

# Cultor y territorio:

---

## Creencias y prácticas

Si se acepta que las *creencias* se expresan y reconocen en las *prácticas*, a la vez que *éestas* se justifican en las *primeras*, también es permisible señalar que la identidad (esto es, la pregunta por la interacción entre “yo y otro”) se constituye en las relaciones entre el *ser* y el *hacer*, tanto en sus manifestaciones individuales como grupales.

Fuera de las <<ciencias>> las *creencias*, así como sus *prácticas*, están situadas en la *cotidianeidad*: territorio impersonal en el que los sujetos se reconocen, siendo las experiencias *vividas*, individual y grupalmente, las que dan sentido a la identidad social. Por lo mismo, valga sostener que la noción de *territorio* –hábitat- refiere a las dimensiones *geográfica* -entorno natural- y *simbólica* -entorno social-, a la vez que responde al dinamismo que da forma y contenido a la diversidad de *creencias* y *prácticas* humanas.

Será porque existen <<diversidad>> de *creencias* y *prácticas* que la pregunta por la identidad tienda a dirigir el argumento de estas páginas, a su vez, sea la búsqueda en los modos de *ser* y *hacer* donde el argumento halle su dirección.

## ***El ser y hacer científico***

Dentro de las <<ciencias>> existe la *creencia* de que por medio de la experiencia racionalizada –sistemizada- de la observación es posible obtener conocimientos confiables, creíbles; así, lo que otorga validez a estas *prácticas* es la coherencia –la lógica- entre los fundamentos y los modos “con los que” se observa la realidad. Con todo, en el quehacer científico no existe aplicación metodológica alguna que no se sitúe dentro una perspectiva epistemológica o paradigmática, esto pues, “*sin un paradigma una ciencia no tendría orientaciones ni criterios de elección: todos los problemas, todos los métodos y todas las técnicas serían válidos*” (Corbetta, 2010, pág. 5)

En las <<ciencias sociales>> los paradigmas dan sentido a las teorías sociales, lo cual no quiere decir que los paradigmas sean teorías sociales, sino todo lo contrario: los paradigmas responden a cuestiones fundamentales, son concepciones generales sobre la naturaleza de la realidad social, del ser humano, y de cómo este puede conocer (Ibíd., pág. 8) En gran medida, la discusión epistemológica se debe a una cuestión metodológica, pues, siendo la observación

Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío

el medio “con y desde” el cual se investiga científicamente, valga preguntar también por la posición y/o perspectiva del observador: así, se tiene, por un lado, a un grupo de científicos sociales que *creen* que la observación de la realidad se debe realizar “desde lo general hacia lo particular”, y por el otro, a un grupo que *crea* que debe ser “desde lo particular hacia lo general”; al mismo tiempo, habrán quienes *crean* que su *práctica* debe tender a la neutralidad valórica, mientras que otros *creerán* que la posición valórica personal es indispensable a la hora de investigar.

La importancia que tienen las preguntas epistemológica y metodológica, responde a la necesidad de evidenciar la coherencia entre los fundamentos y modos que validan el quehacer científico. Por tanto, es a través del <<conocimiento>> que se puede reconocer cómo los <<observadores>> median con la <<observación>>, y con ello asumir que en las ciencias sociales coexisten modos de *ser* y *hacer* de naturalezas distintas, incluso contrarias<sup>1</sup>:

*“...hay dos aproximaciones básicas a la realidad y, por tanto, hay dos realidades distintas. Para una, los fenómenos sociales pueden ser convertidos en hechos discretos, estables, etiquetables y estandarizados, es decir, reificados, y tratados como cosas; para la segunda, la realidad social debe ser contemplada en su emergencia y en su dinamismo, es decir, representar lo social como continuo y en constante cambio y negociación: su dinamismo es lo que hay que descubrir y comprender”* (Castro Nogueira & Castro Nogueira, 2002, pág. 482)

Hay quienes sostienen que la dualidad tiene que ver con la diferencia entre la <<explicación>> y la <<comprensión>> como modos de ser de lo social -desde las perspectivas de Emilio Durkheim y Max Weber-, otros que lo hacen aludiendo a las rupturas <<estadística>> y <<lingüística>> –Jesús Ibáñez-, y quienes lo hacen desde la idea de enfrentarse a <<hechos>> y <<discursos>> -Alfonso Ortí- (Castro Nogueira & Castro Nogueira, 2002) Aun así, existe un consenso respecto a esta dualidad, y tiene que ver con el reconocimiento de que no es posible identificar en la investigación social un paradigma común a todos los investigadores; por lo mismo, que unos investigadores se inclinen por el

---

1 Lo cual refiere tanto a la paradoja de la intraducibilidad como a la de incommensurabilidad entre paradigmas científicos.

Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío  
paradigma <<positivista>>, y otros por el <<interpretativo>> (Corbetta, 2010), exige retomar  
la cuestión valórica.

Sucintamente, a diferencia del positivismo, el paradigma interpretativo no es universal, o válido para todas las ciencias, sino más bien emerge de las problemáticas epistemológicas de la ciencia de *lo social*. En otras palabras, mientras los primeros defienden el principio del progreso lineal y ascendente, basados en las nociones modernas de ciencia y desarrollo, los segundos, niegan dicha tradición argumentando que las disciplinas propias a las ciencias sociales tienen naturaleza multi-paradigmática. En vista a lo expuesto, *ser* investigador social implica *identificarse* con uno u otro modo de *hacer*, pero también con la posición que como “*ser que hace*” se ocupa y, con ello, al *territorio* en el cual se *practican* estas *creencias*.

Respecto a la posición del *hacer* en el *ser* científico, existe una tensión respecto a la pretensión totalizante que las ciencias sociales arrastran por consecuencia o, más bien, como herencia de la tradición ilustrada; este determinismo es *trans*-paradigmático y *trans*-metodológico, e independiente del tipo de instrumentos con que se produzca el conocimiento, sea éste cualitativo o cuantitativo; así, el positivismo sobre-determina el punto de vista universal, mientras que el paradigma interpretativo sobre-determina las diferencias culturales, disolviendo la naturaleza humana:

*“La gran paradoja del relativismo constructivista militante (en todas sus versiones) [sea este el fundamento epistémico del paradigma comprensivo e/o interpretativo] es que, por un lado, percibe mejor que nadie la alteridad en otras culturas (otra moral, otro mundo sensible, otra racionalidad y otra ontología), a menudo saludándola con regocijo y, al mismo tiempo, pretende por así decirlo disolver esa misma alteridad, reinterpretándola desde dentro de ella misma. Parece como si deseara protegerla y, sin embargo, colonizarla aunque sea al sutil modo del ilustrado. Algo que podríamos denominar ‘ensoñación’ del antropólogo. (Castro Nogueira, Castro Nogueira, & Morales Navarro, 2008, pág. 583)”*

En seguida, el tema del *territorio* permite ahondar en aquellos aspectos sobre la <<colonización>> del conocimiento, esto pues, los paradigmas en las ciencias sociales deben concebirse también desde sus cualidades de “*tecnología[s] de reproducción del colonialismo*

Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío

*epistémico y expropiación capitalista de las fuerzas de sentido operantes en las artes del hacer*” (Grosso & Haber, 2012) De este modo, la pregunta por el *ser* y *hacer* científicos implica no sólo reconocer el *territorio* propio al conocimiento latinoamericano sobre las teorías sociales, sino también ahondar en lo que refiere a los valores que cimientan las *creencias* y *prácticas* en la investigación social.

### ***El ser y hacer social***

Anteriormente se expuso que <<lo social>> depende del modo de *ser* y *hacer* científico, cuestión que en sus extremos lleva a la enajenación y sobre-determinación de las *creencias* y *prácticas* en la investigación social. Ahora, lo que interesa es expresar las propias creencias y prácticas sobre el ser y hacer en las ciencias sociales, particularizadas en lo que ha sido la investigación sobre **“Cultores y Territorio Rural”**.

De primeras, la experiencia investigativa se sitúa desde el tópico del <<viaje>>, esto es, aceptando el vaivén reflexivo<sup>2</sup> que los aciertos y errores impregnaron en las historias personales de quienes comenzaran la búsqueda. Ya sea porque la Provincia del Ñuble, y sus distintas localidades, eran desconocidas para los <<viajeros>>; ya sea por las dificultades económicas que confrontaron “lo que se estaba haciendo” con “lo que se estaba siendo”; ya sea por la falta de oficio consecuente al carácter incipiente de la investigación, e incluso, por el inevitable distanciamiento identitario entre unos y otros modos de *ser* y *hacer*... con todo, el vaivén reflexivo refirió a la búsqueda en la identidad.

