

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

De Bordes y Fronteras. Errantes, Vagabundos y Desarraigados: El Ocio y el Trabajo en la Construcción Histórica de su Fenómeno en Chile.

Leonardo Piña Cabrera.

Cita:

Leonardo Piña Cabrera (2007). *De Bordes y Fronteras. Errantes, Vagabundos y Desarraigados: El Ocio y el Trabajo en la Construcción Histórica de su Fenómeno en Chile*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/149>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/SBV>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

De Bordes y Fronteras. Errantes, Vagabundos y Desarraigados: El Ocio y el Trabajo en la Construcción Histórica de su Fenómeno en Chile

About Borders and Frontiers: Wanderers, Vagrants, Displaced: The Leisure and Work Ideology in the Historical Construction of the Phenomenon in Chile

Leonardo Piña Cabrera*

Resumen

7.254 personas en situación de calle hay en nuestro país, según datos del Ministerio de Planificación. 7.254 hombres y mujeres dando forma a un fenómeno complejo, pero escasamente dimensionado en su diversidad como en la importancia que merece. Reducido en la actualidad a problema de vivienda cuando se los visualiza como *homeless*, ya antes lo fue como un problema relativo al ocio cuando, señalados como vagabundos, se lo vinculó al trabajo, o a su aparente rechazo. Solo dos de muchas imágenes que hablan de su dinamismo como fenómeno, esta ponencia intenta hacer revista a su variación en el tiempo, a partir de la centralidad que desde la colonia ocupó el discurso del trabajo, el orden y la normalización.

Palabras Claves: Vagabundaje, historia, antropología, fronteras disciplinarias.

Abstract

According to the information provided by the Ministry of Planning, there are 7,254 homeless in our country. 7,254 men and women shaping a complex phenomenon which has been only briefly discussed in its diversity and importance. When we think about them as homeless, we reduce the problem to a habitational solution. In the past it was considered as a problem related to leisure, based on the idea that homeless people were reluctant to work and were classed as vagrants. Based on two images which reflect the dynamic nature of the phenomenon, this article intends to present a look into the variation of the phenomenon over time, and to the central place that the ideals of work, order and normativity have had since the time of the colony.

Keywords: Vagrancy, history, anthropology, social science frontiers.

«Me matan si no trabajo/ y si trabajo me matan/
siempre me matan, me matan/ siempre me matan»
(Nicolás Guillén)

I

La noche que *Quincas* desaparece en las revueltas aguas de la ciudad de Bahía, no solo muere por tercera vez en la novela *La muerte y la muerte de Berro Quincas Dágu*, sino que insiste en renacer como evidencia de los muchos mundos que dentro de otro pueden haber. Nacido como Joaquim Soares da Cunha, «correcto funcionario de la Dirección de Rentas de la Provincia, jubilado después de veinticinco años de buen y leal servicio, esposo modelo ante quien todos se sacaban el sombrero» (Amado, 1984: 28), y convertido en sin igual protagonista de los bares del puerto, mientras para vagabundos, alcohólicos y prostitutas su figura podía alzarse a nivel de leyenda, para su atribulada familia era un enigma, un episodio del cual se avergonzaban y preferían ocultar bajo el signo de la muerte y el silencio, mismo al que lo destinaron muchos años antes cuando, después de jubilar, se retirara a las calles para nunca más volver.

La muerte por inanición, por su parte, que Chris McCandless, joven estadounidense de 24 años encuentra en Alaska hacia agosto de 1992, remarca el profundo desconocimiento que en torno a las llamadas vidas marginales se tiene y la forma cómo ellas pueden ser reunidas, sin mayor distingo, en un mismo grupo de inclusión. Investigada por el periodista Jon Krakauer (1998[96]), su indagación descubre a un muchacho de

*Antropólogo y Profesor de Historia y Geografía. Estudiante del Programa de Doctorado en Antropología de las Universidades de Tarapacá y Católica del Norte (El Greco 084, Arica, <leonardopinacabrera@yahoo.es>).

clase media alta que tras terminar sus estudios de historia y antropología en la Universidad de Emory, Atlanta, decide acabar con su ciudadana forma de vida, cambiar de nombre, donar los 24.000 dólares de su cuenta corriente, quemar el restante y abandonar su automóvil y demás pertenencias para entregarse a una búsqueda personal que, tras dos años de errante viaje, lo lleva a encontrarse con su propia muerte y, antes, a promocionar en una serie de cartas el desprendimiento y la vida nómada.

¿Qué lo impulsa a emprender un camino como éste? ¿Por qué una persona como él, o como *Quincas*, se entrega a una vida tan carenciada, desde el punto de vista material, si su origen socioeconómico pudo evitarlo? Más acá, ¿quién muere, congelado y a una incierta edad, bajo el nombre de *Juanito*, el ermitaño de Las Chilcas, en el kilómetro 76 de la Ruta 5 Norte durante el frío invierno de 1997? ¿Cuál era la historia que se negó a contar al punto de quedar tapiada bajo aquella otra que, repetida, terminó haciendo de él un médico que perdiendo a su familia en un accidente automovilístico también habría perdido el norte, quedándose a vivir bajo el puente falso que ahí se forma para, de algún modo, acompañar su recuerdo y evitar que ello le ocurriese a otros? ¿Qué tienen ellos en común con Carolina María de Jesús, una *cartonera* de la *favela* de Canindé, en Sao Paulo, que escribiendo su diario de vida en las mismas hojas que recogía por sus calles, termina escribiendo el más crudo y vívido relato de la vida en ellas (1961)? ¿O con Lee Stringer o Alfredo Gómez Morel quienes, como ella, también relatan en primera persona su vida en las calles, uno en Nueva York donde antes de convertirse en redactor de la revista *Street News* solía desplazarse como uno más de sus *homeless*, adicto al crack en su caso (1999[98]); en tanto el otro lo hacía en las riberas del río Mapocho, en el Santiago de los años 30, donde confundido entre sus *pelusas* ocupantes terminó aprendiendo el oficio delincencial y la invisible gramática que ideológicamente los oponía a la ciudad (1997[62])? ¿Cuál es el punto que emparentándolos entre sí, también podría hacerlo con el *Divino Anticristo*, o la *Loca del carrito* como también se le conoce, ese sui generis personaje que vistiendo falda y pañuelo en la cabeza, y arrastrando un carro de supermercado por las calles aledañas a Portugal y Lastarria, en el centro de Santiago, también parece arrastrar algún grado de trastorno mental, tal como puede leerse en sus alucinantes escritos o en la crónica que Pedro Lemebel le dedica en *De perlas y cicatrices* (1998)?

Todas vidas singulares, la incógnita del vagabundaje, por lo general explicada como extensión de situaciones de privación, falta de oportunidades, desempleo, abandono, desórdenes mentales, alcoholismo y/o drogodependencia, también ha sido caracterizada como refractaria al trabajo dándose pie, con ello, a su ubicación, primero, como puerta de entrada al mundo del delito y, después, como una más de sus expresiones propiamente dichas. Vistas, de otro lado, como personas imposibilitadas de vivir de otra manera dada su extrema condición de pobreza, se las ha situado al centro de la caridad (ya que no necesariamente de la política social), en una respuesta que no supone cercanía, acaso compasión. Alternativa bonachona pero etnocéntrica, en ambas sigue actuando el desconocimiento, el prejuicio y la generalización, instalándose de paso un tipo de abordaje igualmente distanciado, toda vez que suponiendo que en la apariencia fenoménica de una práctica está su móvil, se ha dejado de avanzar en la particularización de la experiencia de y en la calle reduciéndola a problema social (y de seguridad social), mismo que separado de sus otros elementos, ha impedido visualizar un cierto espacio para la libertad personal (y laboral) que también tendría, y el desarrollo de habilidades adaptativas frente a circunstancias desfavorables o de complejas redes de relación.

Reducido en su comprensión pero diverso en sus manifestaciones y significación, su incógnita, no obstante se relacione con las específicas situaciones apuntadas más arriba, o con procesos más globales vinculados, tal como anota Irene Glasser, al dificultado acceso a la vivienda, tendencias demográficas, de empleo, incremento de las enfermedades mentales o la creciente desintegración familiar, como en la lógica del embudo que mientras recoge también encoge lo que toma, sigue asociándose, y reduciéndose en consecuencia, a la condición de *homeless*, o sin techo, esto es la «condición de no tener ningún acceso al abrigo o de tener un acceso a él que es tan precario que la vida en sí misma está amenazada» (1996: 579). Difícil de delimitar, su cuantificación tampoco ha sido más fácil, estimándose, de acuerdo al Centro de Asentamientos Humanos de las Naciones Unidas y en base a datos de 144 países, en un billón de personas el número de *homeless* a nivel mundial en 1990 (op cit: 581), la mitad de los cuales, según agrega Encarta también a partir de la ONU (Microsoft, 1999), serían alcohólicos o drogadictos, un tercio enfermos mentales crónicos y una proporción cada vez más creciente mujeres y niños (so-bre un 40% contra menos de un 60% de hombres).

Vuelto a considerar a partir del dato duro, tamaño cantidad de personas viviendo en tales condiciones, aproximadamente un sexto de la población mundial, repone la pregunta por la diversidad que esconde y la necesidad de particularizar en su respuesta. Su abordaje, planteado aquí como un asunto no únicamente referido a su dimensión material en tanto expresión de una carencia, tampoco se quiere como una cuestión centralizada en ella, cualquiera sea esa falta. Terreno prolífico para su reducción, también lo ha sido en esta otra dirección cuando, observada como una carrera hacia los bordes de la sociedad, termina enfatizándose en lo que se abandona o a lo que se puede llegar, dejándose en segundo término, o suspendida como situación liminal, la experiencia misma de la errancia y los significados que a ella se le asignan desde quienes diariamente la vivencian (Berho, 1999/2000). En este sentido, aproximarse a esta realidad a partir de una mirada histórica que intenta ampliar y problematizar su discusión desde otras áreas del conocimiento, es propósito general de esta ponencia. Contextualizarla y confrontarla a sí misma a través de la centralidad que en el cambio de su significación parece haber ocupado el discurso del trabajo, el orden y la normalización, su objetivo más específico.

II

«¿Cómo puede un hombre a los cincuenta años –se pregunta Vanda, la consternada hija de *Quincas*– abandonar la familia, la casa, los hábitos de toda una vida, los antiguos conocidos, para vagabundear por las calles, beber en los bares baratos, frecuentar el burdel, vivir sucio y barbudo, en una infame pocilga, dormir en un catre miserable?» (Amado, 1984: 28). ¿Por qué, de otra forma, bajo el mismo rótulo de la marginalidad, o en el importado *homeless*, se reúne a hombres y mujeres tan disímiles, en hábitos e historias, si unos viven y mueren en las calles de las ciudades que habitan, mientras otros parecen rechazar la vida en ellas, tal como *Daniel*, un ermitaño de la Quebrada del Ensueño, en las afueras de Santiago, señala en su relato de vida? (cf. Piña, 2004: 148-203).

