nunca detiene su dinamismo mercantil; en el marco del capitalismo mundial, ello nos habla de cómo hasta el mismo descanso de la gente es objeto de especulación. A la vez que, en los contextos locales, dicha especulación se dinamiza en medios de reconocimiento institucional para la reproducción de estatus que recae en la posibilidad de otorgar valor agregado al trabajo realizado por una condición social de clase: la servidumbre flexible.

De aquello, se señala que debemos ser cuidadosos cuando prospectamos el apelativo “etno” sobre relaciones sociales de producción capitalistas en las que se involucran tradiciones étnicas, por más que, en esas relaciones se hallen imbricados ciertos valores subjetivos impresos en significaciones culturales. Si bien, se reconoce la diferencia existente entre un capitalismo al que grupos étnicos son sometidos como simple mano de obra barata y un emprendimiento levantado por esos mismos actores que, en la mayoría de las veces son negocios que se mueven en condiciones desiguales con mercados globales, donde muchos de sus agentes involucrados se asumen a sí mismos como verdaderos “capitalistas de riesgo” (Comaroff & Comaroff, 2011); hacemos hincapié, ello no nos puede llevar a “etnificar” dicho modo de producción. En vista de los resultados de nuestra investigación, al menos debemos dar espacio a la duda y plantear si existe algo más que la integración al mercado.

Se sigue que resulta cuestionable el plantear la etiqueta étnica como un atributo de carácter político o contrahegemónica *per sé* al momento de concebirla como entidad homogénea que emerge de relaciones productivas determinadas. Sobre todo, cuando comprendemos en el caso cariquimeño, una producción y reproducción de capitales sociales que reafirman lo que Wallerstein (1988) refiere como “el fortalecimiento de una coraza identitaria que solidifica la división del trabajo”; la que opera sobre la base de la economía turística local dando cuenta que existen relaciones de poder que se fortalecen y condiciones desiguales de intercambio intracomunitarias que se edifican; todos ellos, factores que desembocan en una formación social de una economía “rural” que, en medida que los macroprocesos capitalistas se profundizan, augura mayor dependencia económica hacia los centros productivos y peores condiciones de trabajo.

Por lo mismo, es importante plantear la “hibridación cultural” (Canclini, 1990) cuando establecemos la relación entre el apelativo etno con la idea de “experiencia histórica” (Thompson, 1981). Ya que apuntamos a concebir cómo los sujetos entretejen intereses a partir de las contradicciones mismas en que generan su estatus cultural no solo como identidad étnica, sino como grupo social inmerso en relaciones sociales de producción y hegemonías culturales dominantes propias del medio globalizado. Precisamente, en el caso de los artistas locales, muchos de ellos viven de la música bajo una condición semiproletaria, dedicando su tiempo a producir otros estilos de músicas. Sumado a esto, en el caso de otros músicos (principalmente jóvenes) que no viven de ese arte, también escuchan otras expresiones musicales, las que incluso predicen valores expresamente contrarios a los que sus manifestaciones tradicionales buscan prevalecer.

En virtud de aquello, el sostener a modo de “sana convivencia” la articulación entre grupos humanos subalternos y el capitalismo, según lo entienden los Comaroff es ceñirse a comprender el proceso desde la positivación de la industria cultural. Es decir, despojando de noción crítica el entendimiento de la cultura propuesto por Adorno y Horkheimer (1977). En el seno de una diversificación de mercados, las prácticas identitarias constantemente se consumen sin agotarse y se agotan sin consumirse, en la medida que las producciones culturales resuelven en la construcción de una homogeneidad de las mismas, es decir, ajustándose a cánones estandarizados que agotan la autenticidad, en virtud de crear otras nuevas.

De lo anterior, pareciera que la articulación de una identidad política por medio de la vía del emprendimiento comercial es una ecuación más que aprendida por el sistema social histórico; por cierto, en Chile con casi 40 años de experiencia de la expresión de un multiculturalismo neoliberal que tiene asidero en zonas periféricas configurando circuitos económicos que bien, conciben la producción de la cultura, no es más que la replicación (a menor escala obviamente) de la lógica hegemónica con que se mueve el mercado bajo ese modelo: el de las ventajas comparativas, entretanto los agentes exclusivos de dichos mercados especulan y maximizan ganancias a costa de una producción cultural de bajo costo.