Ahora, el tema del distanciamiento responde a la dualidad *yo-otro*, relación valorada de diversos modos: hombre-mujer, adulto-niño, campesino-ciudadino, negro-blanco, países desarrollados-países no desarrollados, individuo-grupo, identidad-alteridad, etc. Por lo mismo, la relación con los <<cultores>> exige cuestionar la valoración de la posición que como <<investigadores>> se utiliza y, más aún, las *creencias* y *prácticas* que en estos y aquellos conocimientos se pueden reconocer. Así, la distancia identitaria entre un tipo de conocimiento y otro tiene que ver con la *pertenencia* a una determinada <<comunidad>> (la académica y la rural) y, con ello, la *adscripción* a una determinada <<cultura>>. Valga lo

---

<sup>2</sup> Las decisiones metodológicas, por lo general, se concertaban posterior a los paseos que realizábamos ocasionalmente, que se traducían en largas conversaciones sobre lo que experimentábamos. A través de registros fotográficos y filmicos del cotidiano local, composiciones musicales y poesía. la comprensión del fenómeno estudiado fue más cercano, tanto como para reconocer aquellas dimensiones que resonaban en nuestro sentido común.

anterior para sostener que <<cultor>> e <<investigador>> responden de igual manera a su *ser* y *hacer*, empero, situando el conocimiento en <<decires>> distintos: uno más vinculado a la oralidad y aprendizaje experiencial, otro más vinculado a la escritura y aprendizaje institucionalizado. Esta búsqueda en y por los <<decires>> es en respuesta a la *creencia* de que el ser humano “*siempre se está expresando (hablando), es decir, está creando texto (aunque sea éste un texto en potencia)*” (Bajtín, 1999, pág. 298), lo cual en la *práctica* refiere a la interacción comunicativa.

Por consiguiente, el distanciamiento identitario pasa a ser un recurso que permite justificar “*el aprovechamiento del privilegio de nuestro único lugar fuera de otros hombres*” (Bajtín, 1999, pág. 83) para la comprensión de la realidad social, en tanto que el “privilegio” puede ser compartido: esto pues el <<diálogo>>, como experiencia de encuentro, permite intercambiar las posiciones del *yo* y del *otro* en el habla, y con ello prescindir de los sobre-determinismos. Este vaivén se experimenta en los discursos compartidos, en la urdimbre que los tiempos del habla y del escucha componen, y que luego en el ejercicio comprensivo deviene en la producción del texto; esta posición, por tanto, busca “*la puesta en el lugar del otro, a fin de acercarse a la percepción interna de la cultura, pero sin excluir la participación activa de la cultura del investigador, su visión externa, exotópica*” (García, 2006, pág. 54)

### ***El ser y hacer del texto***

Ya enunciados el sobre-determinismo paradigmático y el distanciamiento identitario, basta explicitar el argumento que vincula quehaceres <<científico>> y <<social>>. Para ello, debe aceptarse que fuera de las <<ciencias>> la relación “epistémica-metodológica” refiere al mismo sentido que “creencias-prácticas”, pero desde órdenes distintos: mientras la primera se sustenta en los paradigmas y, con ello, en la validación de la observación racionalizada, la segunda, lo hace validándose desde la cotidianeidad, esto es, a partir de vivencias *sentidas* que desbordan, en su complejidad, la rigurosidad pretendida por la observación. Tenga que ver con esto el que la validez científica tienda a sustentarse en la escritura, y las vivencias en la oralidad.

Con todo, la idea de que la vida desborda la mera observación evidencia las limitaciones objetivas que poseen tanto el ejercicio de la escritura como el del habla. De otro modo, escritura y oralidad refieren al mismo sentido: el recurso de la <<palabra>> como medio de comunicación; por consiguiente, el reconocimiento del <<diálogo>> no sólo atiende las

posiciones del *yo-otro* sino que también responde a la dualidad expresiva y valórica de los *usos* del lenguaje verbal. Así mismo, la visión <<exotópica>> permite *comprender* las dimensiones ética –esto es, las formas en que se establece la interacción- y estética –es decir, los contenidos que conforman la interacción- que sostienen temporal y espacialmente la comunicación.

En vista a lo expuesto, la producción del <<texto>> no incurre en la (des)aprobación de unas u otras técnicas, pues los métodos cualitativos y cuantitativos evidencian las mismas limitaciones objetivas, que no surgen por falta de objetividad en el quehacer científico sino, más bien, por la valoración social –propia y ajena- de la dirección que toma el uso de la <<palabra>>, en tanto que medio ideológico para la construcción de realidades sociales. Sea éste el motivo principal por el que *creencias* y *prácticas* <<científicas>> y <<cotidianas>> se confrontan como modos de significar las relaciones identitarias, empero, no por los principios <<ontológicos>> que ordenan el *ser* y *hacer*, sino por el carácter *sígnico* –deviene lenguaje- que media los modos de representación y valoración de la realidad:

*“La conciencia se construye y se realiza mediante el material sígnico, creado en el proceso de la comunicación social de un colectivo organizado. La conciencia individual se alimenta de signos, crece en base a ellos, refleja en sí sus lógicas y sus leyes. La lógica de la conciencia es la de la comunicación ideológica, la de la interacción sígnica en una colectividad.”*  
(Volóshinov, 2009)

Por ende, siendo el <<diálogo>> expresión de la comunicación *social* e *ideológica*, y la <<palabra>> el medio por el que esta “interacción” se sitúa, el quehacer de esta investigación adscribe metodológicamente al <<interpretativismo>>, esto es, utilizando “tecnologías” para ordenar el material *sígnico* recopilado: *entrevistas* y *análisis de discurso* como herramientas para la <<comprensión>> de los discursos que interacción en los encuentros con los cultores. En la práctica, es a través <<teoría fundamentada>> que “*no es sólo un método de análisis, sino más bien una forma autocomprendida de realizar investigación social que pretende, a partir del levantamiento de datos empíricos, ofrecer líneas que guíen la elaboración de teorías explicativas sobre fenómenos sociales*” (Flores & Naranjo, 2014, pág. 78) Así, se hace posible el recurso <<exotópico>>, pues, la teoría fundada “*se va creando cuando categorías*

(Ibíd., pág. 98), y que pueden ser reconocidos a través del carácter *signico* compartido por los registros escrito, oral y visual.

## **Notas de viaje**

Un permanente ejemplo de esta práctica exotópica, ayudada por una sana dosis de sentido común, la brinda la folklorista intérprete de música y danzas, recopiladora e investigadora con varios títulos a su haber<sup>3</sup>, además de una extensa discografía; esta maestra de generaciones, con más de 60 años de labor permanente y autodidacta, habla con la certera sencillez de los maestros.

***“Usted ha llamado a su trabajo de recopilación “descubrir al hombre”, ¿qué significa este concepto?, ¿cómo realizaba este trabajo?***

*Primero con un lápiz y un cuaderno, nada más, después de mi primer viaje tuve una máquina grabadora. Yo nunca voy tras la cosa, esos se llaman “cosadistas”, los que andan estudiando la cosa. Yo estudio al hombre primero, al sujeto; entro a una pieza y miro todo, ya la pieza en que vive el sujeto me da algo, entonces estudio de dónde viene la cosa antes que la cosa misma. Nosotros trabajamos en dupla con mi marido desde hace 50 años, porque esto no lo puedo hacer sola, imposible. Nosotros llegamos a las casas, no entrevistamos, llegamos a la conversa, a tomar matecito. Preguntamos primero qué nivel tiene la persona donde vamos a ir, para saber con qué vamos a llegar, porque a la casa de una persona aristocrática no podemos llegar con un canastito con pan, con quesito, con el mate listo, no, ahí se llega con un cassette o con una flor. Al otro lado se puede llegar con cigarrillos, dulces para los niños, siempre un regalito. Y empieza la conversa ¿cuándo nace?, ¿dónde nace?, ¿porqué canta eso?, ¿qué siente cuando canta*

---

3 Entre ellos: “Bailes de tierra”, “La Tonada: testimonios para el futuro” y “La cueca: danza de la vida y de la muerte”.



Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío

*eso?, ¿en qué momento lo canta?, cuando usted tiene pena*

*¿canta? , canta, canta en la pena. Entonces uno va conociendo*

*por dentro a la gente, y va conociendo a toda la comunidad, y*

*va conociendo Chile a través de todo eso.” (ANFOLCHI, 2012)*

Siguiendo la huella de Margot es que dejamos en casa nuestro denso armazón teórico y epistemológico para situarnos frente a los cultores con sencillez y cercanía. Llegamos a sus casas a conversar, a tocar guitarra y cantar, compartir una merienda y presentarnos para concertar una próxima visita donde, poco a poco, fuimos entrando en materia, a veces más rápido, a veces más lento, dependiendo de quién tuviésemos al frente. Para conversar de manera rica y fluida, fue necesario preguntar de manera directa y clara y, sobre todo, ir entendiendo ciertos rituales, uno de los más importantes: el de la cocina, que en el campo chileno simboliza gran intimidad, convirtiéndose –metodológicamente- en un umbral que traspasar si se quiere conocer a alguien en profundidad, el terreno donde se comparten sabores y saberes de la vida y el oficio. Es así como todas las entrevistas se realizaron “guitarra en mano” en el caso de los cantores o bien en el taller de trabajo de los artesanos, en sus patios, cocinas o chacras.