Heterogéneo de muchos modos, en nuestro país, según el *Primer Catastro Nacional de Personas en Situación de Calle* realizado el año 2005, 7.254 individuos viven y duermen en ellas, correspondiendo un 85% a hombres y solo un 15% a mujeres (Mideplan, 2005). Con un promedio de 47 años de edad en el caso de ellos y 44 en el de ellas, el grueso de esta población

sería adulta, concentrándose la mayor parte en los rangos etarios 30-44 años (27,5%), 45-59 años (25,8%) y 60 años y más (25,5%), mientras los restantes tendrían una distribución bastante pareja por debajo de los diez puntos porcentuales. Repartidos, en tanto, a lo largo de todo el país, casi la mitad de esta población se concentraría en la Región Metropolitana (3.458 equivalentes al 47,7% del total), permaneciendo los hombres por más tiempo en las calles que las mujeres (7 años contra 4,5), y siendo los más viejos los que a su vez llevarían más años en esta situación (8,5 en el caso del tramo etario 45-59 años y 7,4 en el rango 60 años y más). Con respecto a las razones para estar en esta situación, un 38,2% declara haber tenido algún tipo de problema con la familia, un 24,4% apunta a problemas económicos, un 16,9% indica no tener casa donde llegar, un 16,7% a sus dificultades con el alcohol, un 14% afirma haberlo hecho por decisión propia, un 13,1% señala tener problemas de salud, un 7,1% problemas con las drogas, un 3,7% haber sufrido algún tipo de maltrato, un 2,2% problemas con la justicia y un 0,9% haber sido abusado.

En términos históricos, por su parte, los investigadores coinciden en la organización del trabajo y la pirámide social de la colonia como una de sus principales fuentes dada la exclusión que de los colonos pobres y la población mestiza hacía toda vez que, fuera de la encomienda, no habría existido otra fórmula que los ocupare, no, al menos, como sistema pensado y organizado desde el nivel metropolitano (Góngora, 1966, 1971; Salazar, 1990[85]; Bengoa, 1988; Araya, 1999)². Conocidos como *vagamundos* y más tarde como *malentretidos*, esta discriminación habría supuesto, entre otras situaciones, la prohibición de adquirir encomiendas, ejercer cargos públicos, vivir en los pueblos de indios o ser investidos como sacerdotes o monjas, restándoles la posibilidad de ser trabajadores manuales, asalariados o chacareros pobres, en otras palabras, acumularse «al margen del sistema laboral oficial, como una inarticulada pero creciente reserva colonial de trabajadores» (Salazar, 1990[85]: 26).

En relación a los indígenas, unilateralmente convertidos en fuerza de trabajo encomendable y ya hacia el siglo XVII señalados como predispuestos al vagabundaje y la ociosidad, Góngora insiste en la necesidad de considerar las «diferencias culturales de motivación económica, del desnivel entre economías de subsistencia y mentalidad de lucro [además de] los efectos del desplazamiento local en los servicios, la dureza de las faenas mineras [y] la pérdida del ritmo antiguo y

sagrado de trabajo para dedicarse a una tarea puramente profana» (1966: 4). A pesar de ello, las duras medidas punitivas contra los indios durante la colonia, por un lado, como la reiteración de este discurso moral acerca de su menor aptitud para el trabajo, por el otro, aparecen como fundantes de un imaginario que hasta el día de hoy se ha mantenido más o menos igual. González de Nájera, por ejemplo, describe el mecanismo mediante el cual se les cortaba «un nervio del juego de la parte delantera de la garganta del pie» a los indios fugitivos a fin de servir como escarmiento a quienes quisieran imitarlos cediendo a su natural propensión al ocio (1971: 299), mientras que Claudio Gay, apuntando al ningún efecto moralizador de la relación de trabajo con los colonos, señala que «solo las amenazas y a veces los castigos podían arrancarle de su apatía ordinaria para volver a caer en ella tan luego como el ojo del dueño le faltaba», motivo por el cual seguirá repitiendo el mismo juicio, a mediados del siglo XIX, al aludir a la mantención entre ellos de una cierta «inclinación a la indolencia y al reposo tan común en los países ardientes, vicio que por desgracia persistirá todavía largo tiempo en Chile porque entra en la naturaleza del hombre, y porque no puede ser vencido sino por las necesidades, ese excitante de la fuerza productiva» (1971: 159).

Hacia el siglo XVIII diluidos en el pueblo chileno a raíz de la marcada estratificación social, el fortalecimiento de la hacienda y el retroceso de su número en comparación con la población mestiza, «la encomienda y el estrato indígena con su propio status se desvanecen frente al peonaje e inquilinaje [resultando de ello que] los funcionarios de la época extienden al pueblo rural los rasgos de ociosidad y vagabundaje que se achacan al indígena» (Góngora, 1966: 8), a lo que habría seguido que «los pobres comenzaron a ser definidos conforme al estereotipo judicial del 'vagabundo mal entretenido', esto es, como un delincuente potencial» y, en consecuencia, a ser objeto de sospecha aún no hubiesen cometido algún delito (Salazar, 1990[85]: 27)³. Antes de ello, sin embargo, la secuencia que hacia el siglo XVII hizo de la fuga, ocio, y de quien la emprendía, un holgazán, a decir de Góngora sería expresión, en un sentido al menos, de una cierta transición entre formas laborales que, aunque coexistentes, disputaban la mano de obra con la introducción del trabajo asalariado. Así, la estampada ausencia de los indios en las matrículas de encomienda no siempre habría sido sinónimo de fuga sino, muchas veces, de redistribución por estar sirviendo en alguna otra propiedad. En el otro

sentido, el del 'vagabundaje genuino' en oposición al 'aparente o provisorio' como él les denomina, tal secuencia se habría favorecido por el frecuente traslado de los indios encomendados, lo que entorpecía su arraigo; las levas de soldados hacia el Bío Bío que solían llevar y traer indios, muchos de los cuales se perdían o huían; y por las facilidades que la utilización del caballo habría otorgado a la población indígena para escapar. Visto de otro modo, la aplicación indirecta de la categoría ocio para el trabajo asalariado y la no consideración, suficiente, del contenido reivindicatorio de la fuga con respecto al arraigo perdido una vez impuesta la encomienda, en términos más o menos estrictos no sería igualable a la figura de la holgazanería sino, más bien, expresión de otras situaciones que, durante toda la colonia, parecen haber tenido en la disponibilidad de mano de obra y la simbólica oposición campo/ciudad una mejor explicación. Más aún porque si se revisa el análisis que hace Góngora de las causas judiciales en que se presenta la acusación de vagabundaje, por ejemplo, se tiene que la gran mayoría de los acusados efectivamente tenía algún oficio y un porcentaje muy reducido no (cf. Góngora, 1966: 27-28).

Desposeídos de origen mestizo e indígena, excluidos y discriminados por la ilegitimidad de su procedencia, sin ocupación conocida o socialmente aceptable, asociados al juego como otra expresión del vicio que se les endilga, descolgados de la soldadesca, indios desplazados o en fuga, cuatrerros y salteadores pero también trabajadores ocasionales y pequeños propietarios e inquilinos, una amplia gama va dando forma a la imprecisa figura del vagabundo, figura no siempre afín con la del ocio que, en su sentido latino, más bien apunta a la cesación del trabajo o a la inactividad como sus contenidos centrales. Históricamente moldeado de este otro modo, la movilidad y el alejamiento de los sitios y tipo de trabajo reconocidos, van cerrando un círculo que, literal y metafóricamente, también va encerrando a quienes son signados como vagabundos, sea en cárceles para su reclusión y disciplinamiento, sea en las fronteras geográficas como refugio o espacio para sus actividades, o sea en una comprensión que moralmente los tacha e inhibe en su integración. Así, contra la cordillera y la araucanía, a la sazón frontera de pillaje y guerra pero también étnica en el más amplio sentido del mestizaje, la imagen del vagabundo comienza a asociarse con la del caballo transformándose, hasta bien entrado el siglo XIX, en un jinete. A lomo de él, como fugitivo, cuatrero o montonero, robándolos para su venta o propia utilización, siendo indio, mestizo o soldado, tal

figura, como insiste Góngora, aparece como concordante con la sociedad rural de entonces.

Objeto de persecución, la reacción de la autoridad frente a su disfuncionalidad, no tardará en llegar. Frecuentes bandos contra los desórdenes de pulperías y tabernas, entrega de jurisdicción a los hacendados para levantar sumarios y/o perseguir forajidos y ladrones, penas de azote, cárcel, destierros temporales e incluso la muerte para quienes incurrieran en hurtos de ganado, son todas muestras, según un Bando de Buen Gobierno citado por Góngora, del creciente «clamor por la repetición de robos en ciudades y campos de este Reyno para que se pueda sujetar la plebe, gente vagabunda y ociosa, acostumbrada a robar» (op cit: 10). Acentuado hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el mismo autor señala que la legislación cada vez resulta más severa, muy probablemente, porque «la intensificación general de la vida económica empieza a dejarse sentir con mayor rigor sobre la población más flotante [dado] que, por entonces, se inicia una tenaz política de fundación de poblaciones y de obras públicas (piénsese en los puentes, caminos, hospitales, mansiones gubernativas y burocráticas de Santiago), con empleo de mano de obra vaga y delincuente» (op cit: 11).

¿Por qué, sin embargo, se pregunta Salazar, la clase patronal, frente a otras coyunturas de intensificación económica como la exportación de productos semi manufacturados al Perú a fines del siglo XVI, se había mostrado renuente a reclutar y capacitar vagabundos y, por ende, a aminorar el engrosamiento de sus filas al margen del sistema oficial de trabajo? ¿En qué contexto, insiste la historiadora Alejandra Araya, el vagabundo pasa a ser un problema de forma que, si éste era la errancia, ello fuese objetivado como delito? Sin una respuesta clara, mientras para uno la relación costo/beneficio podría ayudar a despejar tal incógnita dado que «para los patrones de ese tiempo, el trabajador 'apropiable' (esto es, esclavizable, como los indios de guerra y los africanos) era un individuo más adecuado para depositar y recuperar la inversión laboral-capacitadora que el trabajador 'inapropiable' (como los colonos pobres y los mestizos)» (Salazar, 1990[85]: 28-29); para la otra, ya hacia el siglo XVIII el significado con que se asocia su fenómeno haría la diferencia puesto que «el vagabundo no era peligroso por la deambulación en sí misma, sino porque ella representaba un rasgo de improductividad dentro de la estructura económica que se iba imponiendo, la que estaba asociada a arraigo y poca movilidad espacial» (Araya, 1999: 12). Más claramente, los vagabundos no serían «delincuen-

tes por su errancia, sino por su relación con el trabajo, sus formas de sostenimiento y por conductas asociadas que resultaban ser objeto de sanciones penales como los juegos prohibidos, el amancebamiento y el hurto» (op cit: 13).

Con la mano de obra al centro de esta transformación, si antes la población indígena había quedado 'obligada' a la tributación, por tanto condicionada en su libertad y sujeta a penalización sobre la base de un fino movimiento que transformándolos en súbditos del Rey también había desconocido su propia soberanía, esto es la medida que funda el derecho real a la encomienda, el otro movimiento que extendiendo la obligación de tributar al resto de la población libre habría coadyuvado a instalar el trabajo como un valor supremo, sería el que hacia fines del siglo XVII elimina el principio de libre concierto con que esta población acordaba emplearse en los asientos de trabajo. En la letra una modalidad de trabajo voluntario a través de la cual los asentados —primero los indios que no estaban bajo tutela directa de los españoles y más tarde los miembros de las castas— se comprometían con los hacendados, sus contratantes, en forma mutua a cumplir con los términos acordados, con el retroceso de la encomienda, este mecanismo se transforma en una suerte de mercado proveedor de mano de obra libre que, en adelante y hasta su abolición en 1703, más bien habría operado como una fuente de trabajo semiesclavo dado que permitía unilateralizar la decisión (y las condiciones) del trabajo y compeler, por la fuerza, a cumplirlo aún cuando no fuese la voluntad de una de sus partes. De corta vida, a pesar de que su aplicación solo alcanzó a los dos decenios, en la práctica supuso la mantención de la obligatoriedad de tributar a toda la población y, de paso, la instalación de una figura legal por medio de la cual podía rotularse como delincuente, y consecuentemente actuar en su contra, a todo aquel que no cumpliera con él, vale decir la masa libre y vagabunda que desde antes cargaba con la tacha de la ociosidad.