Por último, se sigue que, lo señalado aquí, no nos puede conducir a leer el proceso desde la homogeneidad que la ensoñación capitalista provoca. Precisamente porque en la observación de campo las prácticas tradicionales llegan a convertirse en mercancías (Kopytoff, 1986) se vislumbró que, ante la distribución desigual de capital en el contexto turístico, el acto desinteresado de los músicos antiguos refleja lo que podría concebirse como respuesta “contra-hegemónica” al proceso. Respuesta que tiene cabida en formas de conocimiento y saberes que comúnmente son invisibilizados en virtud de comprender el proceso desde la totalidad social. Precisamente, cuando damos cuenta de que las relaciones sociales de producción se mueven en una reproducción de condiciones materiales que apuntan al desarrollo individual, el concebir ciertos aspectos heterogéneos en el proceso local, bien nos plantean maneras reales en cómo llevar adelante la producción y distribución de capitales de otra manera. Hecho que, por lo acelerado de la dinámica mercantil, muchas veces no llega a ser visible a los ojos de los estudiosos o, simplemente, no es objeto de interés para éstos.

Dicho aquello, el que en una comunidad hallan sujetos que por motivación propia decidan desconectarse del mercado, no significa que estos no existan en el proceso; para nosotros, dice mucho. Sobre todo, cuando no es un acto individual, sino que es un fenómeno que se repite en reiteradas ocasiones y lugares. Porque, de hecho, responde a un ordenamiento estructural, pero del cual se hace vista gorda como si fuera algo implícito o propio de una ley que dicta en el recambio generacional, algo que es propio del paso de lo antiguo a lo moderno. Situación que para nosotros es altamente sensible pues, ante la vorágine del capital incesante, se naturaliza a las personas como recursos humanos que se consumen con el tiempo.

VIII. CONCLUSIONES Y EFLEXIONES FINALES

Los alcances de nuestra investigación no constan de evaluar si el turismo es bueno o malo para las comunidades situadas en la periferia; pese a que dado lo lozano del fenómeno estudiado, inevitablemente el impacto fue discutido desde sus efectos, principalmente negativos. Por contraste, nuestro estudio buscó prestar atención a la posición estructural que los individuos asumen en el proceso, las motivaciones que de ella surgen, y las proyecciones que éstos perfilan para encauzar los macroprocesos globales que intervienen en la reproducción de las condiciones materiales de su existencia.

Para nuestra investigación, acuñamos la idea de Jameson (2004) sobre comprender el fenómeno desde una “dialéctica doble”. Donde la modernidad efectúa, constantemente, procesos de singularización que se plasman en la realidad concreta, pero que a su vez dichos llevan en su base una fuerza motriz histórica. Para ello, el modelo “biográfico” elaborado por Appardurai y Kopytoff (1986) fue fundamental en el desarrollo investigativo, ya que permitió dar cuenta cómo el pueblo Cariquimeño organiza su vida material en el contexto festivo determinado para la oferta turística, cuyo aspecto principal, se grafica en la exposición de prácticas musicales en cuanto rasgo de singularidad “tranzable”. Advirtiendo, por consiguiente, distintos entramados intersubjetivos y experienciales que, impresos en discursos, percepciones y posicionamiento de los individuos locales, configuran contextos particulares de producción de valores y que operan simultáneamente en el encadenamiento económico del turismo. Determinándose como eslabones y/o fases de un proceso de conversión de prácticas culturales en mercancías a consumir por el viajero; pero, que todas ellas se articulan sobre la base de relaciones de poder cada vez más asimétricas (Wolf, 1971).