No debemos olvidar que el cultor campesino es, por lo general, una persona de *su* tierra, que no se mueve más allá de donde se demoró lo justo para ir y volver en un día, por no abandonar sus animales y labores; es por lo tanto un actor sin escena, anónimo las más de las veces fuera de su comarca, lugar en el que es respetado y querido y, por lo tanto, la única manera de conocerlo es ir a visitarlo y, en nuestro caso, a escucharlos, pues es la palabra nuestro medio común (en el tránsito que va de lo *oral* a lo *escrito*), el elemento que debemos producir para generar interpretaciones sobre los fenómenos locales. En ese sentido el cultor es un sujeto privilegiado para el conocimiento del territorio y sus procesos de transformación ya que, en su mayoría, nos encontramos con personas campesinas que han vivido en carne propia las vertiginosas transformaciones en la vida rural de los últimos cincuenta años en Chile, esto es el salto “*del fundo al mundo*” (Canales & Hernández, 2009) , es decir, el paso en pocos años<sup>4</sup> de una economía fundada en relaciones sociales de tipo adscriptivo-afectivo, como es la relación patrón-peón en el contexto del latifundio, cuyos límites eran locales, a una economía

<sup>4</sup> El proceso de modernización del campo se inicia con la primera reforma agraria, a mediados de los '60 y se culmina a fines de los '70, tras el golpe de Estado de 1973, el cual implicó un abrupto cambio de timón en la dirección de este proceso.



Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío

industrial con relaciones sociales neutrales bajo un régimen asalariado que exporta su producción a todo el mundo.

Este proceso de transformación radical de modos de vida, con sus consecuencias en términos identitarios, tiene a sus protagonistas vivos, de entre ellos nos interesó particularmente la figura del cultor en tanto sujeto *conocedor* de este tiempo y el otro, una especie de puente vivo entre ambos (pues habita los dos), que presenta con ello una particular autoconsciencia de su tiempo: se encuentra por *sobre* la forma –que buscan los estetas y folkloristas “*cosadistas*”- que ha bebido en el seno materno, y que ya tiene incorporada a su *ser*, y en ella se expresa en su particular imaginario, sentir y visión de mundo, que es ya tejido entre el pasado y el futuro.

## **Discurso y Época**

El modo de *ser* y *hacer* propios al <<diálogo>>, permite situar la propia *creencia* en el principio de <<empatía>>, al tiempo que en la *práctica* se valida la posición fronteriza, condescendiente al recurso <<exotópico>>. Luego, se reconocen las dimensiones *ética* y *estética* como sustanciales para el estudio científico social de la identidad, esto pues, “*un acontecer estético puede darse únicamente cuando hay dos participantes, presupone la existencia de dos conciencias que no coinciden*” (Bajtín, 1999, pág. 28) Con todo, el distanciamiento identitario se dispone en función de la no coincidencia entre el *yo* y el *otro*, confrontación que otorga contenido y forma a los <<decires>> propios y ajenos, sin que esto signifique que la interacción se funda necesariamente en la <<empatía>>, pues:

*“La influencia de la ética en la estética tiende a llevar a pensar que la creación cultural debe ser el fruto de una buena relación entre distintas tradiciones o pueblos, donde el vínculo favorezca el desarrollo de ambos y éste se exprese de modo políticamente adecuado.”* (Neira, 2002)

El sujeto investigador si bien se posiciona éticamente en su quehacer, no debe confundir sus creencias (que aunque basada en buenas intenciones, deviene en un ilustrado modo *colonizador*) con la realidad que, como veremos, se presenta de manera *canibal* y los cultores no están –todos- llamados a ser héroes. Enfrentan de manera profunda la contradicción e influencia entre ética y estética. Es así como, en el momento en que nos dirigimos a la región del Ñuble, nos encontramos con un territorio en disputa, entre los poderes fácticos y del

Estado y las personas que habitan esos espacios; frente a esta situación encontramos diferentes posturas ético-estéticas; veamos, por ejemplo, la de una alfarera del pueblo de Quinchamalí quien nos dice:

*“[cuando] la celulosa entró aquí, a ver, en Quinchamalí hubo mucha protesta y toda la cosa, o sea el pueblo se unió en pro a que no se construyera, pero tú sabes que una hormiga nunca le va a ganar a un elefante, entonces, ni por mucho yo creo que se hubiera pitiado igual lo que venía se iba a hacer igual, fuera como fuera, pero sí, dentro de las cosas que, que tuvo que asumir la celulosa cuando ya se instaló era ofrecer una compensación de impacto a quienes, en este caso sufrieran consecuencias. (...) por parte de los alfareros la compensación fue un, un monto de dinero que fue como 100 millones de pesos, y un pobre mortal no tiene la solvencia como pa poder decir, bueno, yo soy responsable, yo puedo recibir ese dinero, yo lo puedo administrar, yo puedo hacer algo, eh, bien para todos los pares, para todos los alfareros, entonces, quién se hizo cargo, el municipio, el ente más idóneo en este aspecto, y sí se había conversado en varias ocasiones qué es lo que se iba a hacer con esos dineros po... y nada de eso se respetó, nada, absolutamente nada, ni los acuerdos, ni las maneras en que se iba a construir el supuesto pueblito artesanal, nada se respetó; se hizo todo así no más, un día se vio que empezó, empezó a llegar gente, empezaron a trabajar ahí, nadie entendía nada, porque se veía mucha cosa de fierro, eh, una estructura que no se entendía, no se entendía para qué lo que era y, ya po, se dijo después que eso era para que las alfareras lo ocuparan para realizar las ventas. No le encontramos ni pie ni cabeza porque esa cuestión se suponía que tenía, no tuvo un techo, una, una especie de carpa, que le decían la carpa de la, el circo de las alfareras, no me acuerdo cómo le decían, y, que duró muy poco porque el viento la destrozó po, la hizo tira.”*

El relato de la alfarera tiene varios puntos en los que detenerse. En primer lugar, manifiesta una predisposición desalentada respecto a la posibilidad de transformación social en base a la organización de los agricultores y artesanos del pueblo, pues si bien en la mayoría de los casos se cumple la máxima de que “*una hormiga nunca le va a ganar a un elefante*”, podría

Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío

decirse que no es lo mismo cuando se juntan varias *hormigas*, pues se ha observado, y es de conocimiento público que en los conflictos ambientales que se han desarrollado en los últimos años a lo largo de todo Chile (con gran fuerza), algunas comunidades –como Magallanes con “HidroAysen”, y Freirina con “Agrosuper”- han logrado detener proyectos con fuerte impacto ambiental, si bien esto en general se debe, en parte, a un soporte mediático, que difunde las demandas, y a acciones de fuerza por parte de los manifestantes, como el corte efectivo de caminos. En segundo lugar la hablante nos demuestra qué mueve a las grandes empresas y cómo solucionan los conflictos: el dinero, pues es ofreciendo sumas de dinero a vecinos y gremios cómo éstos proyectos han logrado posicionarse de manera exitosa, generando o bien la división de las comunidades locales o, como es el caso de Quinchamalí, el mal uso de los mismos, pues no se contó con organismos autónomos capaces de regular el uso de estos dineros que, en manos del municipio, se diluyeron y no se les dio ningún uso beneficioso para las artesanas sino muy por el contrario, contribuyó a su denigración en lo que se llamó “*el circo de las alfareras*”.

Por otro lado, tenemos el caso de la localidad de San Fabián de Alico, ubicada en la cordillera de los Andes, donde pudimos identificar varias disputas en torno al territorio; entre ellas, la deforestación del bosque nativo de parte de aserraderos legales e ilegales, la sobre plantación de bosques de pino en los alrededores, árbol que crece muy rápido y cuya madera se exporta, pero que consume mucha agua, lo cual afecta directamente a las especies circundantes así como a los campesinos. Y es que el agua es un tema territorial en fuerte disputa, dadas las sequías de los últimos años y la puesta en marcha de un proyecto hidroeléctrico que cambiará para siempre el cauce del río Ñuble, a saber, Hidroñuble. La disputa contra los proyectos hidroeléctricos, que surgen fundamentalmente para dar abasto a las demandas energéticas de las mineras del norte de Chile (que, dicho sea de paso, han destruido glaciares y contaminado aguas en todos los lugares en que se han instalado), ha sido un foco de conflicto en varias localidades del país, siendo fuertemente rechazados por las comunidades que circundan los ríos de Chile, que no perciben beneficio alguno con la puesta en marcha de estos proyectos modernizadores y transformadores del territorio.