Base de una estructuración que invirtiendo el sentido de la libertad situó al trabajo dependiente como el lícito y al trabajador libre como su contraventor, tal movimiento termina haciendo del vagabundo un delincuente, primero, porque partía del supuesto de que si no se ocupaba lícitamente era un mantenido, vale decir un ladrón del trabajo de otros y, segundo, porque si no se empleaba en el pago del tributo al que ahora estaba obligado, también lo era, pero esta vez del Rey. Puesto así, para la referida Alejandra Araya el tema guardaría relación con la manera en que un sujeto, en este caso

un vagabundo, pasa de tal a ocioso vagabundo, en el marco de procesos históricos de cambio tales como los experimentados hacia el siglo XVIII en una sociedad que, económicamente, transitaba hacia formas de producción capitalista y, discursivamente, hacia una modernidad ilustrada, racional y ordenada:

Enfrentar en términos de dominio y poder esta transformación de larga duración, que cristalizó en el siglo XVIII, llevó a las élites e intelectuales a emprender una tarea de conquista de aquellos que debían ser objeto de dominio –la ‘plebe’–, de reafirmación de representaciones identitarias y de ‘educación’ para la nueva sociedad, empresa en la cual la transformación del vagabundo en ocioso vagabundo fue central. Para concretar esta tarea se recurrió a un conocido discurso moral, el que adquirió el rasgo de una ideología social e incluso de teoría antropológica: el discurso sobre la ociosidad (op cit: 17).

Así, como la *vagamundidad* comienza a comprenderse como «la ausencia de trabajo lícito entendido como aquél que se ejercía en sujeción a servicio, del cual era transgresor un hombre que insistía en la falta de dependencia» (op cit: 37), su noción, reuniendo las dimensiones económica, social y política, señala que su falta no solo afectaría a la primera (en cuanto atentatoria de la organización laboral), sino que ampliándose desde las otras dos (en tanto agresión a las jerarquías del ordenamiento social y político), terminaría actuando como gestora y defensora de un orden moral cuyas categorías valóricas, la disciplina y el control, no ya solo el trabajo y su sentido utilitario, serían las del orden en sí mismo. Modelo de virtud y civilidad, el poder y la sujeción a él venía manifestándose ya desde la temprana decisión de fundar ciudades que, como símbolo de conquista, suponía el control del ancho espacio de lo desconocido y la proyección civilizadora a través de, precisamente, la organización de la vida en ellas. En otras palabras, del levantamiento de la máxima expresión de la ‘civilización’, la ciudad, la *civitas* latina, ese conjunto de instituciones/instalaciones que, mucho más que su suma, desde un comienzo fueron las encargadas de discriminar la condición de ciudadanía de sus habitantes⁴. «El principio básico –a este respecto escribe la citada historiadora– de la política colonial del siglo XVI era ‘gobernar es poblar’, ello implicaba vivir en ‘república’, esto es, una vida urbana y arreglada» (op cit: 24), que como ideal no solo tenía que ver con la construcción de ciudades, las urbes, sino de fundar una manera socialmente aceptable de vivir en ellas, la ur-

banidad, propósito para el cual se debía hacer lo propio con la dispersa población nativa reuniéndola en pueblos especialmente habilitados para estos efectos y en los cuales, de acuerdo a una Real Cédula de 1568 dictada por Felipe II, se prohibió habitarse la población española considerada vagabunda a fin de evitar su mal ejemplo.

Principio de la no contaminación de los espacios (y de la práctica necesidad de facilitar el acceso a la mano de obra), tal como con el contenido etimológico de la palabra vago, ‘vacío’, progresivamente ello va a suponer una marca sobre el campo, aquel espacio desocupado que, distante, es dominio del vagabundo malentendido que lo recorre libre e impunemente. Así, la tacha de ociosidad que había sido extendida hacia la población indígena y más tarde diluida en el bajo pueblo todo, va dibujando un camino que iniciado en la criminalización de este sector de la población y situado en el campo como el lugar de su habitación y amparo, con el tiempo va a terminar instalado en la ciudad de Santiago, como miedo, una vez que la plebe arribe a ella. Entonces, mediados del siglo XVIII, esta reacción no solo provendrá de la haraganería, malentretención u otros vicios a ellos atribuidos, o de la ilegitimidad social de su oscuro origen sino, principalmente, de la mezcla, y de su diversidad y cantidad.

Instalada la improductividad como mal e igualado éste con la figura del vagabundo y los disvalores que representaría, el sociólogo Gonzalo Falabella (1970), y los historiadores Gabriel Salazar (1990[85]), José Bengoa (1988), y otra vez Salazar en un trabajo en coautoría con Julio Pinto (2002), de maneras diferentes pero próximas, verán en las figuras del *torrante*, el *peón-gañán*, el *peón libre* y el *roto caminante*, respectivamente, una cierta continuidad con aquél una vez iniciada la república. Antes de ello, Góngora señalará que los territorios indígenas y fronterizos mantendrán en este período su atractivo como escenario para este fenómeno, el que confundido con el de las montoneras surgido a raíz de la independencia, se acrecentará grandemente reuniendo a un vasto grupo de individuos, entre ellos bandidos, soldados desertores, arrieros, campesinos e incluso hacendados y otras autoridades. Suerte de guerrilla de vagabundos, a través suyo se manifestaría la simbólica oposición campo/ciudad, transformándose las montañas en un singular «refugio contra las dominaciones establecidas en la llanura», y las montoneras, particularmente la de los Pincheira, en vehículo de «la lucha de la montaña contra los llanos y ciudades» (1966: 33). Aún así, aunque tal perspectiva podría relacionar-

se con la posterior 'guerra' entre río/ciudad y el declarado componente ideológico con que Gómez Morel la caracteriza, la opinión del historiador iría en otra dirección toda vez que, según escribe, «si se quisiera conocer la mentalidad de estos caudillos rústicos que logran evidentemente atraer la simpatía del vagabundaje soldadesco rural, no se encontrará ningún elemento de ideología 'social', sino un prestigio temible» (op cit: 36). Coherente con esta concepción no saltada de la historia, Salazar señala al antiguo vagabundo colonial como antecedente del peón-gañán del siglo XIX. Hijo del largo proceso de campesinización venido desde el XVII tanto en sus líneas inquilina como labradora independiente, y no pudiendo ser retenido en el campo con trabajo o con tierra, habría tenido que marcharse de él, descampesinizándose y constituyéndose en fuerza laboral móvil, hacia las minas y las ciudades, donde ya a mediados del nuevo siglo entroncaría con el proletariado urbano-industrial. Otra vez asunto de mano de obra—de acceso a ella, primero, y de incapacidad de retenerla, después— la naturaleza abortiva del proceso de campesinización que amplificó el número de desposeídos e impidió su desarrollo pequeño empresarial, redundando en su expulsión, también lo habría hecho en su lenta proletarización como efecto de un proceso de industrialización capitalista que tendió a la mecanización de las labores prefiriendo la importación de mano de obra extranjera debido a la mermada competitividad técnica de estos peones-gañanes resultado, a su vez, de su histórica no especialización artesanal en las tareas del campo. En suma, de una arritmia entre procesos no correlativamente desarrollados que «no condujo en el mediano plazo al desarrollo de modernas formas laborales, sino, más bien, a la resurrección de ciertas formas coloniales y semi-esclavistas» (1990[85]: 153).

A medio camino entre un origen campesino y su destino proletario-industrial, durante el ciclo desarrollista 1835-1875, y tal como había sucedido con su antecesor colonial, el peonaje también habría sido una masa laboral excedente y depreciada. Conocidos inicialmente como *gente suelta*, *individuos* o *afuerinos*, y más tarde como *peones*, *gañanes* o *peones-gañanes*, el largo proceso que los ve irse del campo como producto de su saturación laboral alcanzada hacia 1780, en primer término lo hizo en torno a las mismas haciendas y después con dirección incierta hacia las ciudades y las minas. Sucesivamente satisfecha tal demanda con la cautiva población de las grandes propiedades y la especializada mano de obra inmigrante, en ambos mo-

mentos, sin embargo, es la ruta de sus búsquedas la que los acoge verificándose ahí una lenta y progresiva mutación: la suya como futuro proletariado urbano-industrial, pero también la del camino como destino y ya no solo como tránsito para llegar a él. Esfuerzo compartido con muchos otros pero también empresa individual, utópica y siempre al límite, es precisamente a través suyo, tanto en el tiempo como en su espacio, donde se irían manifestando y acentuando las diferencias con respecto a su ancestro vagabundo colonial:

En cierto sentido, el peón del siglo XIX era el heredero directo del antiguo 'vagabundo' colonial. Como éste, carecía de tierras, no comandaba una familia propia, y no esperaba mucho del trabajo asalariado. Pero en otros sentidos era diferente. Pues, mientras el vagabundo colonial provenía de los más diversos orígenes: o era un español desarraigado, o un emigrante tardío, o un colono peruano rebelde y deportado, o un hijo ilegítimo de vecino notable, o un esclavo liberto, o simplemente un mestizo o zambo largamente discriminado, el 'nuevo vagabundo' del siglo XIX provenía, salvo excepciones, de un mismo canal de desecho social: la crisis del campesinado criollo. Los vagabundos coloniales, que eran desechos de la crisis medieval y feudal europea y de la discriminación interna de la colonización americana, eran, pese a todo, emigrantes y colonos. Sólo que frustrados [...] Los 'nuevos vagabundos' del siglo XIX eran, en cambio, hijos de labradores escapando de la residencia campesina en la tierra. Como tales, no sentían un hambre particular de tierras, ni portaban en sí un proyecto colonizador. Por su situación, querían algo mucho más vago: buscar la fortuna personal en los caminos, en los golpes de suerte o, más vago aún, en el hipotético ahorro de los salarios peonales (Salazar, 1990[85]: 151).

Signada por Bengoa como una «huida hacia el mundo peonal, hacia el trabajo asalariado, hacia la libertad que da la transhumancia y el vagabundaje» (1988: 152), la salida del campo sería la característica principal del campesinado durante el siglo XIX, al igual como lo sería, en el siguiente, su migración hacia la ciudad⁵. Marcada en primer término por las guerras de la independencia, bajo su influjo, como ya se indicó, esta huida habría adoptado la cara de un bandidismo capaz de poner en jaque, incluso, al sistema de propiedad para, una vez controlado y producirse la cerealización del campo, caracterizarse por la negativa de estos hom-

bres a aceptar las no mejoradas condiciones de asentamiento de las haciendas. En lo grueso atraídos hacia las tareas de construcción ferroviaria y el abierto mercado laboral extranjero que por entonces llamaba desde California, el Pacífico, Perú y Argentina, más tarde tomaría dirección norte, con la Guerra del Pacífico y el auge salitrero, y sur, con la ocupación del territorio mapuche. En todas estas etapas, el trabajo flotante, o la inestabilidad laboral de otra forma, sería una marca que, desde el punto de vista del empleo, ayudaría a entender este período y, con el tiempo, establecer nexos con el contemporáneo trabajo temporero:

Estos trabajadores transhumantes, conocidos en la historia agraria chilena como ‘torrantes’, como ‘afuerinos’ permanentes, ‘linyeras’, ‘andantes’, se iban trasladando de faena en faena de acuerdo a los tiempos. Se sabía que la vendimia en tal parte era importante, y partían hacia allá las caravanas. Luego, terminada la vendimia, salían hacia el norte en busca de los rodeos y trabajos relativos a la ganadería. Allí, seguramente en el período de invierno, cuando disminuían enormemente los trabajos agrícolas, se ‘acolleraban’ en algún pueblo, en alguna ciudad y pasaban los meses más difíciles, para luego volver a salir a las siembras, a los diversos trabajos de desmalezamiento de trigales, hasta empezar nuevamente las trillas, los trabajos en las chacras y volver nuevamente a la vendimia (op cit: 120).