Así, del mismo modo en que se concretó el que dichos contextos denotan distintas posiciones estructurales, cada cual, consolidada por una diferenciación de clase a partir de condiciones materiales desiguales en la producción de valores; fueron identificados los productores de artes musicales-tradicionales, como posibles agentes de la construcción de respuestas contra-hegemónicas al fenómeno acotado a la realidad local. Pese a que dichos sujetos cargan con la experiencia de producir valores culturales que, en el marco de un

contexto mercantil, resultan un rasgo algo esencialista (rasgos que por cierto muchos teóricos se desviven desmintiendo); es necesario recalcar que, en la biografía social y cultural de este objeto artístico llamado tradición Sikuri, tales valores intersubjetivos aún trascienden como catalizador de “fuerza infraestructual” ante un medio que exige la competencia insana entre sus pares y que busca emular la reproducción de cánones estandarizados de la productividad del arte, lisa y llanamente para el consumo masivo. Dicho sea de paso, medio que ante las difíciles condiciones para producir arte y que todo artista chileno conoce, ofrece el incentivo perverso de valorizar económicamente las obras o, en el mejor de los casos, de reconocer el trabajo musical como un trabajo productivo.

Siguiendo con lo anterior, los músicos cariquimeños, dentro de sus restringidas posibilidades, eventualmente ejercen el salirse del estado puramente mercantil y formalizado por el contrato. En términos de Wolf (2001), ello sea por el peso de la costumbre o por una acción social intencionada, viene a evidenciar un sentido colectivo en el que se hace posible fijar perspectivas sobre el devenir del conjunto social, o al menos replantearse el cómo se están haciendo las cosas. Puesto que, dicha valoración, de momento surge como una intuición que se cincela ante nuevas exigencias que emergen por la cooptación de su arte andina, para el sostenimiento de un mercado laboral dimensionado por la industria del entretenimiento chilena. Estos últimos, factores de los cuales se pronostica un inevitable sometimiento de las artes tradicionales a una fabricación en serie, vaciándolas de significación subjetiva y convirtiéndolas en disfraces corpóreos para el trabajo de turno. Dicho sea de paso, se hace pertinente el plantear la posición que estos individuos ocupan en el proceso como trabajadores de la industria cultural o “fabrica desplazada” (Wallerstein, 2005).

En el seno de la actual fase expansiva del capitalismo globalizador expresado en una forma de turismo periférico, no sería descabellado el proyectar una confluencia de experiencias a partir del diálogo entre intereses forjados como sujeto trabajador-artista local y como sujeto indígena, mediante intervenciones para la gestión cooperativa de agentes culturales o artistas locales-indígenas; tan necesaria para el caso de los músicos cariquimeños. Dicho aquello, todo pareciera indicar que ese tipo de intervenciones si es que aún no se han realizado en la zona, en mediano plazo y en el mejor de los casos, se verían

orientadas a crear formas de emprendimiento familiares de artesanías musicales como instrumentos e indumentarias; inclusive algo muy común en el campo, el de bandas musicales que venden sus servicios ya no como localidad, sino que concretamente con el apellido familiar como marca registrada.

Post scriptum

Desde que fue realizado el trabajo de campo, en un transcurso de no más de 4 años, una serie de acontecimientos de gran relevancia han repercutido seriamente en la vida social de las personas a nivel nacional y mundial. Eventos que no pueden dejar de ser mencionado puesto que sugieren prestar atención a lineamientos tratados en nuestro estudio.

La pandemia del virus Covid 19 y sus variantes, que azotaron al mundo entero y sus efectos no cesan de repercutir. Tal situación, que por cierto impidió realizar más trabajo de campo durante el desarrollo de esta tesis, dejó en vista de todos, la precariedad del sistema de salud chileno, poniendo en relieve sus paupérrimas condiciones y lo notablemente segregador del mismo. Tampoco es menor el hecho que al haber llegado esta pandemia justo en medio de una crisis política e institucional por acontecimientos que en seguida mencionaremos, la principal medida que las autoridades emplearon fue aplicar la lógica represiva; lo que en apoyo de los planes sanitarios y de cuarentena total, significaron casi tres años completos de vivir con toque de queda. Hecho que además realzó la poca importancia que el desarrollo médico del país ha prestado a temas como la salud mental. Ésta última, materia recién puesta sobre la mesa luego que los inminentes efectos de dichas medidas comenzaron a notarse tras el incremento de tasas de depresión, suicidio y violencia.