Volviendo a San Fabián de Alico, allí tuvimos oportunidad de conocer a una familia que por generaciones ha sido de cultores del canto y otras tradiciones campesinas quienes, además de percibir las problemáticas territoriales ya señaladas en su pueblo, se encontraban viviendo un conflicto territorial a nivel familiar, puesto que algunas de las familias más poderosas de la

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío región, con representantes en todos los poderes del estado, llevan años hostigándoles, con acciones violentas de parte de la policía así como efugios legales, para que abandonen las tierras que han pertenecido por generaciones a la familia, las cuales se encuentran ubicadas en plena cordillera, algunos kilómetros más arriba de San Fabián. La profundidad de esta experiencia nos permite reflexionar más en profundidad sobre la relación entre cultor y territorio, a partir de una experiencia concreta. Sobre lo mismo nos dice una destacada cultora local, perteneciente a la familia en cuestión:

*“Es su hábitat, su forma de vida, es lo de ellos ¡y gracias a dios! Que todavía hay gente que no quiere venirse a la ciudad. Por ejemplo, conversábamos al día de pago que hay misa arriba, andaba justo un joven grabando qué pasaba con el Punilla [central de paso], qué significaba para la gente y todo eso; entonces conversábamos ahí, yo les decía, que no es solamente acabar con parte de la naturaleza sino que es terminar con la forma de vida de las personas, algo que la gente ha tratado de mantener de generación en generación, y se lo matan así, como nada, como que no es nada importante, y pretenden encerrarlos no sé en un sitio... Es su gente, y la forma de vida que ellos tienen es totalmente natural. Es una forma de vida, como lo que pasa con los Mapuche, no es solamente terminar con alguien, sino con su cultura, su estilo de vida, todo lo que son como persona, con su ser, con la esencia de ellos. Y esas cosas no se consideran, no importan.”*

En este fragmento la hablante se adentra en la noción de la cordillera como espacio que, en tanto *hábitat*, incluye no sólo un tipo de naturaleza y fauna particular, sino también una cultura propia. Es así como la *cordillera* no puede ser comprendida tan sólo como un <<territorio>> *geográfico* pues también es un territorio *simbólico*, habitado de significados, una forma de vida que sólo puede darse en ese espacio y tiempo particulares, y explicita la complicidad vital en la relación entre cultor y territorio.

Sin dudas las artes como el canto o la artesanía, constituyen un modo de transmisión de las formas de vida del campesino, como memoria y resistencia. De alguna manera lo simbólico trasciende, o al menos intenta trascender como artefacto, mas esta trascendencia queda coja si el sujeto es despojado de su territorio, pues la práctica queda fuera de contexto y “muere”, se

Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío  
convierte en testimonio, en objeto de museo, pero no en memoria viva, en saber con sentido.

Es por eso que nuestra cultora nos dice que *"no es solamente terminar con alguien, sino con su cultura, su estilo de vida, todo lo que son como persona, con su ser, con la esencia de ellos. Y esas cosas no se consideran, no importan."* Resuena en ella toda la potencia de una demanda social profunda, del sujeto en su rol y época. La frase refiere al problema ambiental como uno cultural, espiritual y moral: *"pretenden encerrarlos no sé en un sitio..."*<sup>5</sup>. Este encierro no es otro que el de la urbe, que para el pueblo chileno toma la forma de la *población*: esta es la cárcel para el campesino, pues verdaderamente conlleva una transformación similar a la que sufre el reo, del tiempo por un lado (que se transforma acelerándose), y del espacio por otro (que se reduce, se cuadrícula). Ese es un despojo del ser, consecuencia de ese gran salto *"del fundo al mundo"* del que habláramos más arriba. El cuerpo del campesino chileno ha sido sometido a una verdadera *"terapia de shock"* al alero de las modernizaciones recientes.

*"Yo encuentro que la vida de la cordillera se está perdiendo, más con todo esto que está pasando ahora [Hidroeléctricas], todas estas cosas... y todo lo que uno vivió fue algo tan hermoso, lo que vivieron nuestros padres, nuestros hermanos mayores, los familiares, toda esta gente que vivió todas estas cosas en la cordillera, fue algo tan hermoso, realmente hermoso ¿y quién lo va a conocer?... [Por eso la importancia de] decir esto fue mi vida, esto fue la vida antes, y que sepan... Sí, yo para mí es como un no sé, es como una necesidad, como un reconocimiento a mis papás, mis hermanos... y eso es lo que pasa que yo como que necesito de compartir eso, entonces busco las formas como hacerlo, como escribirlas... si pudiera gritarle al mundo la impotencia que uno siente ante todo este atropello que está pasando, es como el decir ¡esto es lo que era, por qué nos arrebataron esto!"*

En este punto la cultora llega a una cuestión central, a saber, el sentido de la creación. ¿Por qué al alero de las modernizaciones no ha muerto el arte popular? Porque sus cultores siguen encontrando un sentido a su quehacer, y las transformaciones en el territorio (que son