Empleo inestable de tipo estacionario, la necesaria movilidad de su búsqueda también supuso la puesta en juego de una capacidad de trabajo anterior, supuestamente inexistente, cual era su habilidad global para desempeñarse en todo tipo de ocupaciones. Originalmente instalada en la decisión patronal que vio en el trabajo esclavizable el objeto de su apropiación dadas sus mayores posibilidades de recuperar los costos de capacitación, con el tiempo se vio refrendada por la variedad de tareas que al interior de la hacienda habían y las diversas plazas laborales a que un indio de encomienda podía ser destinado. Limitada, de este modo, la mano de obra especializada en las grandes propiedades rurales, aunque «desde 1600 los patrones se interesaron por desarrollar la maestría artesanal de los indios, dominó la tendencia típicamente colonial de emplear a los trabajadores ‘dependientes’ en toda clase de trabajos. De ahí que los artesanos indios, cuando se les preguntaba por su ocupación, solían dar el nombre de su oficio, añadiendo mecánicamente la frase: ‘y acudo a lo que me manden’» (Salazar, 1990[85]:

37), lo que supuso, corridos los años, que fuese desechada o reducida a segundo orden como mano de obra una vez iniciada la mecanización de la nueva economía:

Su capacidad de trabajo quedó determinada más por su aprendizaje de origen que por el de su destino. Es decir, por un lado, poseía en su grado máximo el tipo de maestría que, por siglos, había demandado la ‘vieja’ economía patricia: flexibilidad y disposición para acometer ‘cualquier’ trabajo, imaginación para crear tecnología ‘en el terreno’ mismo, actividad laboral comunitaria y, sobre todo, resistencia sico-física a la fatiga. Pero, por otro, carecía de los conocimientos y la disciplina necesaria para operar maquinarias importadas, dentro de un orden ‘mecánico’ de producción. En otras palabras, carecía de la maestría demandada por la ‘nueva’ economía patricia (op cit: 152).

Ello, sin embargo, pareciera no haber implicado, entonces ni ahora, una muy justa valoración con respecto a los alcances que para la empleabilidad tiene, y tuvo, tal ductilidad, porque la apuntada ‘flexibilidad’, ‘disposición’ e ‘imaginación creativa’, que hoy podría leerse como una especial habilidad cognitiva para desenvolverse en el trabajo y sus imponderables⁶, iniciándose en una histórica desventaja terminó siendo factor de crecimiento económico para quienes se apropiaron de su fuerza de trabajo y lucraron con ella. Igual cosa con su ‘resistencia sico-física a la fatiga’ que, significando enriquecimiento y acumulación para unos, muy pocos, y traducéndose en derrota, frustración y abuso para otros, los más, como habilidad resiliente también supondría el desarrollo de respuestas alternativas, como la misma movilidad espacial y laboral, un cierto espíritu solidario entre caminantes y, sobre todo, el despliegue «de una paciencia infinita y una fe terca y pertinaz» frente a las situaciones límites en que se estaba (Salazar & Pinto, 2002: 50)⁷.

Insuficientemente valorados en nuestro país y aún cargando con el estereotipo de ‘rotos peligrosos’ y ‘sacadores de vuelta’, ello mismo habría sido factor de su migración hacia otras tierras, remarcándose, de paso, el carácter andariego del peón chileno. El ingeniero norteamericano Enrique Meiggs, por ejemplo, los habría preferido a otros en el Perú una vez desde allá fuesen solicitados sus servicios como constructor ferroviario⁸; a Mendoza y Cuyo habrían llegado como colonos, lo mismo que a California, atraídos por la fiebre del oro y su promesa de nueva vida. Trabajador

múltiple y ubicuo, su desplazamiento tuvo en el camino y los muchos kilómetros que a lo largo suyo hubo de recorrer, el silencioso escenario de la transformación de sus proyectos colectivos en proyectos individuales, esta vez separados de la posibilidad de constituir familia y asentarse en el territorio. Esfuerzo incierto, solitario y masculino, a decir de Salazar y Pinto, 'echarse al camino' habría sido la característica distintiva de la 'hombria peonal' de la segunda mitad del siglo XIX chileno. Empresa masculina e individual para estos autores, en opinión de Bengoa también lo habría sido de familias completas arrastrando sueños igual que linyeras, esos «grandes sacos donde llevaban sus 'monos', sus 'pilchas', la ropa para abrigarse, sus ollas para la semana, los 'choqueros', los diversos instrumentos y utensilios para sobrevivir» (1988: 120). Expresión ambas, sin embargo, del restringido sitio al que se los había reducido, en términos de género ello habría implicado la fundación de otra manera de enfrentarse al mundo, endurecida, en solitario, una «que se jugó por la supervivencia individual, privilegió la camaradería masculina y la fe en utopías lejanas, mientras 'suspendía' la nupcialidad con las mujeres y 'postergaba' la asunción de sus eventuales paternidades» (Salazar & Pinto, 2002: 51-52). Camino sin mujeres, salvo en la utópica idealidad de su afán o en la realidad de las mujeres encontradas al paso y al siguiente dejadas atrás, también habría sido un derrotero sin umbral debiendo, al final del período, desistir y rearmarse donde ello les fuese posible, a saber, las ciudades y sus cordones marginales, el nuevo siglo y su asentamiento en él. Subordinados antes y después como estrato, pero de modo sensual y no ascético como el inquilino que lo hacía sobre la base de la lealtad y la servidumbre de acuerdo a Bengoa, el peonaje nunca habría abandonado enteramente su conexión con el goce y la libertad, en especial la del juego, aquélla que lo haría apostar todo a una sola carta, la propia, esa inalienable dada por su existencia y lo que con ella, en vida, podían alcanzar. La ausencia de futuro social como expresión de una pertenencia colectiva, según esta elaboración, no habría implicado ausencia de presente personal. No del todo, al menos. Propietarios de él, en ningún caso su defensa habría sido ampliable a cualquier otra libertad que no fuese la propia, menos aún la de la patria, ese difuso rango de inclusión al que no se sentían convocados y acaso podían imaginar: chilenos sirviendo en los ejércitos vecinos a cambio de un salario, lo demostrarían; hombres y mujeres desarrollando sus propias estrategias de sobrevivencia al margen de los apa-

ratos vinculantes de la sociedad nacional, también. Desconocedores de la lealtad inquilina, lo suyo sería un tipo de subordinación que no teniendo una materialidad a la que aferrarse, o su expectativa siquiera, tampoco habría tenido nada que perder. Libres del temor de la pérdida y dueños de su pobreza, desperdiciarla en su no atesoramiento o malgastarla en el juego, la fiesta o la misma ruta, todos mecanismos y metáfora del desprendimiento (de la razón y su ordenamiento establecido), los habría convertido, otra vez, en sujetos peligrosos, refractarios al sistema, socialmente irresponsables.

Vistos de tal modo, la centralidad del juego como práctica cotidiana y clave para su comprensión, sería una de las marcas del tipo de subordinación, sensual, que como estrato los habría relacionado, entonces y también después, con la autoridad y los sectores más acomodados. Hechos en el camino, o 'la huella' como la ha llamado Falabella, el prolongado paso de estos caminantes a través suyo, en particular del 'torrente' según el nombre que él mismo anota para el migrante agrícola que en forma permanente recorre los campos en busca de trabajo durante el siglo XX⁹, no habría sido inocuo en términos de su propia identidad, sino habría incidido en el desarrollo de un «modo de actuar y pensar completamente distinto incluyendo un cambio en la vestimenta y en [el] lenguaje» (1970: 99) resultado, a su vez, de la introducción «del capitalismo en la agricultura [que] institucionalizó su modo de vida fuera de la ley, en un modo de vida de obreros migrantes agrícolas, libres y pagados en dinero» (op cit: 98), porque a fin de obtener mayores utilidades el latifundista necesitaba trabajadores libres más eficientes, por una parte, y porque estaba prácticamente obligado a hacerlo si quería competir por su mano de obra ante la atracción que después de 1880 las minas y el trabajo en la construcción comenzaron a ejercer, por la otra.

Antes semi-empleados y semi-bandidos que lucharon contra el poder colonial, fueron explotados y recibieron de diverso modo la tacha de ociosos vagabundos, y ahora devenidos en trabajadores libres para mayor salud del campo chileno y sus grandes propietarios, su empleo, a decir de este investigador, no siempre habría sido posible dadas las características de procesos como éste marcados por la variabilidad de la inversión sectorial y el impacto del capital extranjero. Expulsados de la hacienda en períodos de decrecimiento como el experimentado entre los años 1850 y 1950 y también de la pequeña propiedad que no podía retenerlos, la ocupación de mano de obra cautiva a la que a veces

se recurrió y las mismas condiciones de explotación laboral que ahí se daban, amén de los efectos que en términos de desintegración esta situación podía provocar al interior de sus familias, habría actuado como singular promotor de una vida en la huella, esto es de su permanente movilidad entre el campo, la actividad minera y las ciudades. Si habían perdido, además, los derechos de herencia y, por tanto, las responsabilidades familiares como efecto de la partida del padre y la sucesión de la pequeña propiedad por parte de sus hermanos mayores, todavía más.

Volcados hacia sí mismos en pro de la satisfacción de sus propias necesidades y constituyendo un complejo mecanismo de relaciones intra estrato, la huella, en tanto 'sistema de compartir bienes y servicios', para este autor sería plausible de interpretar como una suerte de 'comunismo de subsistencia', desarrollado sobre la base de rígidas normas de conducta, especiales relaciones de afecto, recíproca solidaridad y un esforzado ejercicio del trabajo como medio de retribución entre compañeros. Así las cosas, afirmando que la huella del torrante es «al socialismo, como para el pequeño burgués es el capitalismo» (op cit: 103), Falabella reconoce un componente ideológico de tipo primario, casi natural, en el paso y vida en ella, circunstancia que volviendo a hacer de él un sujeto peligroso, situaría esta vez su riesgo en la oposición de clase que una relación como ésta, patrón/obrero, podría tener. Factor de identificación múltiple toda vez que siendo la huella un peculiar mecanismo de interacción entre todo tipo de trabajadores migrantes que compartirían el común denominador de la movilidad ocupacional y el trabajo para un capitalista, también actuaría como difuminador o ampliador de los límites de su estrato, pudiendo identificarse el torrante, en consecuencia, como campesino «como los inquilinos, 'afuerino', como los migrantes ocasionales, 'pobre' como los pequeños productores, 'obrero' como los canalinos [obrero migrante de la construcción] y mineros, y 'trabajador' como cualquiera de estos productores de plusvalía [...] Aún más, el torrante puede aun identificarse con los niveles bajos de los empleados de la hacienda, ya que el torrante cree que también éstos son explotados por el latifundista» (ibid).

También sujeto de desconfianza por su movilidad y no solo por su oposición de clase, la resistencia que habría causado entre trabajadores como entre empleadores y la misma inseguridad dada por su desplazamiento e inestabilidad económica, al fortalecer la solidaridad interna, señalarían en el trabajo la existencia de un fuerte mecanismo de estratificación¹⁰. Las

afirmaciones de Falabella con respecto a que «unas pocas monedas ganadas con duro trabajo, se comparan con un torrante necesitado sin mayor comentario» (op cit: 99), o que uno de los propósitos del torrante sería «obtener mayor dinero que antes de ingresar a la huella para poder compartirlo, así como los servicios personales, con sus amigos» (op cit: 103), podría remitir, por un lado, a lo dicho por *Daniel*, el ermitaño de la Quebrada del Ensueño, quien al hacer memoria de sus primeros días en la calle, especialmente recuerda la presencia de un yerbatero, más viejo, que lo acogió e introdujo en el oficio de las hierbas¹¹ y, por el otro, con las observaciones de Berho a propósito de las relaciones de calle, en especial las dadas entre aquellos cuya salud mental no está tan deteriorada, cuestión que siendo un «modo de compartir la experiencia vivida por el que lleva más tiempo en la calle con aquel recién llegado, y de solidarizar con el mismo dándole a conocer el stock de posibilidades y estrategias para poder sobrevivir como vagabundo [también mostraría] la capacidad de reproducibilidad de un estilo propio de hacer las cosas y también de verlas» (1998: 40).

III

Fenómeno relacionado en esta línea de análisis con el trabajo temporero, una distinta, más contemporánea y no por ello más estudiada, lo vincularía, como vagabundaje, a lo ocurrido en las calles de nuestras ciudades, y otra, como anacoretismo, más antigua pero tampoco más abordada, a lo que sucedería fuera de ellas. Diferenciados por el tipo de arraigo con el espacio en que se despliegan, mientras uno estaría dado en radios urbanos más o menos delimitados, el otro lo haría aún más localizadamente en sitios alejados de los centros poblados. Lo mismo con respecto al establecimiento de relaciones con otras personas toda vez que, según el imaginario común, los vagabundos serían menos reacios al contacto que los ermitaños¹². Unos y otros, de cualquier modo, al igual que sus antepasados, se caracterizarían por una similar tendencia al ocio. Como sea que fuere, sin embargo, aquí solo se ahondará en el primero¹³, en especial a partir de los trabajos realizados por Marcelo Berho en la ciudad de Temuco (1998; 1999/2000) y, en menor grado, por los de Claudia Muñoz (2000) y Nelson Rojas (2002) en sus tesis de grado, o los efectuados al alero de instituciones como el Hogar de Cristo (Jinés, 1998; Villatoro, s/f) y la Escuela de Antropología de la Universidad Bolivariana (2001).

Pues bien, con un enfoque etnográfico que intenta develar las diferencias y semejanzas de los denominados estilos de vida vagabunda a fin de dilucidar su condición sociocultural, Berho parte llamando la atención con respecto a la «sensibilidad social que les aplica etiqueta y los acoge o los excluye», su «diferenciación interna casi imperceptible a no ser de que estemos ahí», su creciente heterogeneidad «cuanto más se indaga en las particularidades mismas que hacen la diferencia entre un sujeto y otro», y la no resuelta situación de «saber quién es aquel cuyo rostro se desdobra según quien se dirige a él» (1998: 39). Atento al hecho de que la relación de interlocución también construye el fenómeno, este autor distingue, al menos en un primer momento, entre vagabundos *alcohólicos* y *psiquiátricos* (o 'alucinatorios'), indicando que «mientras el primer grupo tiende a ser más un conglomerado donde se dan algunas relaciones sociales, el segundo representa un grupo de individuos aislados unos de otros. No obstante, en ambos existe todo un mundo construido sobre principios compartidos: las rutinas del día así lo advierten» (ibid). Menos dados a compartir estrategias de sobrevivencia por el aislamiento en que se encontrarían los segundos, en términos de ocupación espacial también habría diferencias: unos, en torno a bares y picadas próximos a la Feria Pinto, o instituciones como el Hogar de Cristo o los Traperos de Emaus; los otros, «merodeando cerca de algún basurero, sentados en algún banco de plaza pública, o simplemente caminando con o sin ninguna dirección prefijada» (op cit: 41). Expresión de conductas modeladas en lo profundo y reconocibles en la persistencia de ciertos usos y prácticas —como el desaseo personal y la utilización de barbas entre los más desvinculados, o la frecuente ingesta alcohólica y mayor preocupación por el aseo propio, en el otro— la manifestación de ambos tipos señalaría los «extremos de un estilo de vida próximo a crear una grieta casi inzanjable entre el mundo privado de cada uno y el mundo de la vida social» (ibid).

Un tercer grupo, menos dado al alcoholismo y deteriorado en cuanto a su aseo y presentación personal, con mayores niveles de educación formal pero igualmente desprovistos de sus lazos familiares de origen y de un efectivo acceso a la red pública de protección social, migrantes y con pasados personal y familiarmente más presentes en la memoria, señalaría el otro extremo, en una suerte de 'jerarquía de la exclusión' donde los *alucinatorios* estarían en la base seguidos inmediatamente de los *alcohólicos*, quienes «representarían desórdenes corregibles por la vía de la voluntad y la

autoconsciencia» (ibid). Continuo prácticamente indiferenciado por el ejercicio, por ejemplo, de un mismo tipo de economía basado en la recolección y la mendicidad o la frecuentación de similares sitios para dormir y estar, en este tercer grupo se pondrían «en práctica verdaderas reglas de buen proceder [siendo] los que con especial intensidad y carácter conservan más rasgos del hombre común y corriente» (op cit: 42).

Expresión de un deseo de sostener la identidad del yo social, ello mismo sería manifestación del tipo de proceso, en pugna, que esta población experimentaría entre imágenes identitarias distintas (*self social* versus *self espontáneo*, de otro modo), dada la latencia de otra que «todavía no ha creado del todo inconsistencias entre una vida infame y llena de desgracias y la que aún se halla movida por disposiciones socialmente compartidas y culturalmente interiorizadas» (ibid). Correlato, también, de un acceso diferenciado a contextos de acción e interacción, mientras para *alucinatorios* estarían reservadas calles, sitios eriazos, puentes, cerros y basureros como manifestación de un tipo de espacio donde la vida solo transcurre, para *alcohólicos* estarían «los tugurios o 'bajos fondos' en los que reinan las jornadas sin gloria, el detalle sin importancia, el vicio y todo un enjambre de pequeñas desviaciones» (ibid). Para los últimos, en tanto, todos «aquellos en que solo se permite a quienes lucen un rostro todavía sin desvirtuar —como establecimientos públicos, tiendas y negocios y lo que equivale al sector más céntrico de la ciudad— donde la vida consiste en un constante mantener ciertas reglas de juego válidas para todos» (ibid). Indistintamente de su tipo, todos podrían acceder, según esta clasificación, a aquellos sitios donde se les presta asistencia, como el Hogar de Cristo, los Traperos de Emaus o cualquier otra iglesia.

Escenario plausible como expresión de una cierta diferenciación espacial y social también dada entre vagabundos, ¿no parece un exceso, sin embargo, asignar o suponer ausencia de mundo interno, y por tanto de complejidad y riqueza, en la población psiquiátricamente más dañada cuando se la iguala, como composición de escena, al flujo de las cosas, «los transeúntes que pasan, la brisa que atraviesa, el agua debajo de los puentes y los desechos que durante la semana se acumulan» (ibid), situaciones todas dadas en escenarios, como se dijo, donde la vida solo transcurre? Lo mismo con respecto a la valoración, externa y no émica, de tugurios y bajos fondos como sitios del «vicio y todo un enjambre de pequeñas desviaciones de conducta» (ibid). ¿Por qué desechar, desde una posición ajena,

las valoraciones dadas a tales lugares, y lo que ahí sucede, de forma de saber de qué manera ello hace parte, o no, de los procesos de reconfiguración identitaria que se han observado? ¿O de qué modo los vivencian, cuán conscientes son de ellos, e incluso si los reconocen o desconocen?

Como sea, aguzando la reflexión en torno a la referida jerarquía de la exclusión, en un segundo trabajo Berho sitúa tal continuo como una carrera moral del descrédito que llevarían las personas estigmatizadas y que, en último término, podría conducir las hacia los bordes de la sociedad, no obstante él mismo puntualiza que, «a un nivel fundamental es prácticamente imposible llevar una carrera que conduzca afuera de la corriente de la vida social, aun cuando desde la perspectiva estructural sólo veamos separación, disgregación y, aún más, individualismo» (1999/2000: 51). Afirmando, entonces, que en estas carreras «de lo que se trata es de destituir de sus cualidades positivas las identidades prefiguradas que establece la sociedad y que se basan en modelos de rol respectivamente sancionadas como ideales e indeseables» (ibid), este autor ubica como punto opuesto a tal meta la experimentación de situaciones límites de alto impacto, social y emocional, en la vida de estas personas, tales como la muerte de seres queridos, abandonos, desengaños amorosos, declive o quiebre económico e incluso locura, y el frustrante resultado de migraciones que no dieron cabal cuenta de las expectativas con que fueron iniciadas. Unas y otras señalarían un punto de inflexión que sería el umbral de tal carrera, momento de arribo e inicio en la calle.

En camino hacia una nueva identidad «forjada desde una condición psicósomática que se va distorsionando» (op cit: 47) y que se manifestaría en la pérdida del rol socialmente asignado y la predominancia del sí mismo espontáneo, «pero en una versión dislocada del ideal social y cultural que se traduce en autoabandono y decadencia, otras veces en obstinación y resignación autocomplaciente, antes que en cultivo del ego y en profundidad moral» (ibid), este investigador caracteriza su resultado como «una forma sorda, ciega y muda de consciencia social» (ibid), que tendría un similar efecto en lo físico, esto es dando a luz «un cuerpo indiferente consigo mismo, pues su centro está fuera de él» (ibid). Carrera corrida, su término descubriría sujetos alienados, desarraigados socialmente e imposibilitados comunicacionalmente de reciprocitar con otros, pudiendo entenderse el vagabundo como «un no-reflejo de lo que todos socioculturalmente deberían ser y hacer» (op cit: 53).

Refundando las categorías propuestas, en esta nueva entrega Berho señala la existencia de vagabundos *alucinatorios*, *profesionales* y *torrantes*, todos los cuales se ubicarían en igual posición en la citada carrera moral del descrédito, no obstante en ésta pareciera no ocupar espacio, quizá por omisión, la tercera de las indicadas en su anterior trabajo, toda vez que sostenida en su nombre la de los vagabundos con trastornos mentales, y vuelta a nombrarse como *torrante* la que señalaba a los *alcohólicos*, la única más o menos nueva sería la de los *profesionales*, vale decir la del «vagabundo de la soledad y el conformismo existencial de vivir bajo el imponderable de la sobrevivencia corporal y mental desplegadas en acciones y palabras guardadas porque no es muy común llevarlas a colación más que en los términos de un pensamiento o una visión» (op cit: 48).

Otra vez posible en tanto manifestación de un ordenamiento interno, e incluso externo según la intelección del observador, la metáfora de la carrera, más aún la de una hacia los bordes como expresión del descrédito moral hacia donde aquélla se dirigiría, no parece del todo feliz puesto que enfatizando en la meta, también aparece anulando el contenido mismo de la experiencia de y en la calle. Si se tiene, asimismo, su vivencia como una situación liminal dado el hecho de que algunos *torrantes* podrían ir de uno a otro lado del umbral al hacer uso, eventualmente, de los servicios de asistencia, otra vez aparece adelgazándose la vivencia del vagabundaje al limitarla, únicamente, a lo que del otro lado del referido umbral se hace y no permitirse pensar que ello mismo, esto es 'cruzarlo', pudiera hacer parte de tal mundo. Cuando *Arturo*, por ejemplo, uno de los interlocutores que Berho signa como representativo del tipo *torrante*, aparece dibujado como dejándose lentamente «arrastrar por los dominios del vicio y la resignada oscuridad de la noche» (op cit: 47), amén del ningún espacio que tal enunciación le deja como sujeto o agente de sí mismo o del valórico juicio contenido en una tal reducción que lo tacha negativamente, lo que parece ocurrir es que otra vez se le priva de presente, esta vez desde una comprensión que le resta densidad y lo minusvalora en el hecho mismo de vivirlo.

Por último, y sin perjuicio que desde una cierta perspectiva vidas como éstas aparezcan como dañadas y/o en proceso de deterioro, aseverar que el destino social del yo sea la decadencia y el autoabandono por la pérdida del rol social asignado parece un abuso comprensivo que no solo no se pregunta por los procesos mayores que estructuralmente podrían ayudar a expli-

car la generación de circunstancias específicas como las descritas, sino que tampoco se detiene a considerar cómo desde el yo éstas son significadas. Doble expropiación, ¿por qué no intentar también un abordaje desde lo que se logra y vive en tanto se está en la experiencia de la errancia y no únicamente desde lo que se deja si, como reza una de las imágenes levantadas en el trabajo de Baigorria a propósito del vagabundo, éste no va por llegar sino por ir (1998)? ¿Puede ser, en este sentido, la metáfora de la carrera una imagen plausible si ésta releva, desde fuera, el momento de la llegada y no el del viaje mismo? ¿La presencia de la meta deja sitio a la pregunta por la(s) búsqueda(s) que el mismo viaje podría suponer? ¿Dónde está el espacio para el sujeto si éste es pintado como dejándose arrastrar? Cuando se escribe, como apunta Berho en sus notas sobre *Arturo*, que éste «dejó que el destino se hiciera cargo de su vida» (1999/2000: 47), ¿no cabe hacer una reflexión en torno a lo coherente que ello podría ser con el mundo cristiano cuando, voz en cuello, se repite 'que sea lo que Dios quiera'? ¿No sucede algo similar cuando, a fin de llamar la atención con respecto a la creciente desvinculación social del vagabundo, se señala a su individualismo como contrario al supuesto y natural espíritu gregario del ser humano? Si tal individualismo, finalmente, aparece como concordante con el modelo tal como su anotada falta lo parece con la referida fórmula cristiana, ¿no cabría pensarse al revés, esto es que su desvinculación social no es tal sino la expresión de una otra manera de ir con y no contra la corriente?

IV

Afirma Foucault que «el clasicismo ha inventado el internamiento casi como la Edad Media ha inventado la segregación de los leprosos» (1976[64]: 86), generando toda una elaboración normalizadora que lleva a reorientar la utilización de los vacíos leproarios a la población pobre, los miserables, los vagabundos, los ociosos y los locos, en conjunto los internados, una heterogénea amalgama que en poco más de ciento cincuenta años quedará homogeneizada por su común confinamiento, real y metafórico. Así, continúa este autor, «el Renacimiento ha despojado a la miseria de su positividad mística. Y esto por un doble movimiento de pensamiento que quita a la Pobreza su sentido absoluto y a la Caridad el valor que obtiene de esta Pobreza socorrida» (op cit: 91). En proceso de secularización las sociedades, al hacerse cargo de esta pobla-

ción los Estados, «va a nacer una experiencia de lo político que no hablará ya de una glorificación del dolor, ni de una salvación común a la Pobreza y a la Caridad, que no hablará al hombre más que de sus deberes para con la sociedad y que mostrará en el miserable a la vez un efecto del desorden y un obstáculo al orden» (op cit: 93-94).

Planeta en proceso de globalización ya desde entonces, lo ocurrido históricamente en nuestro país no sería, de este modo, un fenómeno exactamente aislado o peculiar no obstante, por la particularidad de la vida misma, así se lo haya vivenciado. Situado espacial y temporalmente en el territorio y épocas más o menos descrito, su ocurrencia en el marco de procesos globales de creciente interdependencia, como la exploración y expansión del mundo occidental hacia otras fronteras, deja ver, a menor escala, importantes ligazones. En el más grande plano de la situación colonial, el apoyo de la historiadora Alejandra Araya en el filósofo francés a fin de comprender «los siglos XVI a XVIII como aquellos que configuran una nueva forma de entender el mundo, la sociedad y el hombre: la episteme clásica, la razón que clasifica y ordena» (1999: 15), permite configurar al período como caracterizado por procesos más globales de limpieza social ordenadores, tales como la eliminación de las corridas de toros y otras diversiones populares, y cuyo resultado sería la instalación de «una nueva mirada del 'otro' que hace de pobres, locos y criminales seres de este mundo que deben ser eliminados o, por lo menos, extrañados físicamente del espacio social común, 'encerrados'» (op cit: 16).

Vinculado, asimismo, con el discurso del trabajo, la configuración del vagabundaje como un asunto relativo al ocio y, en consecuencia, como objeto de penalización, descubre a lo largo del tiempo un tránsito que así como modifica su entendimiento, también supedita a dichos cambios la visualización de las personas que están detrás —o debajo, por su peso— de las categorías asociadas a la errancia. Así, aunque parezca un sin sentido, el trabajo no siempre fue (comprendido como) trabajo. Lo mismo el ocio. Y el movimiento o arraigo. ¿Cómo, si no, entender el asentamiento europeo en estas tierras sin que hubiera habido antes una variación, esto es un 'movimiento', de los significados socialmente válidos de forma que exploradores, conquistadores y colonizadores pudiesen emprender una tal empresa y ser reconocidos por ello? ¿Por qué no sería posible aceptar, entonces, que si ya antes algunas 'formas' de trabajo quedaron marginadas de una compren-

sión como tal —el trabajo no dependiente a comienzos del siglo XVIII, por ejemplo—, otras en la actualidad, aunque no nos lo parezcan desde el normalizado raciocinio moderno, si pudiesen serlo, como el ‘macheteo’, el ‘pago de peaje’ o el ‘tarreo’, si quienes las practican, al menos desde su propia lógica, así las entienden?

Jinés, en este sentido, apunta el caso de una mujer que en una ‘salida’ con su pareja y dos niños puede ‘sacar’ entre nueve y once mil pesos, valorando, por su efectividad concreta, tal práctica como ocupación, incluso como una mejor ocupación (1998); y Berho, por su parte, señala que la acción de mendigar para los «viejos que llevan años torrateando, reproduciendo una forma de vida [...] es la alternativa frente al hecho de tener un patrón o un jefe, o tener que seguir, al menos, órdenes de otros [razón por la cual] trabajar puede incluir, por ejemplo, mendigar, hacer favores a cambio de comida o ropa —y no únicamente dinero—, o recolectar desechos y acumularlos» (1999/2000: 49). El paso, igualmente, de una economía ganadera a otra triguera y la valoración de la tierra, en tanto sitio de trabajo, como un lugar de arraigo, habría hecho lo propio con respecto al menor valor del movimiento hacia el siglo XVIII.

Ello mismo, si se considera la histórica promoción del ‘vagabundo’ como efecto del mínimo espacio social y laboral asignado a un vasto sector de la población y que, en otras palabras, también podría entenderse como cesantía y no como una simplificada tendencia al ocio, deja ver la existencia, en otro plano, del enfrentamiento que la significación de un fenómeno puede conllevar. Definida como heteroglosia, la característica que señala al lenguaje como un reducto inestable, dinámico y en constante diferenciación a raíz de las disputas de uso y significado dadas entre los grupos, de muchos modos diversos, que en él se relacionan, podría ayudar a comprender las transformaciones que con el vagabundaje, el trabajo y el ocio, habría ocurrido. A este respecto, por ejemplo, Alejandra Araya apunta los nombres de Miguel de Lastarria y Manuel de Salas casi como los únicos ilustrados que a fines del siglo XVIII «alzaron la voz contra la tacha de ociosidad que recaía sobre los trabajadores, explicando su ‘ocio’ por un problema de oferta, esto es, interpretándolo como ‘cesantía’» (1999: 19).

Más acá de estas disputas por el significado, otra posibilidad para abordar este fenómeno la aporta Merton al apuntar al retraining como un tipo de adaptación individual que rechaza tanto las metas culturales como los medios institucionales para alcanzarlas. Ligado, de

algún modo, con la carrera hacia los bordes propuesta por Berho, aunque éste no señala esta vinculación como sí hace Claudia Muñoz (2000) para emprender sus propios análisis, a decir de Merton, «la gente que se adapta (o más bien se desadapta) de esta manera, está, hablando en términos estrictos, en la sociedad, pero no forma parte de ella. En términos sociológicos, estos individuos son los verdaderos extraños. Ya que no comparten el marco común de los valores, no se les puede considerar como miembros de la sociedad (distinguiéndola de la población) sino en un sentido ficticio» (1960: 75). Indicando que a este tipo, entre otros, pertenecerían los vagabundos, en una nota al final de su trabajo este sociólogo agrega que las investigaciones realizadas por Anderson sobre el *hobo* bien podrían ser reformuladas a la luz de este esquema analítico, toda vez que «en cierta medida estos individuos pueden continuar orientándose por los valores de sus propios grupos dentro de la sociedad o, a veces, por los valores de la sociedad convencional. En otras palabras, pueden desplazarse hacia otros tipos de adaptación» (op cit: 94).

Pues bien, usualmente visto como un mundo carenciado, el errante también podría ser un territorio de posibilidades dado que más allá de las carencias materiales, afectivas, psiquiátricas o de otra índole que su estatuto podría expresar, su reducción a ello más bien parece hablar del fuerte etnocentrismo que lo cruza. Fuente de obscuridades, la claridad con que se le intenta abordar al señalársele como resultado de tal o cual factor, en la práctica termina diseccionándolo e impidiendo su comprensión como un todo. Juego de luces que mientras ilumina también obscurece, el desplazamiento de un área en desmedro de otra en un modelo de inteligibilidad coherente que supone la reconstrucción idéntica de un objeto luego de su descomposición y análisis (o transparencia de sus elementos constitutivos), no parece adecuado para su entendimiento como un fenómeno complejo. Sí, en cambio, su abordaje en el marco de un modelo de aproximación hermenéutica que reconozca la opacidad de los objetos de estudio, esto es que valore la retroacción entre las partes, su mutua y sucesiva influencia, sus muchas contradicciones y matices (cf. Pourtois & Desmet, 1992: 116-120).

En búsqueda de sentido más que de coherencia, valga señalar que aunque ciertamente pueda parecer, y de muchas maneras ser, un mundo rudo e inequitativo tal como puede leerse en los testimonios de Stringer, de Jesús o Gómez Morel, o en los trabajos de Oscar Lewis

(1997[59]; 1973[61]), también puede contener y dar sentido a sus protagonistas, no obstante ello pudiera parecer insignificante o el elemento que, de relevarse, podría llevarnos a aparecer justificando tan odiosas situaciones. Aún así y a riesgo de parecerlo, tal como la argentina Genoveva Grisolia insinúa en uno de sus testimoniales poemas, precisamente es ello lo que podría devolvernos algo de la humanidad que desde la interioridad de su vivencia de la calle sí sería posible apreciar, esto es la necesidad de detenerse a contemplar el día «pues advierte que en todo/ siempre hay algo importante» (2003: 5).

Como sea, generados desde dentro del orden social normalizado y también perseguidos, el tránsito que este fenómeno ha tenido en el tiempo y las sociedades, llama a preguntarse, finalmente, no solo por su complejidad sino por el modo con que se le define (produce), esto es las (cambiantes) formas cómo se le ha situado dentro o fuera de los márgenes establecidos, entendiendo, como señala el antropólogo catalán Oriol Romani, que «una de las grandes tareas que han tenido que realizar siempre los humanos ha sido la de definir los límites que se van imponiendo al caos, y la de gestionar la sociedad de acuerdo con estas definiciones de la realidad» (1996: 303). Así, más que culturas de la marginación, también habría que hablar de retóricas de la marginación de forma que el acento estuviese puesto no solo en el fenómeno como tal, sino en el ejercicio de visualización que lo denota y ayuda a construir y que, en nuestras sociedades, estaría radicado preferentemente en la ciencia dada la centralidad que se le confiere, pero también en su desarrollo teórico que, en último término, provee los marcos de análisis e interpretación a partir de los cuales se observan y construyen los fenómenos.

V

«El hombre roba lo que puede a la verdad»
(Eduardo Anguita)

Advierte Mario Góngora que «no existe una definición exhaustiva del vagabundaje, que pudiera aplicarse a todas las sociedades y a todos los tiempos» (1966: 1). Si se quisiera arriesgar, sin embargo, no una definición sino una caracterización de los elementos más o menos comunes que a lo largo del tiempo han hecho parte de este fenómeno, al menos los que aquí se han consignado, habría que intentar una línea que uniendo

movimiento y trabajo/ocio pudiera visualizarlos, como conjunto, a la par de los otros muchos componentes que lo cruzan. Así las cosas, tales ejes ordenadores, a riesgo de omitir, no considerar o sobreestimar algún punto, podrían apreciarse en:

Uno, los pueblos originarios con sentido de arraigo territorial amplio y no reducido sobre propiedades delimitadas; dos, los navegantes españoles que cruzaron el ancho mar y se internaron en lo desconocido; tres, el lento asentamiento sobre un territorio que antes que colonizado debía ser explorado y conquistado; cuatro, el desplazamiento forzado de la población nativa obligada a 'moverse' por acción de la guerra, la encomienda y la ocupación de sus tierras; cinco, la orientación ganadera (ruralista) de la economía colonial que valoró y necesitó del movimiento como parte constitutiva de su misma actividad; seis, las masas de españoles pobres y mestizos que no dispusieron de lugar, espacial ni social, donde afincarse dado lo excluyente de la organización del trabajo durante la colonia; siete, la introducción del capitalismo en el sector agrícola que habría generado vagabundos como producto marginal y necesario a su actividad; ocho, el proceso de descampesinización de la población de las haciendas resultado, a su vez, de la orientación de la economía y las decisiones que en su organización se tomaron (como la no especialización artesanal de la mano de obra y la importación de otra que sí lo estaba, por ejemplo); nueve, la tradición 'chasquilla' de una especialización laboral nunca cabalmente unidireccionada que implicó, como salida para su sobrevivencia, la mental actitud del desplazamiento y la más fáctica capacidad de moverse de una a otra área laboral; diez, la escasa oferta laboral para esta población flotante tanto en el campo, como en las minas, las ciudades y los puertos, y que supuso un largo desplazamiento y encuentro en la denominada 'huella'; once, la permanente atracción de las fronteras, primero de guerra, pillaje y comercio y, más tarde, de trabajo; doce, el sentido de normalización que varía los significados en su proceso de asentamiento y establecimiento de un nuevo orden; y, trece, aunque no se diga o no se haya estudiado asiduamente, también en la decisión personal que impulsa al movimiento y, como espacio de libertad o desarrollo propio, sostiene en la errancia a quienes toman tal determinación.

Largo desarrollo que en suma expresa una cierta continuidad, lógica, histórica, económica, de tipo laboral, social y geográfica, ello mismo da pie para entender la particularidad, también interna, de quienes han sido

calificados, por su errancia, como vagabundos, incluso como ociosos vagabundos y malentretenidos. Marcados, desde fuera, por su relación con el trabajo, desde dentro ocurriría una cosa más o menos similar. Tributarios, aunque al margen, de los mismos y otros afluentes de nuestra cultura, un acercamiento a ellos también deja ver apego al trabajo, cualquiera sea éste; estratificación interna, de acuerdo al empeño puesto en él; y desarrollo de estrategias otras para su sobrevivencia. Como las líneas de desarrollo filogenéticas, más allá de lo inadecuado de una metáfora de tipo evolucionista como ésta, acá también podrían observarse líneas de desarrollo paralelo con un ancestro más o menos en común, en este caso las masas de vagabundos que durante la colonia se movían de uno a otro sitio sin mayor espacio para sí. Investigar las otras ramas de su árbol, en especial aquellas que los encuentra en las calles de nuestras ciudades, o fuera de ellas en los rincones más diversos de nuestra geografía, aún aparece como una tarea pendiente, máxime porque en los escasos estudios contemporáneos sus perspectivas no necesariamente avanzan en el establecimiento de una comprensión más amplia, sino supeitando la experiencia de sus protagonistas al punto de vista de sus enfoques.

No en los casos de Falabella, Bengoa, Salazar y Pinto, quienes reparan en el camino no solo como medio para arribar a algún destino sino también como destino en sí mismo, esto es como espacio identitario que, aunque asociado a fenómenos mayores de tipo económico, político o de estructuración social, no por ello les impide ver su importancia presente para quienes viven en él. Berho, por el contrario, parece cerrar esa puerta, reduciéndolo a ruta, movimiento hacia, fase liminal. Carrera hacia los bordes, en suma. Así las cosas, aún cuando Falabella lo presente como huella al socialismo dados los valores de solidaridad y mancomunidad que ahí se habrían vivido, no por ello deja de detenerse en él. Ni apura, por ende, al lector a pasar rápidamente como si un tránsito comprensivo a la carrera fuere equivalente al, en los hechos, eventualmente vivido por quienes por ahí anduvieron.

En acuerdo, entonces, con Falabella en orden a entender este fenómeno vinculado a la dilucidación de su contexto, y no únicamente referido a sí mismo dados su dialecto, costumbres, normas de conducta o desempleo crónico, aunque aquí se aparezca defendiendo la necesidad de establecer un acercamiento según la significación de sus protagonistas, una tal contextualización no parece demás ni incoherente, sino absolu-

tamente necesaria. Otra cosa es el prisma con que se observe tal contexto. Hacerlo, empero, sin establecer lo otro, esto es sin preguntarnos cómo se aprecian a sí mismos, cómo viven su marginalidad e incluso si es que así la ven, sí lo parece. Por qué lo hacen y cuáles son las características de su experiencia desde la misma experiencia de ella, no resulta una cuestión desechable. Menos todavía una prerrogativa del investigador la imposición de sus juicios, incluso si está o no consciente de la imposibilidad de un conocimiento aséptico, limpio de su propia influencia como observador. Conjunción de miradas como necesaria, e ineludible tal vez. Extensión de una sobre otra, una equivocación. Y un abuso. Otro más en el caso particular del fenómeno que aquí importa.

Notas

¹ Versión recogida por *Las Últimas Noticias* (16/06/97), *El Trabajo* de Aconcagua (17/06/97) y *El Mercurio* (22/06/97). Para más antecedentes, puede revisarse el Acápite Dieciséis (pp. 105-114) y el Anexo 2 (pp. 234-247), de la Tesis de Antropología *Yo soy Daniel Tobar I* (Piña, 2004), en los que se examina la información de prensa y otros materiales relativos a su muerte.

² Señalando a la encomienda como «un sistema colonial 'de elite', pero no un sistema económicamente dominante» (1990[85]: 25), Salazar ensaya una serie de cifras que muestran el rápido decrecimiento de los indios encomendados, el cada vez más reducido número de colonos favorecidos con su administración y la importante presencia de otra fuerza de trabajo, provista por los esclavos africanos y los mismos mestizos y españoles pobres, pudiendo suponerse, en sus palabras, que «a comienzos del siglo XVII, no más de un 25 por ciento de los patronos de Santiago eran encomenderos» (op cit: 26).

³ En un intento por explicar esta situación, pero sin ponerla en cuestionamiento, Francisco Antonio Encina indica que «el español y el aborígen al cruzarse no solo legaron al mestizo la repulsión por el trabajo, sino que produjeron una interferencia moral, determinada por el choque de las normas ancestrales y diferentes de ambas partes» (en Araya, 1999: 42).

⁴ No obstante las diferencias epocales y sus propios énfasis, el español Ricard Zapata-Barrero sostiene «que 'ciudadanía' ha sido históricamente una noción excluyente. Su semántica ha connotado constantemente un privilegio y un límite social, ético, político y económico frente a las demás personas no incluidas dentro de su alcance semántico» (2001: 23).

⁵ Masiva y esencialmente masculina según caracterizan este éxodo los historiadores Gabriel Salazar y Julio Pinto, «durante la segunda mitad del siglo XIX, más

de 250.000 rotos abandonaron el Núcleo Central de Chile, lo que era equivalente a 16% de la población total y a 40% de la juventud» (2002: 50).

⁶ Entendido como un tipo de aprendizaje no únicamente radicado en el contenido del mismo, sino en el aprendizaje del proceso mediante el cual se llega a él (cf. Chadwick y Rivera, 1991), su utilización aquí guarda relación con la capacidad, históricamente demostrada por estos peones, para una vez alcanzada un tipo de experticia ampliada, como el requerido en las labores del campo, ser capaces de moverse con él hacia otros requerimientos, no exactamente los mismos. Comúnmente asociada, por lo demás, a una suerte de tradición 'chasquilla' en el trabajador chileno, esta escasa especialización que lo habilitaría para desempeñarse en muchos oficios y que la poesía popular desarrolla ampliamente («fui cantor en Melipilla/ y mayordomo en Lo Irrazo./ Tuve de peón en el Huasco/ y vendedor en la Villa/ bodeguero en Turquía./ De vaquero en Pelequén/ de capataz en Lonquén/ y dulcero fui en Las Rozas./ Fui general en Mendoza/ y alcahalero en Chiloé», Eliodora Montoya, en Bengoa, 1988: 145-146), también ha quedado registrada, como habilidad cognitiva, con el humorístico nombre de 'civilización del alambrito', con que Guillermo Blanco señala esta peculiar capacidad de los chilenos para resolver, con mínimas herramientas, todo tipo de desperfectos (1962: 96).

⁷ Señalada como una cierta capacidad desarrollada en la infancia para volver a empezar después de haber sufrido alguna experiencia traumática (cf. Cyrulnik, 2001), este mecanismo de protección, en este caso podría ayudar a entender cómo, a pesar del desplazamiento desde el *locus* original y el reducido espacio social que se les otorgó, muchos de estos peones pudieron encontrar opciones para sí mismos, empleándose en los más diversos oficios, desarrollando redes con sus pares y moviéndose incluso hacia el exterior donde tampoco sabían si les iría mejor, en suma, situándose mentalmente en el presente más que en el pasado o el futuro.

⁸ Aunque imprecisos, los cálculos anotados por Bengoa estiman entre siete mil y treinta mil los chilenos empleados en las faenas ferroviarias en el vecino país. Factor de preocupación para la Sociedad Nacional de Agricultura por el perjuicio que tal falta de brazos podía significarles, de su desempeño Meiggs destacaría su obediencia, respeto y laboriosidad, señalando que había «notado en los obreros chilenos, mucha inteligencia, mucho pundonor i gran actividad» (en Bengoa, 1988: 144).

⁹ Interesante, también, por las relaciones de este tipo de errancia con lo sucedido en otras latitudes, ténganse al respecto las tres primeras modalidades de la *hobohemia* anotadas por el sociólogo norteamericano

Nels Anderson (el trabajador de temporada, el *hobo* y el *tramp*), que a principios del siglo XX se desplazó por el territorio norteamericano, unas veces buscando empleo, otras mendigando o robando (1923), y el caso de los *croto*s en Argentina que, también a bordo de los trenes y por la misma época según indica el periodista Osvaldo Baigorria, lo habrían hecho siguiendo «la ruta de las cosechas, o simplemente para viajar de un pueblo a otro sin pagar boleto cuando el trabajo escaseaba» (1998: 13).

¹⁰ En sus palabras, «el torrente llama 'viejo clota' al vagabundo y se diferencia de él, en el fondo lo desprecia [porque] asignaba alto valor al trabajo. Pensar lo contrario es no conocer este fenómeno en su particularidad» (Comunicación Personal, Septiembre 14 de 2006). Lo mismo con respecto a *Daniel*, el ermitaño de la Quebrada del Ensueño, quien distinguiendo entre vagabundos y ermitaños afirma que «el vagabundo es otro caso. El vagabundo... el vagabundo es un antisocial llevado al cubo, no se lava, no trabaja, vive en la calle, no quiere que lo ayuden... es un caso sin vuelta. Los ermitaños no» (Comunicación Personal, Septiembre 7 de 2001).

¹¹ Comunicación Personal, Marzo 29 de 2001.

¹² No obstante ello, de acuerdo a la relación de interlocución establecida con *Daniel* por aproximadamente tres años, la impresión última señala exactamente lo contrario, esto es que era un gran conversador, un sujeto que amén a su amplia ilustración no solo no era reacio al contacto sino que se mostraba interesado en ellos e incluso parecía aguardarlos. Solo un caso, sin embargo, ello no permitiría hacer ninguna generalización.

¹³ Respecto del mundo ermitaño, en Internet puede revisarse el trabajo del periodista italiano Vittorio Messori (s/f). Para un acercamiento biográfico, en tanto, puede consultarse el video *Tres Patas* (San Martín & Otros, 2002), o la ya anotada Tesis *Yo soy Daniel Tobar I*, ambos relativos al ermitaño de la Quebrada de El Ensueño.

Referencias bibliográficas

- AMADO, Jorge. 1984. *La muerte y la muerte de Quincas Berro Dágu*a. Buenos Aires, Emecé Editores.
- ANDERSON, Nels. 1923. *The hobo. The sociology of the homeless man*. Chicago, University of Chicago Press.
- ARAYA ESPINOZA, Alejandra. 1999. *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*. Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), LOM Ediciones, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- BAIGORRIA, Osvaldo. 1998. *En pampa y la vía. Croto*s, *linyeras y otros trashumantes*. Buenos Aires, Perfil Libros.

- BENGOA, José. 1988. *El poder y la subordinación. Acerca del origen rural del poder y la subordinación en Chile*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- BERHO, Marcelo. 1998. «Esbozo para una etnografía del vagabundo». *CUHSO. Cultura, hombre y sociedad*, Universidad Católica de Temuco, Centro de Estudios Socioculturales, Temuco, Vol. 4(1), pp. 38-43.
- _____, 1999/2000. «Una carrera hacia los bordes de la sociedad». *CUHSO. Cultura, hombre y sociedad*, Universidad Católica de Temuco, Centro de Estudios Socioculturales, Temuco, Vol. 5(1), pp. 45-56.
- BLANCO, Guillermo. 1962. *Revolución en Chile*. Santiago de Chile, Ediciones del Pacífico.
- CYRULNIK, Boris. 2001. *Los patitos feos*. Madrid, Gedisa.
- CHADWICK, Clifton y Nelson RIVERA. 1991. *Evaluación formativa para el docente*. Barcelona, Paidós.
- DE JESÚS, Carolina María. 1961. *Quarto de despejo. Diario de una mujer que tenía hambre*. Buenos Aires, Abraxas, 3ª ed.
- EL MERCURIO. 22/06/97. «El ermitaño de Las Chilcas. Masivo adiós al 'Hombre' de la cuesta». *Reportajes, El Mercurio*, Santiago de Chile, Domingo 22 de Junio de 1997, p. 31.
- EL TRABAJO DE ACONCAGUA. 17/06/97. «Hoy se realizarán los funerales del Ermitaño de Las Chilcas». *El Trabajo de Aconcagua*, San Felipe, Martes 17 de Junio de 1997.
- FALABELLA, Gonzalo. 1970. «Desarrollo del capitalismo y formación de clase: el torrente en la huella». *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, año XXXII, N° 1, enero-febrero, pp. 87-118.
- FOUCAULT, Michel. 1976[1964]. *Historia de la locura en la época clásica I*. Ciudad de México, F.C.E.
- GAY, Claudio. 1971. «Agricultura». *Estructura social de Chile*. Ed. Godoy, Hernán, Santiago de Chile, Universitaria, pp. 156-163.
- GLASSER, Irene. 1996. «Homelessness». *Encyclopedia of cultural anthropology*. Ed. Levinson, D. y M. Ember, USA, Henry Holt & Co, pp. 579-582.
- GÓMEZ MOREL, Alfredo. 1997[1962]. *El río*. Santiago de Chile, Sudamericana.
- GÓNGORA, Mario. 1966. «Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)». *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Económicas, Santiago de Chile, N° 2, pp. 1-41.
- _____, 1971. «Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII y XVIII)». *Estructura social de Chile*. Ed. Godoy, Hernán, Santiago de Chile, Universitaria, pp. 73-81.
- GONZÁLEZ De NÁJERA, Alonso. 1971. *Desengaño y reparo de la guerra del Reyno de Chile*. Santiago de Chile, Andrés Bello.
- GRISOLÍA, Genoveva. 2003. *Grotesca*. Buenos Aires, Escritores Independientes.
- JINÉS, Víctor. 1998. *Trabajo nocturno con personas que duermen y viven en las calles de Santiago (Cuaderno de anotaciones)*. Junio-Diciembre 92. Santiago de Chile, Hogar de Cristo, Documento sin publicar.
- KRAKAUER, Jon. 1998[1996]. *Hacia rutas salvajes*. Barcelona, Ediciones B.
- LAS ÚLTIMAS NOTICIAS. 16/06/97. «Ermitaño murió congelado. 'Juanito' le decían al hombre de Las Chilcas». *Las Últimas Noticias*, Santiago de Chile, Lunes 16 de Junio de 1997, p. 12.
- LEMEBEL, Pedro. 1998. «La loca del carrito (o 'la marea humana de un caudaloso vitrinear')». *De perlas y cicatrices. Crónicas radiales*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, pp. 138-139.
- LEWIS, Oscar. 1997[1959]. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. Ciudad de México, F.C.E.
- _____, 1973[1961]. *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana*. Ciudad de México, Mortiz, 12ª ed.
- MERTON, Robert. 1960. *Teoría social y estructura social (4 estudios)*. Santiago de Chile, Andrés Bello.
- MESSORI, Vittorio. s/f. «Los eremitas de hoy viven en la ciudad». *Contemplatio: ayuda a contemplativos cristianos*. <www.terra.es/personal/javierou/con-eremitas.htm>, visitado el 22 de diciembre de 2003.
- MICROSOFT. 1999. «Indigentes». *Enciclopedia Encarta*, USA, Microsoft Corporation.
- MIDEPLAN. 2005. *Habitando la calle. Catastro Nacional de personas en situación de calle. 2005*. Santiago de Chile, Ministerio de Planificación Nacional.
- MUÑOZ, Claudia. 2000. *¿Y nosotros cuándo? Historias de vida de vagabundos urbanos en Santiago de Chile del s. XX*. Tesis para optar al Grado de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- PIÑA, Leonardo. 2004. *Yo soy Daniel Tobar I. 'Visión antropológica del Landrú versión chilena'; historia de vida y crónica y relación de los hechos de campo*. Tesis para optar al Título Profesional de Antropólogo y al Grado Académico de Licenciado en Antropología Social, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- POURTOIS, Jean-Pierre y Huguette DESMET. 1992. *Epistemología e instrumentación en ciencias humanas*. Barcelona, Herder.
- ROJAS, Nelson. 2002. *Botados, torrentes, vagabundos y recolectores urbanos. Una mirada etnográfica a la vida cotidiana de vagabundos en la ciudad de Santiago: Matucana/Manuel Rodríguez de Oeste-Este; Agustinas/Río Mapocho de Sur-Norte*. Tesis para optar al Título de Licenciado en Antropología y Antropólogo Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile.
- ROMANÍ, Oriol. 1996. «Antropología de la Marginación. Una cierta incertidumbre». *Ensayos de antropología cultural*. Ed. Prat, Joan y Angel Martínez, Barcelona, Ariel, pp. 303-318.

SALAZAR, Gabriel. 1990[1985]. *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.

SALAZAR, Gabriel y Julio PINTO. 2002. *Historia contemporánea de Chile IV. Hombría y feminidad*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.

SAN MARTÍN et al., 2002. *Tres patas*. Video documental, Licenciatura en Comunicación Audiovisual, UNIACC, Santiago de Chile, VHS, 12' 27".

STRINGER, Lee. 1999[1998]. *Invierno en Grand Central*. Barcelona, Debate.

UNIVERSIDAD BOLIVARIANA. 2001. *Perfil usuarios de hospederías del Barrio Yungay de Santiago y sus posi-*

bilidades de reinserción laboral, noviembre-diciembre 2001. Informe Final. Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, Escuela de Antropología Social, Documento sin publicar.

VILLATORO, Pablo. s/f. *Estudio línea base y seguimiento de una muestra de personas atendidas en las Hospederías del Hogar de Cristo*. Santiago de Chile, Hogar de Cristo, Unidad de Estudios y Proyectos Sociales, Documento sin publicar.

ZAPATA-BARRERO, Ricard. 2001. «Los contextos históricos de la noción de ciudadanía: inclusión y exclusión en perspectiva». *Anthropos*, Barcelona, N° 191, pp. 23-40.

PARTE II: EVANGELIZACIÓN, TEXTO Y REPRESENTACIÓN

Modalidades Misioneras de Gestión Territorial: Los Capuchinos de la Umbría (Italia) en el Alto Solimões (Amazonas-Brasil), 1910-1960

Church's Methods for Management of Territories: The Capuchins from Umbria (Italy) in the Alto Solimões (Amazonas-Brazil), 1910-1960

Silvina Bustos Argañaraz*

Resumen

Este artículo sintetiza los resultados de un caso de estudio de las prácticas de un grupo de misioneros de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos, oriundos de Umbría (Italia), en la región del Alto Solimões (provincia del Amazonas - Brasil), específicamente con la población indígena Ticuna, desde su instalación en 1910, hasta los años previos al Concilio Vaticano II (1962-1965).

El objetivo central es dimensionar el proceso social de creación de unidades básicas de ocupación territorial para reflexionar sobre las modalidades eclesíásticas de gestión y conocimiento de territorios y poblaciones. Focalizando el proceso histórico de construcción de un *territorio de misión* en el Alto Solimões, se realiza una descripción de las combinaciones de diferentes 'escalas' implicadas en la configuración de ese territorio y de los múltiples contextos implicados en los que se inscri-

ben las prácticas de los capuchinos umbríos. La perspectiva de las 'escalas' se revela fundamental para percibir una modulación particular del «proceso de territorialización» de la Iglesia católica, como organización social empírica.

Palabras Claves: Misiones Católicas, Territorios y poblaciones indígenas, Alto Solimões.

Abstract

This paper reflects the results of a case study focused on the practices of a group of missionaries from the Order of Friars Minor Capuchin. The monks involved were from Umbria (Italy), and their work took place in the Alto Solimões region of the state of Amazonas, in Brazil, between their arrival in 1910 and the years preceding the Vatican II Council (1962-1965).

* Magíster em Antropología Social – PPGAS – Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil). Dirección postal: Av. Libertador Bernardo O'Higgins 580 dpto. 1004. CP: 8330045 – Santiago – CHILE. Dirección electrónica: silvinab@hotmail.com