En base a ello, uno de los sectores comerciales y que aún se siguen viendo más afectados han sido el de los pequeños emprendedores en el rubro de servicios turísticos, junto con los trabajadores de la industria artística. Seguido a esto, el explosivo aumento de las olas migratorias de población extranjera que, a raíz de la pandemia y las crisis institucionales de sus países, viajan a Chile en busca de mejores condiciones de vida y, cuyo paso de acceso ha sido por Colchane, lo que significado un grave impacto en la zona altoandina donde se realizó la investigación.

Por otra parte, a partir del estallido social del 2019 en Chile, se abrió paso un álgido proceso social sobre la base de constantes crisis periódicas de las estructuras institucionales del modelo neoliberal. Pese a ser una coyuntura aún en desarrollo, se han depositado diversas lecturas sobre el asunto. De las cuales, unas más esperanzadoras que otras, consensuan en una reactivación de experiencias organizativas contrahegemónicas y que descansan en un alto grado de consciencia política; algo que, en vista de lo trabajado en nuestro estudio, permite cosechar serias dudas. Sobre todo, porque hablamos de un proceso de amorfa conducción política, que desencadenó en la propuesta de un cambio constitucional cuya principal bandera de lucha fue la diversidad cultural. Discurso que puso sobre la mesa una serie de concepciones que, en su raíz, provienen de toda una producción intelectual postmoderna, por cierto, acumulada en núcleos académicos vinculados a élites políticas desde la década de la “redemocratización chilena” y profundización del neoliberalismo.

Sin dejar de destacar las buenas intenciones de quienes vimos en la ideal posibilidad de ejercer nuevos valores republicanos la atención a problemáticas que trastocan intereses como ciudadano, estudiante y trabajador; asimismo, el arduo esfuerzo que algunos técnicos dispusieron en la redacción de la carta constituyente; por hoy, aquel encause institucional, demostró una garrafal desconexión con la realidad de la clase trabajadora chilena. Concluyendo así, en un amplio rechazo por sectores que suponían protagonizar aquella conciencia política encarnada en la diversidad cultural. Vacío al que por cierto sectores intelectuales acrílicos, propios de una izquierda sin propuesta, contribuyeron muchas veces con el vicio de “rescatar” o folklorizar valores culturales y expresiones “artísticas” funcionales al modelo hegemónico, calificándolas de “transgresoras”.

Del mismo modo, tampoco puede dejarse de mencionar que esta coyuntura, también movilizó a los sectores ultraconservadores del país. Quienes, en virtud de defender sus intereses aún intactos, dispusieron de dicho vacío, desplegando su aparataje comunicacional-mediático, ideológico-cultural, reactivando nuevas formas de fascismo, por cierto, mercantilizada, clientelista y de servicio a sueldo.

IX. Referencias Bibliográficas

1. Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1977): “La industria de cultura: ilustración como engaño de masas”. Editado y Publicado en: Sociedad y Comunicación de Masas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
2. Alavi, H., (1976): “Las clases campesinas y las lealtades primordiales”. En: Cuadernos Anagrama. Serie: Sociología y antropología. Dirigida por José Llobera. Barcelona, España.
3. Althusser, L.: a) (1969): “Para leer el capital”. Ed. Siglo XXI. México.
b)(1971): “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. Ed. Siglo XXI. México.
4. Amin, Samir., (2001): “Capitalismo, imperialismo, mundialización”. Ed. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.
5. Armijo, Gladys y Cabiedes, Héctor., (1997): “Vicisitudes y cambios en el mundo rural chileno: la última modernización agraria ¿la gran solución de fin de siglo?”. Anales de la Universidad de Chile (5).
6. Appardurai, A., (1986): “La vida social de las cosas”. Ed. Grijalbo Ed. Grijalbo, México DF.
7. Arriagada, I., (2005): “Aprender de la experiencia: el capital social en el desarrollo de la pobreza”. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Santiago de Chile.
8. Bahamondes, M., (2001). “Contradicciones del concepto “capital social”. La antropología de las alianzas y subjetividad campesina”. En: Presentación en el encuentro 2001 de la Asociación de Estudios Latino Americanos, Washington DC, Septiembre 6-8, 2001
9. Baeza, F., (2012): “La actividad predial campesina en la ruralidad neoliberal: El caso de Quinchao”. Consultado en: https://www.academia.edu/24208067/La_actividad_predial_campesina_en_la_ruralidad_neoliberal._El_caso_del_territorio_de_Quinchao
10. Bartolomé, M., (2006): “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las oblaciones indígenas”. Avá, Issue 9.

11. Bengoa, J.: a) (1983): “Campesinado Chileno. Después de la Reforma Agraria”. Ed. Sur. Colecciones de Estudios Sociales. Santiago, Chile.
b) (2016): “Reforma Agraria y Revuelta campesina”. Ed. LOM. Santiago, Chile.
12. Beltrán, P., (2000): “Rituales de la comuna Cariquima”. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Tesis para optar al grado de Licenciada en antropología.
13. Boccara, G. y Bolados, P., (2010): “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”. Revista de Indias 52(250):651-690
14. Bolados, P., (2014): “Procesos transnacionales en el salar de Atacama-norte de Chile. Los impactos de la minería y el turismo en las comunidades indígenas atacameñas”. Publicado en: Intersecciones en Antropología, nº15.
15. Bolaños, M., Alonso. (2008). “La invención de la música indígena en México: antropología e historia de las políticas culturales del siglo XX”. Ed. SB Buenos Aires, Argentina.
16. Bourdieu, P.: a) (1980). “Le capital social”. Notes provisoires. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 31. Traducido por Capdevielle J.
b) (1997) “La economía de los bienes simbólicos”. Ed. Anagrama. Barcelona, España.
c) (2007). “El sentido práctico”. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina.
17. Bustos, C., (2016). “La producción de etnomercancías en el contexto turístico”. Revista Líder, 27.
18. Canales C., (2006).: (Coordinador-editor) en “Metodologías de investigación social, introducción a los oficios”. Ed. LOM. Santiago, Chile.
19. Castro, M y Bahamondes, M. (1987).: “Cambios en la tenencia de la tierra en un pueblo de la precordillera del Norte de Chile: Socoroma”. Publicado en: Revista Chilena de Antropología N° 6. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile. Santiago, Chile.
20. Crespo B. y Salamanca, Ana B., (2007).: “El muestreo en la investigación cualitativa”. Departamento de investigación FUDEN

21. Comaroff, J. y Comaroff, J., (2011): "Etnicidad S.A.". Ed. Katz. Buenos Aires., Argentina.
22. Da Silva, Graziano. (1996). "A nova dinâmica da agricultura brasileira." Publicado en: CEPAL, Seminarios y conferencias N° 35.
23. De la Maza, F. (2016). "State Conceptionsof Indigenous Tourism in Chile", Annalsof Tourism Research, 56.
24. Escobar, Arturo (2002). "Globalización Desarrollo y Modernidad". Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo. Medellín: Corporación Región
25. Favareto, A. (2009). La nueva ruralidad brasileña. Publicado en: Revista Nueva Sociedad, N°223.
26. Fuller, N., (2008). "Turismo y cultura: Entre el entusiasmo y el recelo". Ed. fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
27. García Canclini, Néstor, (1990). "Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad". Ed. Grijalbo, México.
28. Giddens, A. (1993): "Consecuencias de la Modernidad". Ed. Alianza. Madrid.
29. Gramsci, A. (1970): "Antología, selección y notas por Manuel Sacristán". Ed. Siglo XXI
30. Gómez, S.: a) (2003): "Nueva Ruralidad. (fundamentos teóricos y necesidad de avances empíricos)". Seminario internacional "El mundo rural, transformaciones y perspectivas a la luz de una nueva ruralidad. Bogotá, Colombia.
 b) (2011): "Reflexiones sobre la nueva ruralidad en América Latina". Publicado en: Revista Paraguaya de Sociología, n° 138.
31. Guerrero, B., (2011):. "Historia, Identidad y Estéticas Andinas y Populares en los estandartes de los bailes religiosos en la Fiesta de la Tirana". Publicado en: Revista de Humanidades N° 24. Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.
32. Gundermann, H. & González, H. (2009):
 a) "Sociedades indígenas y conocimiento antropológico: aymarás y atacameños en los siglos XIX y XX". Revista Chungara, volumen 41(1).

- b) "Acceso a la propiedad de la tierra, comunidad e identidades colectivas entre los aymaras del norte de Chile (1821-1930)". Revista Chungara, volumen 41 (1).
33. Habermas, Jürgen (1999), Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social, Taurus, Madrid.
34. Sampieri (2010): "Metodología de la investigación". Ed. Mc Graw Hill.
35. Herrera, I. (2019): "De la vinificación a la etnomercancía, proceso de conversión de actividades agrarias en propuesta turística en Toconao, Norte de Chile". Revista, Antropologías del Sur. Vol. 6, N° 12.
36. Hobsabwm, E y Ranger,T. (1992). "The Invention of Tradition". Cambridge University Press
37. Isla, A. (2003). "Los usos políticos de la memoria y la identidad". Estudios Atacameños, Volumen 26.
38. Jameson, F. (2004). "Una modernidad singular, ensayo sobre la ontología del presente". Ed. GEDISA. Barcelona, España.
39. Kopytoff, Igor (1989): "La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso". Ed. Grijalbo, México DF.
40. Kyoshi, Miki (2005). Citado en "Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición". Contribuciones desde Coatepec, núm. 9: Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, México.
41. Lacarrieu, Mónica, (2009): "De Turistas y Viajeros en el mundo transnacional: retos, desafíos y problemas del turismo cultural-patrimonial." 13-14. Le tourisme en Amérique latine: enjeux et perspectives de développement.
42. Lafargue, Paul (1970): "el derecho a la pereza." Ed. Galerna SRL, Buenos Aires, Argentina.
43. Lefebvre, E.: a) (1969). "Ajuste de cuentas con el estructuralismo, Henri Lefebvre, Claude Levi-Strauss y el nuevo eleatismo.". Ed. Comunicación. Madrid, España.
- b) (1970): (1970). "Lógica formal lógica dialéctica". Ed. Siglo XXI. D.F., México.

44. Martínez, María José. (2010). "Nueva Ruralidad: La "Remake" del término Pluriactividad. Publicado en: Revista Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 26, N°2, Roma, Italia
45. Mandel, E., (1972): "El capitalismo tardío". Ed. FLACSO.
46. Marx, K.: a) (1975): "El Capital" Tomo I. Ed. Fondo de Cultura económica. México.
- b) (1975): "El Capital" Tomo III. Ed. Fondo de Cultura económica. México
- c) (2012): "Obra selecta: Antología de textos de economía y de filosofía". Editor Jacobo Muñoz. Cartoné. Editorial Gredos, Madrid.
47. Mauss, Marcel, (1967): "Introducción a la Etnografía". Ed. Istmo. Madrid, España.
48. Méndez, M. y Romero, H., (2020): "Territorios hidrosociales en las geografías altoandinas del Norte de Chile: modernización y conflictos en la región de Tarapacá". Revista digital Ideas n15.
49. Molina Otárola, Raúl. (2015). "Amojonamientos y deslindes en Villablanca y Chulluncane: geografía de un conflicto de tierras Aimara". Publicado en: Revista de Geografía Norte Grande, N° 62. Artículos Saywaña, Chile.
50. Montalvo, E., (1977): "Valor, Sociología conceptos". Ed. Edicol. México.
51. Muccheli, A. y Auziol, E., (2001): "Diccionario de métodos cualitativos en ciencias humanas y sociales". Ed. Síntesis. Madrid, España.
52. Narváez, A. (2008). El concepto de industria cultural: una aproximación desde la economía política.
53. Navarrete Vergara, J., (2018): "Movimiento Campesino Revolucionario". Ed. Escaparate. Santiago, Chile.
54. Otzen y Monterola., (2017): "Técnicas de Muestreo sobre una Población a Estudio". Consultado en SCIELO: Int. J. Morphol. vol.35 no°1. Temuco
55. Palou Rubio, S. y Mancinelli F., (2016). "El turismo como refractor". Quaderns (32)

56. Piñeiro, Diego E, (2004). “En busca de la identidad: La acción colectiva en los conflictos agrarios de América Latina”. Ed. CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
57. Salama, P. (1991): “Introducción a la economía política”. Ed. Fontamara. Barcelona, España.
58. Salazar, G., (2019): “Historia del Municipio y la soberanía comunal en Chile, 1820-2016”. Ed. Universitaria. Santiago, Chile.
59. Salazar, N., (2005): “Más allá de la globalización: la glocalización del turismo”. Publicado en: Política y Sociedad (n°42).
60. Stake, R. E., (1999): “Investigación con estudio de caso”. Ed. Morata. España.
61. Thompson, E.P., (1981): “Miseria de la teoría”. Ed. Crítica. Barcelona.
62. Vansina, J., (1968): “La tradición oral”. Ed. Labor. Barcelona, España.
63. Van Kessel, J., (2003): “Holocausto al progreso: Los Aymara de Tarapacá”. Ed. IECTA. Iquique, Chile.
64. Virno, P., (2004): “Cuando el verbo se hace carne, lenguaje y naturaleza humana”. Ed. Tinta limón. Buenos Aires, Argentina.
65. Wallerstein, I.: a) (1988): “El capitalismo histórico”. Ed. Siglo XXI. D.F. México.
b) (1991): “Raza, nación y clase”. Ed. Indra Comunicación. Santander, España
c) (2005): “Análisis de Sistemas-mundo. Ed. Siglo XXI. D.F. México.
66. Williams, R.: a) (1977): “Base y superestructura”. Editado y Publicado en: Sociedad y Comunicación de Masas. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
b) (2000): “Marxismo y literatura”. Ed. Península. Barcelona, España.
67. Wolf, E.: a) (1971). “Los campesinos”. Ed. Labor. Barcelona, España.
b) (2001). “Figurar el poder”. Ed. Fondo de Cultura Económica. México

X. ANEXOS

Figura 1: Geografía de la región de Tarapacá⁶³



⁶³ Contexto geográfico de la región de Tarapacá. Fuente: Méndez, M. y Romero, H. 2020: “Territorios hidrosociales en las geografías altoandinas del Norte de Chile: modernización y conflictos en la región de Tarapacá.

Figura 2: Esquematización de la dinámica en que fueron guiadas las entrevistas semi-estructuradas:

EJESE TEMÁTICOS	PREGUNTAS
TURISMO	¿hace cuánto tiempo se dedica al turismo? ¿Cuándo comenzó a aparecer el turismo en la zona? ¿en qué consiste su actividad? ¿Cómo se organiza para realizarla?
PRÁCTICAS TRADICIONALES	¿En qué consisten? ¿Qué significan para usted y para la comunidad? ¿Han cambiado estas prácticas durante el último tiempo?
COMUNIDAD	¿cuáles han sido los cambios que ha vivido la comunidad durante los últimos años? ¿han cambiado las relaciones entre las personas? ¿de qué manera?

Figura 3: Matriz lógica de plan de análisis

Fenómeno en estudio	Variables	Dimensiones	Indicadores
<ul style="list-style-type: none"> - Impacto del turismo, en las prácticas tradicionales de Cariquima 	<ul style="list-style-type: none"> - Posición estructural en el circuito económico del turismo local 	<ul style="list-style-type: none"> - Estructura económica de Cariquima y Propiedad de la tierra 	<ul style="list-style-type: none"> - Distribución familiar del trabajo en el emprendimiento turístico. - Multiactividad predial - Semi-proletarización
	<ul style="list-style-type: none"> - Discursos sobre las tradiciones según la posición estructural en el circuito de la economía turística local 	<ul style="list-style-type: none"> - Estrategias adaptativas respecto al rol de las tradiciones en el mercado turístico. 	<ul style="list-style-type: none"> - Relaciones clientelares en la organización de la fiesta - Discurso de pérdida de la identidad - Discurso de autenticidad cultural - Sobredeterminación cultural
		<ul style="list-style-type: none"> - Experiencia histórica 	<ul style="list-style-type: none"> - Significación del espacio natural - Herencia cultural - Continuidad histórica como pueblo Aymara - Sentido de pertenencia - Rol tradicional del músico en el campo