5 Recuerda esta frase la cuarteta del viejo *cheñito* Sandoval de San Fabián de Alico, el mítico bardo ciego, quien pareció resumir todo el conflicto ecológico-social que se vive en la actualidad cuando éste recién parecía esbozarse: *"Cuando será el día / que paren la plantación / que el campesino se muere / de pena en la población."*

no pueden alcanzar por completo la subjetividad de los sujetos, así la creación se vuelve en este caso un modo de “*gritar... la impotencia*”, de transmitir los modos de vida a sus hijos, de contar lo que fue, aunque sea de manera desesperada: el decir de la cultora es aquí “*grito*” que resuena fuerte, en oposición al “*pobre mortal*”, pasado a llevar por la maquinaria industrial, que nos presenta la artesana de Quinchamalí. Son dos visiones y circunstancias frente a un mismo fenómeno. Y es que ya no se reconoce el rol histórico del territorio rural, pues el imperativo de autonomía (capacidad de administración de los bienes comunes a un gremio artesanal por ejemplo) ha sido extirpado, pues como fuerza política, el campesinado no tiene nada que decir sobre la Modernización del agro.

Sucintamente, es el proceso de contra-reforma impulsado por la Dictadura el que despolitizó lo rural; así “*el desarrollo se plantea como puramente económico, impulsado por el mercado y sus actores, los empresarios y consumidores*” (PNUD, 2008). Ante el despojo político, la identidad cultural y el empoderamiento respecto de la misma, se vuelve un imperativo, un *cauce* libre sobre el cual los <<cultores>> transitan, sin dependencia institucional, y sobre el cual expresan su sentir frente a las transformaciones territoriales que, como se dijo, son ya culturales.

Creemos que a través de los cultores podemos acceder a la voz profunda del sujeto que hoy habita los territorios rurales, por ser ellos fuente de creación e identidad, por ser espacio simbólico y geográfico, puente entre tiempo futuro y pasado. Esta voz no habla sólo como demandante sino que es, ante todo, voz del cotidiano, del paisaje, de los quehaceres de la vida rural; es voz que acompaña los ritos festivos y mortuorios, que expresa amores y desamores. Es también, la voz de un saber ancestral que nos enseña, por lo pronto, una concepción diferente del tiempo progresivo-lineal, que es el tiempo moderno, el de las transformaciones violentas: estimamos que de ser oída la <<voz>> de los cultores, en su cosmovisión y sus demandas, podemos dar paso a una noción de *desarrollo* rural que no sea definida por su negación, es decir, como opuesto a lo urbano (Gómez, 2011, pág. 60), sino que considere la validez y racionalidad propia de las formas de vida rurales que se han transmitido de generación en generación.

Hugo Farías Quijada y Emilio Santana Soto  
Universidad de Chile

[h.farias.q@gmail.com](mailto:h.farias.q@gmail.com), [eiss90@gmail.com](mailto:eiss90@gmail.com)

Mesa 42. El desarrollo rural, enfoques y sujetos

Cultor y territorio rural. Encuentro con artesanos/as y cantoras/es de la Provincia del Ñuble, Biobío

## **Bibliografía**

ANFOLCHI. (2012). *El Arado. Asociación Nacional de Folklore de Chile*(43).

Bajtín, M. (1999). *Estética de la Creación Verbal*. México: Siglo XXI.

Canales, M., & Hernández, M. (2009). Del fundo al mundo. Cachapoal, un caso de globalización agropolitana. *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. . Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología.

Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, M. Á., & Morales Navarro, J. (2008). Relativismo, esquemas conceptuales y racionalidad. En *Metodología de las ciencias sociales: una introducción crítica*. Tecnos.

Castro Nogueira, M. Á., & Castro Nogueira, L. (2002). Hacia una correcta comprensión de la metodología cualitativa. *Política y Sociedad*, 481 - 496.

Corbetta, P. (2010). Los paradigmas de la investigación social. En *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: McGraw-Hill.

Flores, R., & Naranjo, C. (2014). Análisis de datos cualitativos: el caso de la grounded theory (teoría fundamentada). En M. (. Canales, *Escucha de la escucha* (págs. 75-112). Santiago: LOM.

García, J. A. (2006). Identidad y alteridad en Bajtín. *Acta Poética*, 45 -62.

Gómez, S. (2011). Reflexiones sobre la nueva ruralidad en América Latina. *Revista paraguaya de Sociología*.

Grosso, J. L., & Haber, A. (2012). Descolonización de la metodología. Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca, Argentina.

Neira, H. (2002). Mestizaje y canibalismo. En R. León, *Arte en América Latina y cultura global*. Santiago: Dolmen Ensayo.

PNUD. (2008). *Desarrollo Humano en Chile Rural*. Santiago: PNUD.

Volóshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot.