

CONDICIONES DE EMERGENCIA DE LA CURADURÍA DE SEMILLAS DENTRO DEL CAMPO PATRIMONIAL EN LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA, CHILE¹

Conditions of Emergence of Seed Curatorship in the Patrimonial Field in the Araucanía Region, Chile.

YESSENIA FERNÁNDEZ BELMAR* & FABIEN LE BONNIEC**

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2021 – Fecha de aprobación: 27 de abril de 2022

Resumen:

Mediante un enfoque cualitativo centrado en los actores y sus discursos, en este artículo se describen y analizan algunas condiciones de emergencia de la curaduría de semillas en la Región de la Araucanía. Esta actividad es entendida como un campo social donde diferentes agentes disputan clasificaciones que influyen en su definición, gestión y salvaguarda, lo que genera tensiones en su configuración en el ámbito del patrimonio. Entre ellas se analizan la reificación y la segmentación de la práctica patrimonial. Los resultados permiten dar cuenta de las limitaciones de las acciones de preservación y salvaguarda observadas, así como reflexionar sobre cómo estos conocimientos y las técnicas que los componen buscan responder a un contexto de crisis ambiental complejo.

Palabras clave: patrimonio; teoría de campos; crisis ambiental; curaduría de semillas; identidad.

Abstract:

Through a qualitative approach focused on the actors and their discourses, this article describes and analyses some of the conditions for the emergence of seed curatorship in the Araucanía Region. This activity is considered as a social field where different agents dispute classifications that influence its definition, its management and safeguarding, which generates tensions in its configuration in the field of patrimony. Among them, the reification and segmentation of patrimonial practice are analysed. The results reveal the limitations of the preservation and safeguarding practices observed, as well as reflecting on how this knowledge and the techniques that compose it seek to respond to a context of complex environmental crisis.

Keywords: heritage; field theory; environmental crisis; seed curatorship; identity.

* Licenciada en Antropología. Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile. El artículo se enmarca en el trabajo de titulación realizado en esta institución. Correo-e: y.s.fernandez.b@gmail.com

** Dr. en Antropología Social. Investigador y académico del Departamento de Antropología, Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales, Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile. Correo-e: fabien@uct.cl

Introducción

El patrimonio cultural inmaterial (en adelante, PCI) ha sido un objeto de estudio privilegiado de la antropología (Bortolotto, 2014), sin embargo, solo hace algunos años es considerado en las políticas públicas como una categoría especializada. Las primeras iniciativas donde lo inmaterial se categoriza como patrimonial se remontan a 1989, a partir de una recomendación para salvaguardar la cultura tradicional y popular de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Este llamado se transformó en un compromiso político y cultural con la Convención por la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 (en adelante CPCI). En ella este tipo de patrimonio es definido como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes, que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural” (UNESCO, 2003, p. 2)

Durante los últimos años, el PCI se ha transformado en un elemento clave en el momento de establecer afinidad grupal o sentido de pertenencia dentro de sociedades nacionales con identidades fragmentadas. Al respecto, García Canclini (1999) señala que “el patrimonio cultural expresa la solidaridad que une a quienes comparten un conjunto de bienes y prácticas que los identifica, pero suele ser también un lugar de complicidad social” (p. 16). De este modo, el patrimonio se sitúa como eje fundamental de discusión, como ente cohesionador de la sociedad y los grupos humanos, aunque también como un espacio de enfrentamiento y negociación (García Canclini,

1999). Todo ello da cuenta de las dimensiones políticas de un campo social patrimonial en el que interactúan distintos actores e instituciones locales y globales.

A partir del caso de doce curadoras de semillas de la Región de la Araucanía, se propone conocer las dinámicas presentes en el campo patrimonial, donde recientemente se ha reconocido el patrimonio cultural inmaterial y desde donde se posiciona la curaduría de semillas. Al respecto, es necesario preguntarse acerca de cuáles son las condiciones de emergencia y las tensiones que enfrenta esta actividad en este campo, entendiendo “condiciones de emergencia” como las circunstancias en las que se comienza a posicionar esta práctica en un nuevo campo social. En particular nos interesamos en la circulación y la legitimación de conceptos y conocimientos en distintas escalas, y las tensiones que se van produciendo en el marco de la configuración de un campo atravesado por diversos intereses y contextos socioculturales.

El Estado de Chile suscribió el Convenio por la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial en 2008 y lo ratificó en 2009. Su aplicación dentro del territorio nacional quedó a cargo del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (actualmente Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio). El compromiso fue impulsar y resguardar el PCI, acciones que la UNESCO (2003) define como:

Las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión —básicamente a través de la enseñanza formal y no formal— y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos. (s.p.)

A raíz de estas medidas, se crea el inventario del PCI y en 2015 aparecen los primeros registros institucionalizados de curadoras de semillas en la Región de la Araucanía. Estos registros fueron solicitados por la institucionalidad local (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Región de la Araucanía) debido a la difusión de esta práctica tradicional por parte de diversas organizaciones de la sociedad civil mediante redes sociales, seminarios y libros².

La curaduría de semillas como práctica existente en esta región y la del Bío Bío fue impulsada y visibilizada inicialmente, al final de la década de 1990, por la agrónoma Angélica Celis, de la organización no gubernamental (ONG) Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur (CETSUR). Esta práctica es definida por la Red de Conservación de la Biodiversidad Campesina Latinoamérica (Red CBDC, 2006) como:

Una curadora es la guardiana de las semillas ya que protege plantas que han sido encargadas por personas que le han traspasado ese conocimiento sobre todo en lo que se refiere a medicina y alimentación, y comparte estos conocimientos como las plantas y semillas con otros para resguardar la continuidad de estas en la tierra entregando responsablemente a personas que sí la van a conservar y mantener para que perduren en el tiempo. (p. 25)

El surgimiento de estas prácticas se inscribe en el contexto de la importante pérdida de la biodiversidad y los recursos fitogenéticos a nivel mundial (FAO, 1996) producto del fomento de los monocultivos, la especialización del campesinado, la desvalorización de los conocimientos tradicionales y la generalización de la agricultura comercial moderna. Frente a

ello, en los últimos años, en la Región de la Araucanía se está desarrollando un proceso de revitalización y reconstitución de prácticas tradicionales, lo que propició el surgimiento de las curadoras de semillas.

Estas mujeres reclaman el derecho de los pueblos campesinos e indígenas a la seguridad y la soberanía alimentaria, lo que ha favorecido la conformación de un movimiento social desde distintas organizaciones que definen las semillas como patrimonio de los pueblos (Celis, 2004). De esta manera, por medio de la reivindicación de prácticas agrícolas familiares mermadas que hoy se están revitalizado, las curadoras de semillas han venido respondiendo a la necesidad de un conjunto de individuos de restaurar el vínculo naturaleza-humanidad ante una latente crisis ambiental y alimentaria (Lara & Sepúlveda, 2014).

Desde este contexto local, el presente estudio se interesa en conocer las condiciones de emergencia de esta práctica en la Región de la Araucanía. Para ello, por una parte, se describe la práctica de la curaduría de semillas y, por la otra, se caracteriza a los agentes inmersos en el campo que están ligados a este conocimiento para, finalmente, distinguir las tensiones presentes en este espacio social.

El campo social de la patrimonialización

Las condiciones de emergencia de la curaduría de semillas dentro del campo patrimonial están relacionadas con distintos contextos locales y globales, personales, materiales, colectivos e institucionales de interacción de actores y agentes, circulación de saberes y capitales que han permitido la subjetivación o la constitución

compartida de “una identidad” de curadora de semillas en el sur de Chile. Entender estas condiciones y tensiones en el proceso de patrimonialización requiere considerar las transformaciones identitarias que ha provocado la globalización; entre ellas, la crisis de las identidades nacionales y la reconfiguración de las identidades locales. Al respecto Escobar (2000) señala:

Está claro que los lugares están siendo sometidos a las operaciones del capital global, más aún en la era del neoliberalismo y la degradación del Estado-nación. Sin embargo, esto solo le otorga más urgencia a la cuestión de las regiones y las localidades. Redes tales como las de los indígenas, los ambientalistas, las ONG y otros movimientos sociales se están haciendo más numerosas y de mayor influencia a niveles locales, nacionales y transnacionales. Muchas de estas redes pueden ser vistas como productoras de identidades, basadas en el lugar y a la vez transnacionalizadas. (p. 81)

En estos contextos de crisis ambiental, del Antropoceno como toma de conciencia del rol histórico del ser humano en la destrucción de su medioambiente y de la consecuente necesidad de desarrollar otras formas de convivir y habitar los espacios colectivos, la cuestión del patrimonio se ha vuelto clave, pues constituye un vector de identificaciones colectivas que al mismo tiempo enriquece los procesos de legitimación patrimonial. Por este motivo resulta útil acoger la conceptualización de Prats (2005), quien define el patrimonio desde la consideración de sus diferentes dimensiones y haciendo hincapié en su naturaleza dinámica:

Un sistema de representaciones [...] son objetos, lugares o manifestaciones, procedentes de la naturaleza virgen, o indómita (por oposición al espacio domesticado por la cultura), del pasado (como tiempo fuera del tiempo, por oposición, no al tiempo presente, sino al tiempo percibido), o de la genialidad (normalmente creativa, pero también destructiva como expresión de la excepcionalidad, de la superación, en algún sentido,

de los límites de la condición humana culturalmente establecidos). (p. 18)

La labor de las curadoras de semillas y su rol de portadoras de un patrimonio que articula una forma de identificación compartida, se constituye como una construcción histórica y continua, asociada al conocimiento de la naturaleza, que contribuye a la configuración de una identidad³. Se trata de un oficio que permite “visibilizar y dignificar el conocimiento y las prácticas de las mujeres huerteras, portadoras del saber local en torno a la utilización cultural de la semilla” (Lara & Sepúlveda, 2014, p. 8), que es socializado y transmitido originalmente de generación en generación dentro de los núcleos familiares campesinos e indígenas (Peralta & Thomet, 2013). Consiste, así, en el resguardo, reproducción y distribución de semillas autóctonas, exentas de tratamientos con agrotóxicos y no intervenidas genéticamente, con el fin de “conservar la agro-biodiversidad” en sus territorios y contribuir a la lucha por la seguridad y la soberanía alimentaria (Red CBDC, 2006, p. 22).

Los actores del patrimonio, ya sea en sus roles de productores (cultores, en este caso las curadoras de semillas), promotores (cultores, ONG, organismos del Estado) o consumidores (ONG, investigadores, discípulos u otros) conforman un espacio social parecido a lo que Pierre Bourdieu llama un “campo social”. Este concepto apunta a un espacio relacional donde diferentes actores ocupan posiciones de poder o subordinación que obedecen a su interacción con las posiciones relativas en el campo de los demás actores. Para Bourdieu & Wacquant (1995) es:

Una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por

su situación (sitios) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo— y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.). (p. 64)

Desde esta perspectiva sociológica y de representación del mundo social, consideramos el patrimonio como un campo social que se constituye a partir de las relaciones entre sus miembros, quienes tienen por objetivo obtener el mayor provecho e instalar como legítimo aquello que los identifica como individuos y colectivo. En un campo social, los agentes también disputan con otros sujetos, grupos e instituciones una posición de reconocimiento que los legitime en el juego, aunque en el proceso marginen a otros. El interés de estos sería acceder, asentarse y ocupar la mejor posición en este espacio relacional, pero ello dependerá “del tipo, el volumen y la legitimidad del capital, del habitus que adquieren los sujetos a lo largo de su trayectoria, y de la manera que varía con el tiempo” (Sánchez, 2007, p. 6).

Los sujetos compiten en el campo por el control de lo que genéricamente, en la teoría de Bourdieu, se conoce como capital, y cuyas formas corresponden al capital social, económico, simbólico o cultural. Estos capitales otorgan poder en relación con otros actores al interior del campo. Para fines de este trabajo, se hará hincapié en el capital cultural, definido por Sánchez (2007) como un “conjunto de conocimientos y saberes que posee un sujeto. Se distribuye de forma desigual y no se adquiere instantáneamente, lo que hace difícil su adquisición y coloca a sus poseedores en una posición ventajosa respecto a aquéllos que carecen de él

y no pueden obtenerlo de forma inmediata” (p. 7)

Este capital cultural, según Bourdieu (1987), puede encontrarse en tres estados:

- a. *Estado incorporado*: Se refiere al capital cultural adquirido por los agentes durante su tiempo de socialización (familia, amigos, conocidos). Para el autor, supone un trabajo personal de asimilación, un costo de tiempo que debe ser invertido personalmente, un trabajo del sujeto sobre sí mismo (s.p.).
- b. *Estado objetivado*: Se refiere a todos los bienes culturales objetivos o materiales como libros, revistas y teorías, que pueden ser apropiados: “este capital cultural solamente subsiste como capital material y simbólicamente activo, en la medida en que es apropiado por agentes y comprometido como arma y como apuesta que se arriesga en las luchas en campos de producción cultural (campo artístico, campo científico, etc.)” (s.p.).
- c. *Estado institucionalizado*: Principalmente bajo la forma de títulos escolares que confieren reconocimiento y validación formal al capital cultural. También está sujeto al prestigio de la institución que emite estas certificaciones: “instituye una diferencia esencial entre la competencia estatutariamente reconocida y garantizada, y el simple capital cultural, al que se le exige constantemente validarse. Se ve claramente, en este caso, la magia del poder de instituir, el poder de hacer ver y de hacer creer, o, en una palabra, reconocer” (s.p.).

Esta forma de capital permite a los sujetos sociales acreditar niveles de conocimiento que serán juzgados al momento de incorporarse,

en este caso, a procesos de gestión y decisión en la puesta en valor y patrimonialización. Su importancia radica en que el valor del capital cultural determina, en gran medida, la posición que ocupa un agente en el campo.

Este campo contiene una gama de normas de funcionamiento delimitadas por sus participantes, mismas que son asimiladas mediante procesos de participación e intervención en el campo hasta que estos se apropian de ellas y las constituyen como su *habitus*. Este *habitus* es requerido para acceder a un determinado campo social —en este caso patrimonial— y es concebido como las predisposiciones y el conjunto de pautas que un agente aprehende de forma consciente o inconsciente para ser parte del campo y participar en él, aunque no las percibe como leyes, sino como una condición y fundamento para que el campo subsista.

De esta manera, Sánchez (2007), basándose en Bourdieu y Wacquant (1995), define el *habitus* como “los esquemas mentales y prácticos resultado de la incorporación de visiones y divisiones sociales objetivas que configuran principios de diferencia y pertenencia a ciertos campos” (p. 8). Entonces, el *habitus* se refiere a un conocimiento práctico que no es consciente ni voluntario, ya que se obtiene por medio de la integración histórica de acciones, concepciones y valores del espacio social en que se desenvuelven los sujetos. En este sentido, una de sus características consiste en que dota al sujeto de las habilidades y los valores necesarios para formar parte de un grupo, proporcionándole la aptitud para moverse, actuar y orientarse en una posición o situación (Gutiérrez, 1997).

En este estudio se toman en cuenta las nociones de campo, capital cultural y *habitus*

pues permiten dibujar y entender de forma relacional factores que inciden en la emergencia y el posicionamiento de culturas y acervos culturales en el campo patrimonial, dotándolas de voz donde tradicionalmente se ha tendido a reificar⁴ a los sujetos sociales y sus prácticas patrimoniales.

Metodología

Las reflexiones y los resultados presentados proceden de una investigación de carácter cualitativo y transversal con alcance exploratorio, cuya pretensión es ofrecer un acercamiento etnográfico a temáticas poco tratadas en Chile. Este primer estudio permitirá, sin duda, llevar a cabo futuras investigaciones más completas respecto de la curaduría de semillas en el campo patrimonial y la taxonomía de conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo. Este abordaje teórico-metodológico, cuyo alcance es principalmente descriptivo, resulta pertinente para situar entramados de relaciones, posiciones, propiedades sociales, trayectorias y disposiciones de agentes en un campo social (Bourdieu & Wacquant, 1995), y así lograr poner en evidencia el contexto y las condiciones de emergencia de prácticas y discursos referidos a la curaduría de semillas. Asimismo, se pretende dar visibilidad a un conjunto de experiencias y saberes de las curadoras inscrito en el tiempo pero que también se está institucionalizando a través de políticas públicas impulsadas por entidades nacionales e internacionales, lo que provoca tensiones y disputas observables a partir de la perspectiva comprensiva que se pretende adoptar.

La unidad de análisis seleccionada es “Condiciones de emergencia y tensiones de la

curaduría de semillas en el campo patrimonial de la Región de la Araucanía entre los años 2015 y 2017". El acercamiento a la temática inició en 2015 (en un contexto de práctica profesional) y la recolección de datos se extendió durante 2016 y principios de 2017 en distintas comunas de la Región de la Araucanía, como Temuco, Padre Las Casas, Nueva Imperial, entre otras. Se hicieron entrevistas semiestructuradas, que fueron grabadas y posteriormente transcritas, a quince agentes: doce entrevistas semiestructuradas a curadoras de semillas, dos a funcionarios del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (Diego C. y Pedro M.), y una a Sandra

Parra, representante de la ONG CETSUR. Los criterios de inclusión de las cultoras en esta muestra contemplaron: a) la región de residencia (Araucanía), b) la idoneidad en la práctica (con base en referencias directas y bibliográficas, entre las que destacan trabajos de Lara y Sepúlveda y Celis). A propósito de los criterios de inclusión de la institución y la ONG, se tomó en cuenta su presencia en la región y su vinculación directa con la temática. En cuanto a las curadoras de semillas mencionadas en esta investigación, presentamos a continuación una tabla de antecedentes generales (Tabla 1).

Tabla 1: Elaboración propia

Cultora	Edad	Residencia	Procedencia cultural	Mecanismo de Adquisición de la práctica
Cledia V.	48	Santo Domingo, Puerto Saavedra.	Campesino	Transmisión generacional/ Autónomo. (mixto)
Edith C.	63	Curarrehue.	Mapuche	Transmisión generacional.
Zunilda L.	69	Temuco.	Campesino	Transmisión generacional/ Autónomo.
Eris C.	56	Boyeco, Temuco.	Mapuche	Transmisión generacional.
Amácida O.	60	Villa la Reserva, Pitrufulquén.	Campesino	Transmisión generacional/ Autónomo.
Cecilia L.	47	Metrenco, Padre las Casas.	Mapuche	Transmisión generacional.
Juana C.	58	Comunidad Eltume, Villarrica.	Mapuche	Transmisión generacional.
Cecilia C.	31	Challupen, Licán-Ray, Villarrica.	Mapuche	Transmisión generacional/ Autónomo.
Lidia C.	62	Putue, Villarrica.	Mapuche	Transmisión generacional.
Elizabeth V.	40	Curacautín.	Urbano	Aprendizaje autónomo.
Cecilia A.	60	Comunidad Nicolás Ailio II de Gorbea.	Mapuche	Transmisión generacional.
Sandra A.	45	Comunidad Nicolás Ailio II de Gorbea.	Mapuche	Transmisión generacional.

Por otro lado también se realizaron observaciones directas y participantes en espacios de desenvolvimiento e interacción de los agentes seleccionados. En contextos de práctica profesional se realizaron cuatro observaciones directas: en un *trafkintu* organizado en Pitru-fquén por la municipalidad; en dos reuniones de la agrupación de curadoras de semillas de Pitru-fquén, y en trueques en la Feria Eco-Arte en Temuco. Posteriormente, entre 2016 y principios de 2017, se realizaron siete observaciones participantes en *trafkintu* (organizados por municipalidades, un liceo comercial, el gobierno regional, la Red de Semillas Libres del Wallmapu, el Programa de Desarrollo Territorial Indígenas y las curadoras de semillas) en las comunas de Pucón, Curarrehue, Melipeuco, Temuco, Villarrica, Nueva Imperial y Gorbea. Por otro lado, se hizo observación directa en el seminario realizado en Temuco “Agroecología y cosmovisión mapuche para un desarrollo sustentable”; en dos reuniones de la Mesa de Mujeres Rurales de la Araucanía, de la que son miembros curadoras que participaron en esta investigación, y en un contexto educativo, es decir, en experiencias agroecológicas de la escuela Bahai Faizi del sector de Rulo, Nueva Imperial, junto a productores agrícolas.

El tratamiento de la información se realizó por medio de análisis de contenido deductivo, lo que permitió aplicar elementos de la teoría de los campos para interpretar registros de datos de distinta naturaleza. Para Bardin (1996), el análisis de contenido permite explicitar y

sistematizar el contenido de los mensajes con el objetivo de efectuar deducciones lógicas y justificadas relacionadas con la fuente (el emisor y su contexto). Según Andréu (2000), en este tipo de análisis se formulan, a partir de la teoría, categorías deductivas que se aplican al texto trabajado. Esta estrategia facilitó la asociación de segmentos de datos con conceptos teóricos planteados por Bourdieu, ya expuestos en el marco teórico. Ello constituyó una guía al momento de describir las relaciones, posiciones y características de los vínculos entre los sujetos de estudio dentro del espacio social trabajado.

En lo que concierne al tratamiento ético de esta investigación, los datos y entrevistas se adquirieron mediante consentimiento informado y se resguardaron las identidades en los casos requeridos.

La curaduría de semillas en el campo patrimonial

La emergencia de una práctica “ancestral”

La categoría “curaduría de semillas” se usa como reconocimiento, visibilización y renovación de una práctica desarrollada originalmente en la agricultura tradicional familiar por “huerteras” y que actualmente ha resurgido, se ha reconceptualizado y reorientado dando forma a un acervo cultural considerado como parte del PCI de la Región de la Araucanía.

Imagen 1. Huerta/invernadero en Gorbea. Agosto de 2016



Registro propio.

Las curadoras entrevistadas manifiestan que la costumbre de las huertas familiares, tanto en el campo como en la ciudad, constituye una práctica considerada como “ancestral”, pero que con el tiempo se fue mermando. En consecuencia, también disminuyeron los agentes reproductores: “antes, en todas las casas habían huertas, también en el pueblo, porque por la alimentación, [...] para la salud, las familias tenían sus plantitas” (Lidia, entrevista personal, 2015).

Entre las causas de la disminución de esta práctica se encuentra la intervención de políticas agrarias del Estado que promovieron la modernización de la agricultura y el uso de agrotóxicos y semillas genéticamente modificadas en los territorios: “históricamente y a

nivel mundial, la revolución verde ha generado impactos negativos sobre la agricultura familiar, provocando una diversidad de problemas ambientales (p. ej., deterioro de los suelos y contaminación de las aguas) y sociales (p. ej., dependencia y pérdida de prácticas tradicionales)” (Ibarra et al., 2019, p. 123).

Ante este panorama desalentador, el rol de las antiguas huerteras se transforma y surge una nueva figura constituida por las curadoras de semillas. Este surgimiento permite una revitalización de las huertas tradicionales y los recursos fitogenéticos asociados. De esta manera, una práctica ancestral evidentemente doméstica irrumpe en la esfera pública y transforma, simultáneamente, las formas de su adquisición

y enseñanza, que originalmente se basaban en la transmisión de conocimientos generacionales al interior de los núcleos familiares campesinos e indígenas.

En este sentido, este fenómeno se adscribe en lo que Víctor Toledo (2018) ha calificado como militancia de “solidaridad productiva”, aunque también se asemeja a una “solidaridad epistemológica” (p. 153). Los conocimientos y saberes relacionados con esta práctica se han abierto a otras esferas de la sociedad. A ella se han integrado profesionales universitarias que cohabitan en territorios urbanos y rurales, y que desarrollan la curaduría de semillas de manera consciente como una práctica agroecológica⁵, sumando su bagaje teórico y práctico profesional (capital cultural) al desarrollo de sus actividades como curadoras.

Este proceso de revitalización, recompreensión, abordaje de la agricultura en conjunto con una “re-orientación política” (Aguayo & Hinrichs, 2015) y una difusión por medio de redes sociales y actividades locales, regionales, nacionales e internacionales (como *trafkintu*, seminarios y conversatorios, entre otros) ha permitido articular movimientos sociales y territorializar sus demandas a favor del resguardo de la biodiversidad y la soberanía alimentaria. En este contexto, las curadoras y guardianas de semillas han tomado fuerza y protagonismo. De forma simultánea, y en consonancia con las nuevas disposiciones internacionales sobre el patrimonio, estas prácticas de agricultura tradicional comienzan a posicionarse en un nuevo campo, el “campo patrimonial”: “Así es como el arte del cultivo de las huertas y las semillas, como grandes obras de este espacio agrícola, han entrado en la arena del patrimonio cultural” (Celis, 2004, p. 39).

Imagen 2. Semillas, Nueva Imperial, octubre de 2016.



Registro propio.

Imagen 3. Recolección del Fruto en Pitrufrquén, agosto de 2016.



Registro propio.

La curaduría de semillas implica el uso de conocimientos adquiridos y heredables, que pueden ser medicinales y alimentarios, pero, sobre todo, aquellos saberes y técnicas acerca del ciclo de vida de las semillas, el uso de suelos y las estaciones del año en que estas se distribuyen, intercambian o retribuyen dentro de circuitos territoriales establecidos mediante lazos sociales. En los discursos de las cultoras, la curaduría de semillas aparece como un ciclo sujeto a las variables de la naturaleza, en el cual es posible diferenciar etapas transversales, como: (a) la siembra, (b) el crecimiento de las plantas y todos los cuidados asociados a dar vida a cada una de sus huertas; (c) la cosecha, tanto de productos de consumo como de semillas; (d) la recolección y limpieza; (e) el secado y guardado de semillas de los mejores ejemplares; y (f) los diferentes *trafkintu* o intercambios organizados y convocados en los territorios con los que se vinculan. Peralta & Thomet (2013) afirman que, además, “las especialistas, en este caso, las curadoras de semillas saben de las técnicas de conservación, de la historia de las semillas, y las características del espacio en que mejor se desarrollan cada una” (p. 23).

Estas curadoras de semillas no utilizan químicos para preparar la tierra; lo hacen con abono natural, como guano o composta, que ellas producen, y aplican conocimientos sobre combinaciones de plantas que contribuyen a la nutrición de los suelos y que pueden actuar como repelentes de plagas indeseadas en los cultivos:

[...] tratamos de que sea todo natural y ahí tenemos gallinero en donde amontonamos todos los abonos [...] y para matar los bichos ocupo el ají, hago un crema de ají, hiervo el ají en un agua para que se remoje y después cuando me queda un poco eso yo enjuago, y cuando enjuago donde muelo el ají y con eso mato el pulgón, mato todo porque es natural y lo otro es la ceniza, porque yo antes de cultivar tiro cenizas, en vez de cal, y mata todos los bichos. Tratamos de trabajar lo más orgánico que sea posible. (Juana R., entrevista personal, 2016)

De esta manera, evitan la modificación química del suelo y las semillas y, por lo tanto, de los productos que cosechan, que posteriormente pueden intercambiarse en *trafkintu* de diversos territorios, eventos que las curadoras de semillas tienen la potestad de convocar o ser convocadas a participar.

Imagen 4 - *Trafkintu* en Melipeuco, diciembre de 2016.



Registro propio.

El poeta e historiador huilliche Colipán (2008) se refiere al *trafkintu* como una institución económica y social que evolucionó históricamente entre los pueblos indígenas, como el mapuche, en este caso, y que abarca desde intercambios transcorderos de gran volumen y diversidad (ganado, textiles e incluso mujeres) hasta una “parcelación de los territorios, fragmentación de la memoria y una dislocación de las instituciones sociales como el *trafkintu*” (p. 3). Sin embargo, aunque existió un declive (como el de las propias huerteras), el *trafkintu* no desapareció, se adaptó y fomentó condiciones propicias para el intercambio de semillas: “a partir de la década de los 90, el *trafkintu* recobra una importancia tanto en la recuperación y reinterpretación de la memoria del pueblo mapuche, como adquiere un sentido vinculado hacia la preservación de las semillas criollas” (Cuevas & Vives, 2017, p 4).

Tal como lo describe Colipán (2008), en algunos de los *trafkintu* observados durante el trabajo de campo se integran un conjunto de rituales, muchas veces calificados de “protocolos”, y prácticas tradicionales. Así, se empieza por el *pentukun*, que corresponde a un espacio de saludo y presentación, para después desarrollar un *yeyipun*, ritual de ofrenda de los productos traídos para el *trafkintu*. Prosigue un *misawun*, donde se preparan y sirven los alimentos destinados a compartirse entre los asistentes, para luego dar lugar al *trafkintu*, cuya finalidad es complementar las economías comunitarias locales mediante el intercambio. Finalmente, se realiza el *trafkimün*, una instancia reflexiva encabezada por el representante de cada territorio. En este evento se rememoran experiencias y aprendizajes, se evalúa la situación actual de los territorios y se entregan sugerencias para afrontar vicisitudes futuras.

El *trafkintu* también puede observarse como un campo social con sus propias reglas de juego, en el que se realizan intercambios de semillas y saberes ligados a procesos de socialización entre distintas comunidades humanas y otros participantes interesados (que no se identifican necesariamente como mapuche). Resulta así una instancia que permite la formación de circuitos territoriales donde se movilizan individuos, comunidades, semillas, ontologías y saberes, es decir, un espacio que se desarrolla en función de un constante flujo de capitales de diversa índole que pueden validar, marginar o excluir la participación de determinados individuos.

Pero también es importante considerar este tipo de evento en su versión ampliada contemporánea, como los *trafkintu* observados en otros espacios (en un liceo o un gimnasio municipal), organizados por instituciones públicas, en los que se aprecia el alcance de un espacio de intercambio cuya revitalización lo ha popularizado de tal manera que ha permitido diversificar y masificar esta práctica en distintos territorios, espacios sociales e integrar comunidades e individuos no mapuche en las convocatorias, como por ejemplo: comunidades educativas (colegios), organizaciones de la sociedad civil, centros culturales, municipalidades, entre otros (Cárcamo, 2013). Esta transformación podría ser vista como una flexibilización o reconfiguración de las prácticas ritualizadas que rigen este campo o bien la aceptación (instrumental) de una puesta en escena de una costumbre susceptible también de ser patrimonializada.

Si bien la diversificación de las formas y modalidades de organización de los *trafkintu* puede implicar la alteración de los “protocolos” antes mencionados, podemos destacar que el sentido de esta actividad continúa latente y

trasciende con la inmanencia de una práctica económica y social de intercambio de semillas, objetos y saberes entrelazados con la curaduría de semillas y los agentes socioculturales que la hacen posible.

Un campo atravesado por distintos actores e intereses

Las curadoras de semillas en plural

El estudio de las trayectorias de las mujeres que participaron de esta investigación da cuenta de algunos factores y experiencias que las convirtieron en curadoras de semillas. Identificamos un capital social que proviene de la herencia familiar y cultural de origen mapuche y otro campesino. En ambos, la tradición familiar permitió el traspaso de conocimientos de generación en generación. De esta manera, las cultoras pueden ser hijas, nietas e incluso madres de futuras curadoras de semillas: “mi mamá [...] ella guardaba las semillas de un año para otro, cosa que yo hago en día, pero lo hice porque lo aprendí de ella, por eso lo hago” (Edith, entrevista personal, 2016).

Según los datos analizados, el cultivo de esta práctica, para gran parte de las cultoras, se manifiesta en contextos familiares, en los que trasciende un interés personal en conservar la herencia tradicional ligada al mundo mapuche y campesino sin alterar aspectos idiosincráticos de la agricultura tradicional familiar desarrollada en la zona. Tales prácticas corresponden al capital cultural incorporado durante la crianza en núcleos familiares por medio de la transmisión transgeneracional, por ejemplo, de conocimientos y técnicas sobre las formas de fertilización de la tierra, disposiciones espaciales de las huertas,

formas de utilización, ciclos lunares, reproducción y resguardo de las semillas y plantas:

[...] siempre he estado vinculada por mi familia a la tierra, a la naturaleza, al bosque... Estudié durante mi estadía en Valdivia en un hogar mapuche, y ahí me fui fortaleciendo igual con la parte cultural y en la parte política, y de reivindicación de nuestro pueblo, las demandas territoriales, y recorriendo diferentes territorios en conflicto, y todo eso me fortaleció más la idea de que en realidad la industria y en realidad lo que a uno le enseñan en la universidad no es el camino correcto, sino el camino correcto es la realidad y lo que nosotros tenemos más a mano, que es la naturaleza. Lo económico, lo cultural, lo político, lo productivo... tiene relación con la huerta, es ancestral, y nuestras generaciones vivieron tantos años sin este sistema capitalista sobreviviendo, viviendo. (Cecilia C., entrevista personal, 2017)

Por otro lado, hay cultoras de origen urbano, entre las que encontramos a Elizabeth, hija de comerciantes, que vivió en Recoleta, Santiago de Chile, hasta que comenzó su formación profesional universitaria en Valdivia como ingeniera agrónoma, pero quien, una vez finalizada su educación superior formal, experimentó una ruptura al momento de relacionarse con la agricultura. Esto la llevó a instrumentalizar el capital cultural institucionalizado adquirido durante su proceso formativo, es decir, utilizó sus nuevas credenciales y los conocimientos adquiridos en la universidad de manera selectiva para desarrollar la curaduría de semillas: “cuando egresé de la carrera sentí el despertar, el dejar de lado lo que aprendí, y empecé a trabajar de la manera que yo pensaba que era más armoniosa con el medioambiente” (Elizabeth, entrevista personal, 2016).

Los conocimientos y técnicas ligados a la curaduría de semillas son la principal fuente de capital cultural que poseen estos agentes. Sus

saberes constituyen una verdadera “arma” de lucha por el prestigio y la validación dentro de este campo y, en este sentido, las diferencias socioculturales (procedencia familiar, origen rural o urbano, la posibilidad de haber estudiado) en la adquisición de la práctica de curaduría de semillas produce una desigualdad en las formas y el volumen de capital cultural y, por ende, en la posición que ocupan en el campo patrimonial.

Analizando las posiciones de estas cultoras en dicho campo, aquellas que en el transcurso de sus trayectorias han logrado mejorar sus condiciones de juego, adquiriendo otras especies de capital cultural, social y económico, han conseguido “el acceso a las ganancias específicas que se disputan dentro del campo” (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 64). En este caso, se trataría de la validación, el prestigio y el reconocimiento (aunque implícitamente también ganancias económicas), siendo algunas de ellas la declaración de tesoro humano vivo y el reconocimiento como expositoras y formadoras en la temática a nivel regional y nacional. Estas ganancias se obtuvieron principalmente gracias a la capacidad de las cultoras de aprovechar distintos procesos de socialización y formación con otras curadoras, con organismos de la sociedad civil, como el CETSUR, y con su participación en organizaciones, como ANAMURI, la Red de Semillas Libres, mesas de mujeres rurales, corporaciones mapuches, PDTI, entre otros:

[...] pertenezco a una organización que se está dedicando a rescatar todo lo que sea la alimentación natural, la semilla. Estamos trabajando con un grupo de comunidades y hay un local aquí en Villarrica de ventas de los productos... El turista también busca eso. Yo en estos momentos en mi casa estoy trabajando con la producción orgánica... y me ha dado resultados [...]

Igual enseñarles a los jóvenes, que recibo de distintos lados “giras técnicas”, y viene gente de todos lados que nos admiran, nos buscan en internet y nos ven por correo, nos piden que asistamos. (Lidia C., entrevista personal 2017)

Mientras que estas cultoras se encuentran bien posicionadas dentro del campo, otras tienen limitaciones de orden material para desarrollar en mejores condiciones su práctica. Al carecer del volumen necesario de capital social y económico han visto reducidos sus espacios de socialización, de enseñanza-aprendizaje e intercambio, lo que ha mermado su capacidad de adquirir prestigio y legitimación personal. Esta situación se evidencia en el caso de curadoras de semillas de la comunidad indígena Nicolás Ailío 2, de la comuna de Gorbea: “Cuesta ahora ir a los intercambios, hay que tener vehículo, aquí pasa la micro una vez al día y por allá a unos kilómetros, entonces hacemos intercambio entre nosotras no más. Me gustaría ir y traer otras semillas (Cecilia A., entrevista personal, 2016).

Sin embargo, las curadoras de semillas con mayores potencialidades, es decir, las que están en posesión del capital necesario para “una aprehensión efectiva de las ‘oportunidades potenciales’ formalmente ofrecidas a todos, pero realmente accesibles sólo a los poseedores de los instrumentos necesarios para apropiárselas” (Bourdieu, 2011, p. 88), han servido de portavoz para concientizar sobre las laceraciones que acarreó la revolución verde en el medioambiente y la salud humana una vez que han logrado difundir esta práctica y racionalidad en contextos políticos, académicos y económico-productivos de la sociedad civil y estatales a la par de una acción política (Cárcamo, 2013).

También han constituido un nexo estratégico para que otras curadoras en posiciones subordinadas adquieran capital cultural en estado objetivado, poniéndolas al corriente sobre convenios internacionales vigentes, funcionamiento de programas, políticas culturales y productivas que les conciernen, incluso sobre antecedentes teórico-prácticos relacionados tanto con el área de la agroecología como del patrimonio. Una vez aprehendido, este conocimiento práctico o saber hacer les permite, a estas cultoras en posiciones menos privilegiadas, mejorar o ampliar el capital cultural que poseen y comenzar a establecer mejores condiciones para su prestigio en el campo.

Desde la teoría de campos de Bourdieu (1995; Bourdieu & Wacquant, 2011), se aborda el patrimonio según su uso social, en que el rol que desempeñan estas curadoras de semillas no solo las vincula a un tipo de patrimonio que les otorga un sentido de identidad compartido y construido de forma histórica y continua, sino que articula redes cuya función elemental radica en la reivindicación de la relación humanidad-naturaleza. En este sentido, tal como señalan Jiménez y Sainz (2011), el patrimonio adquiere “una función social específica que está relacionada con su poder simbólico, ya que éste surge para dar legitimidad a una visión de lo social y del orden sociopolítico, centrada en el valor de la identidad grupal y su existencia objetiva” (p. 16).

Con base en los antecedentes recogidos, las curadoras de semillas que también se sitúan en una militancia de solidaridad productiva y epistemológica contribuyen con su conocimiento y visibilización de la soberanía alimen-

taria como ideología y forma de vida al “uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible” (Spivak, 1987, citado en Aguayo & Hinrichs, 2015, p. 354), que exige la conservación y promoción de una alternativa sana, sustentable y sostenible de alimentación. De esta forma legitiman los conocimientos supuestamente arraigados en la memoria campesina e indígena sobre la alimentación y producción agrícola que hoy son considerados como PCI.

De esta manera se configuran las prácticas de las curadoras como formas de hacer política “desde abajo”, al interior de campos sociales especializados, como lo es el patrimonial y el económico-productivo, en la búsqueda de alternativas a los modelos clásicos de desarrollo y sociedad y desde la reivindicación de una “sabiduría biocultural” (Toledo & Barrera Bassols, 2008) junto con nuevos enlaces sociales que reafirman los antagonismos y las asimetrías existentes entre la periferia globalizada y las sociedades avanzadas del centro.

El hecho de que las curadoras de semillas de esta investigación sean mujeres no es menor, pues las subjetividades que contribuyen a formar se inscriben en prácticas y discursos del ecofeminismo, lo que realza su conexión histórica con la naturaleza a través de una sabiduría antigua y el cuidado de todas las formas de la vida (Mies & Shiva, 2016). La prevalencia dada a sus prácticas, conocimientos y rol como curadoras expresa también una forma de emancipación para estas mujeres, muchas veces relegadas en el hogar a labores domésticas y a la dependencia de los ingresos del hombre. Podríamos decir que

encuentran en el campo patrimonial una posibilidad de adquirir cierta autonomía económica, además del reconocimiento de saberes muchas veces no valorados y considerados solo como parte de sus labores domésticas.

ONG CETSUR, desde lo residual hasta la legitimación de las curadoras de semillas

El Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur (CETSUR) es una ONG que se constituyó en 1982 y que trabaja en el área de la agroecología y el medioambiente. Su aparición en este campo social patrimonial se produce a partir de la reflexión de una de sus fundadoras, Angélica Celis, que identifica la curaduría de semillas como un proceso cultural y natural de resguardo de semillas y como un campo de prácticas de larga data desarrollado principalmente por mujeres. Celis constató que este espacio no había sido atendido por organismos estatales desde dimensiones culturales y de producción agroecológica. Por ello CETSUR intervino, como diría Picas (2006), situándose:

[...] de algún modo, en un espacio residual alternativo al Estado y subsidiario del mercado [...] un ámbito de socialización activa en el que se expresan las solidaridades, que son su fundamento, que se enfrentaría a la pasividad, ineficiencia y lejanía que han desarrollado las burocracias públicas modernas. (p. 2)

Esta vinculación de CETSUR consistió en apoyar la reconstitución, el fortalecimiento y la visibilización de ese proceso y práctica, junto con la puesta en valor del *trafkintu*. Para tal efecto, desarrollaron una línea editorial de publicaciones y una planificación y ejecución de seminarios y talleres en relación con la

curaduría de semillas y los protocolos de los *trafkintu*. Fundó así, en las regiones del Biobío y de la Araucanía, la Escuela de Artes y Oficios en Curaduría de Semillas, orientada a mujeres huerteras que ya poseían capital cultural en estado incorporado⁶ sobre esta práctica. Esta escuela, a través de un proceso formativo denominado “comunidades de aprendizaje autogestionadas” (Pérez, 2009, p. 12) ayudó a las curadoras de semillas a adquirir capital cultural institucionalizado al recibir la calidad de “maestras curadoras de semillas”, con la que podían enseñar a las aprendices de sus propias comunidades. Esta escuela de CETSUR se configuró como la primera instancia de legitimación de la práctica de las curadoras de semillas.

Desde 1999, el CET (Centro de Educación y Tecnología, posterior CETSUR en la región), junto con Angélica Celis, se involucró con algunas curadoras de semillas de la comunidad mapuche Nicolás Ailío⁷ y publicó posteriormente *Curadoras de semillas: El arte de conservar las semillas de los pueblos* (Peralta & Thomet, 2013). En esta recopilación, además de las curadoras de esta comunidad, se incluyó a otras que hoy en día ya son “famosas” (expresión utilizada por un miembro de la ONG para referirse a aquellas reconocidas a nivel local e incluso nacional) y que están legitimadas por parte de la ONG tras su consolidación en la escuela de oficios de dicho organismo no gubernamental.

Según relata Sandra Parra (CETSUR), en el taller de aprendices de la “Escuela de curadoras” se definió lo que es una curadora de semillas, concepto que en esta investigación se revela como controversial: “curadora”, para algunas cultoras, no representa el espíritu de la labor, pese a que se reconocen como tales.

Esta vinculación de CETSUR con las curadoras de semillas no se trató de un involucramiento continuo, ya que hubo un período en que no fue un objetivo prioritario para la organización: “Asumimos que las curadoras que estaban tenían una red y que ellas solitas podían seguir desarrollando este proceso” (Sandra Parra, CETSUR, entrevista, 2016). Así, con la primera generación no se realizó un seguimiento, pues la ONG pensó que las herramientas entregadas (habilidades sociales, técnicas relacionadas con la agricultura y protocolos relativos al *trafkintu* mapuche, como incentivar el uso de recipientes ecológicos para presentar los productos y semillas) eran suficientes para generar autonomía en el ejercicio de sus prácticas, lo que incluía el establecimiento de redes de intercambio y/o enseñanza.

Tal expectativa de “empoderamiento” de las poblaciones “clientes” de las ONG y de los programas públicos es común en las políticas públicas chilenas. Sin embargo, muchas veces no ayuda a resolver las desigualdades y asimetrías estructurales (Schild, 2000). Si bien es cierto que algunas de estas curadoras, en posesión de mayor cantidad de capital cultural en sus distintos estados, lograron desenvolverse como expositoras, anfitrionas y convocantes en instancias de enseñanza (seminarios, conversatorios, capacitaciones) e intercambio, y aumentaron su capital social y simbólico con la ampliación del circuito territorial por donde transitan las semillas y los conocimientos; otras no lo han logrado a cabalidad y se han limitado a reproducir su práctica en espacios domésticos y con su círculo social cercano. Esta situación reduce su capacidad de juego y reconocimiento en el campo patrimonial, por no lograr alcanzar a invertir o gestionar sus capitales, por lo que mantienen posiciones subordinadas y sin prestigio en relación con otras curadoras.

La ONG retomó la temática en 2016 con la segunda generación de curadoras de semillas mediante la vinculación con la Mesa de Mujeres Rurales de la Región de la Araucanía y sus respectivas mesas comunales. En estos espacios levantaron diagnósticos de clasificación que contemplaban los tipos de predio e identificaron y clasificaron a las curadoras según su grado de experticia (maestras y aprendices), con el fin de desarrollar talleres de capacitación que les permitieran “ascender de rango y adquirir mayor prestigio” (Sandra Parra, entrevista, CETSUR, 2016). Dentro de estos espacios es donde se reproduce el campo, pues los criterios de clasificación en los estudios realizados, que contemplaron el tiempo que llevaban realizando la actividad, los conocimientos que tenían sobre el uso de las semillas y la capacidad que tenían para enseñar a otros y transmitir sus conocimientos, nos hablan de la cantidad y la calidad de capital cultural en diferentes estados que poseían o no estas mujeres, y que les permitía pertenecer a un grado de experticia determinado:

No nos sirve una curadora aislada, las curadoras deben ser maestras, deben enseñar a otros y sobre todo generar redes dentro de sus propias comunidades y, en especial, como no hay un certificado que diga: “ya ellas son desde ahora en adelante maestras” [...] el concepto principal es que sean reconocidas por sus pares, que el resto de las mujeres reconozcan en ellas la posibilidad de que son maestras. (Sandra Parra, CETSUR, entrevista, 2016)

El reconocimiento y la legitimación de la ONG y de las curadoras de semillas opera también en otros campos, por lo que el establecimiento de redes y vínculos con instituciones de la sociedad civil y públicas de distintas áreas (CONADI, CNCA, INDAP, entre otras) resulta elemental al momento de obtener recursos para financiar sus actividades

(escuela de curadoras de semillas, seminarios, talleres e incluso publicaciones) y proyectos de carácter cultural orientados a la revitalización de las prácticas tradicionales. Sin embargo, más allá del financiamiento, el grado de formación e incentivo de las instituciones desempeña un papel importante en la obtención de capital tanto para la ONG como para las cultoras. Al no tener un estatus totalmente reconocido o un área definida, estos agentes deben posicionarse estratégicamente en otros campos para procurar la obtención de los capitales necesarios que respalden y validen sus prácticas, y las establezcan de forma definitiva en el campo patrimonial.

La aspiración al prestigio está presente en todos los agentes del campo. En este caso la posición de la ONG en el área es importante: la experiencia con este tipo de práctica patrimonial y económico-productiva y el manejo de conocimientos teóricos y metodológicos por parte de sus miembros para la creación y la postulación a proyectos le ha otorgado privilegios al momento de obtener fondos para la investigación y poner en marcha iniciativas propias.

El reconocimiento público a través del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes

La Convención por la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO constituye el marco normativo de Chile en lo que a PCI refiere. Bajo este marco se instituyó en el país en 2009 el Sistema de Información para la Gestión Patrimonial (SIGPA), cuya administración se encomendó al Departamento de Patrimonio Cultural, ahora Subdirección de Patrimonio Cultural Inmaterial, del Servicio Nacional de Patrimonio del actual Ministerio de la Cultura, las Artes y el Patrimonio, creado bajo la Ley N° 21.045.

El SIGPA se conformó con el objetivo de llevar un registro del PCI y de los cultores que lo difunden dentro del territorio nacional de forma tanto individual como colectiva. Esto permitió conformar un catastro de acervos culturales tradicionales, considerado como la primera instancia de registro formal institucional. Este fue definido como “un proceso abierto y participativo, mediante el cual la ciudadanía ejerce el derecho de representar la pertenencia de sus saberes y expresiones ancestrales”⁸. Entre otros acervos, se registran los “conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo”, dominio en el que se agrupan y describen las prácticas relacionadas, por ejemplo, con los cultivos agrícolas y la crianza de animales domésticos, que “abarcaban una serie de saberes, técnicas, competencias, prácticas y representaciones que las comunidades han creado en su interacción con el medio natural”⁹ y de las cuales la curaduría de semillas hace parte.

Bajo el cumplimiento de la lógica de la convención, durante 2015 se reconoció por primera vez como “Tesoro Humano Vivo” a Zunilda Lepín (vinculada con CETSUR), curadora de semillas reconocida en el territorio nacional y que hasta el momento ha adquirido, dentro del campo, un mayor prestigio en la escena patrimonial. A raíz de este reconocimiento aparece, desde la institución, la idea de crear un expediente de curaduría de semillas. Sin embargo, aunque existió la voluntad de generar este expediente de patrimonialización con base en investigación y documentación, solo se ha continuado con una identificación basada en los registros en el SIGPA. La iniciativa fracasó, ya que el expediente generado resultó ser la expresión de otro PCI: la recolección de frutos del bosque:

Estamos en la identificación, con suerte... por eso, de alguna manera intencional, en algunos territorios que la curaduría de semillas se refleje en los registros "SIGPA". Creo que luego falta documentar esta expresión de patrimonio, porque es bastante amplia en la región. Y luego de eso recién empezar a pensar en la salvaguarda, serían años de trabajo, no es tan próximo. (Diego, CNCA, entrevista personal, 2017)

Si bien no existe planificación en cuanto al registro de la curaduría de semillas, sí se logró establecer como tema gracias al reconocimiento y la vinculación con Zunilda Lepín y la ONG CETSUR, que han articulado capital cultural en estado objetivado al vincularse con otras organizaciones. Estas conexiones han permitido difundir conocimientos a través de publicaciones, que en algunos casos han sido cofinanciadas o auspiciadas por el Estado.

El trabajo realizado desde esta institución nacional del patrimonio no ha sido sistemático o estratégico, pues carece de un sistema de gestión integral regulado normativamente y que cuente con recursos suficientes. Ello representa una limitación insustituible pues para realizar un trabajo específico con la curaduría de semillas u otros patrimonios de la taxonomía relacionados con la naturaleza y el universo se necesita "un sistema de gestión integral [...] que tome en cuenta todas sus dimensiones para gestionarlos adecuadamente [...] atendiendo a la multiplicidad de valores y prácticas sociales y discursivas en las que se insertan" (Criado Boado & Barreiro, 2013, p. 8).

Sin duda uno de los limitantes para gestionar los acervos patrimoniales desde organismos estatales reside en la escasez de capital económico y capital humano idóneo. El presupuesto para cultura en el país actualmente representa 0,3 % del capital total asignado al erario

nacional y, desafortunadamente, prima una política nacional desarticulada, en apariencia, que no prioriza todos los ámbitos en la gestión, ni unifica las líneas de acción de programas gubernamentales de distintas instituciones a nivel nacional y regional sobre elementos que constituyen prácticas intersectoriales, como, por ejemplo, la agricultura, el medioambiente, el patrimonio y el derecho.

Contracorriente: disputas y tensiones en el campo patrimonial

Hasta el año 2017, las acciones relacionadas con el PCI eran incipientes, en especial si hablamos de los conocimientos y las prácticas relacionadas con la naturaleza y el universo. La evidente desvinculación entre las instituciones estatales, los organismos de la sociedad civil y los actores sociales (cultores) da como resultado que el tipo de relaciones establecidas entre estos distintos agentes estén basadas principalmente en auspicios, financiamientos y difusión. Además, se ha privilegiado la adquisición de verificadores (fotografías y cuñas) y no un relacionamiento continuo ni diálogos de fondo sobre las problemáticas, las necesidades y las inquietudes que preocupan a las culturas (la sequía, el temor latente sobre la propiedad de los recursos genéticos, la contaminación, entre otros). ¿Podemos pensar en el desarrollo de planes de acción conjunta reales?

Sin ir más lejos, los *trafkintu* observados organizados/financiados por algunos municipios o gobiernos regionales (GORE) constituyen, por sus características, una clase más de "eventos": no son una línea de trabajo estable y continua. Las relaciones que se crean entre culturas y estos organismos son esporádicas.

Estas actividades constituyen, de algún modo, acciones de vanguardia que, en ocasiones, han sido programadas para apoyar labores políticas y discursivas ajenas a las intenciones oficiales de legitimación y resguardo de las portadoras de este patrimonio.

Durante el trabajo de campo, se observaron, en el contexto de *trafkintu*, acciones que restaron sentido y protagonismo a los actores sociales al implementarse protocolos estándares y superponerse símbolos de cualquier acto nacional público, desde cantar el himno nacional con la bandera ondeante, presentaciones de las autoridades políticas locales municipales y regionales, fotografías y cuñas periodísticas que, en ocasiones, no solo interrumpían el acontecer, sino que también incomodaban visiblemente a los participantes seleccionados. Tal es el caso de algunas asistentes mujeres de edad avanzada, rurales e indígenas.

En relación con la legislación nacional, algunas cultoras con mayor variedad y cantidad de capital cultural y social, han declarado, en reuniones de la Mesa de Mujeres Rurales de la Región de la Araucanía y en el seminario “Agroecología y cosmovisión mapuche para un desarrollo sustentable”, que en el país no figuran acciones trascendentes vinculadas al resguardo de estas prácticas patrimoniales y sus sustentos materiales. Al contrario, comparten su temor por algunas legislaciones y manifiestan un rechazo generalizado a la privatización de las semillas tradicionales y los recursos genéticos.

Esta animadversión trasciende la esfera doméstica y ha llevado a la organización de movilizaciones y declaraciones de curadoras de semillas y grupos simpatizantes a través de constantes comunicados públicos en distintas redes sociales virtuales, como Facebook y

Twitter. En estas publicaciones, conscientes de la laxitud de las leyes nacionales, invocan el derecho internacional, en el que destacan el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). De este modo, las curadoras de semillas han canalizado ciertas demandas en virtud de sus conocimientos tradicionales y su prestigio en el campo patrimonial que se han convertido en banderas de lucha. Junto a esto, son capaces de iniciar ciertos procesos de reivindicación en su favor. Al respecto Kurin (en Bortolotto, 2014) señala:

Salvaguardar el PCI no podía corresponderse con documentar la práctica o protegerla en los espacios de conservación (museos, archivos, bases de datos). Salvaguardar el PCI implica más bien operaciones indirectas (sociales y políticas) que permitan a los grupos reproducir la práctica en cuestión. (p. 7)

Es indiscutible el acierto de las curadoras de semillas en cuanto a los vacíos que tiene Chile en términos de normativa sobre el patrimonio cultural, en particular al remitirnos al PCI. En relación con esto, tras un breve repaso por el marco normativo nacional, a la fecha no hay aún ley de patrimonio. Los alcances en la legislación son puntuales, por ejemplo, la Ley N° 17.288 de monumentos nacionales se refiere principalmente al tráfico de bienes materiales. En el mismo sentido, la Ley N° 19.300, de bases generales del medioambiente, señala y enfatiza la protección de sitios arqueológicos, paleontológicos, construcciones históricas y del patrimonio ambiental, que en este caso es inherente al PCI, pero que en la práctica se ha vulnerado históricamente, desestimando de esta forma la intención legal, moral y ecológica del Estado pues, en paralelo, este permite y avala prácticas contradictorias.

Si bien el Estado chileno ha suscrito una serie de convenios internacionales relacionados con el PCI, como la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural; la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, y la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO y el Convenio N° 169 de la OIT, entre otros, parece haber problemas de interpretación y aplicación de estos instrumentos en el territorio. Esta situación genera ambigüedades que limitan el propósito de resguardar integralmente el PCI y, en este caso, el vinculado con conocimientos y técnicas relacionadas con la naturaleza.

En lo relativo a este marco normativo general, el CPCI hasta el momento solo ha otorgado una protección simbólica: documentar, investigar y enlistar (nacional e internacionalmente), que es la que fija las fronteras de alcance de estos métodos y herramientas para “salvaguardar” el PCI, considerando que se trata de patrimonios multidimensionales, vivos y, por lo tanto, dinámicos. En segundo lugar, este convenio y su aplicación subordinan múltiples expresiones patrimoniales presentes en los territorios a la creación de listados nacionales e internacionales representativos. Con ello se cosifica una vez más la cultura y la pregonada intención de horizontalidad del patrimonio termina por ser desestimada en las indicaciones de las “Herramientas para la gestión local del patrimonio cultural inmaterial” (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 2019) al ser un comité experto el que finalmente determina cuáles expresiones formarán parte de estos listados.

En este ámbito podemos concluir que las orientaciones de estas leyes y normativas no satisfacen las expectativas de protección

del PCI. En lo que a biodiversidad, ambiente y patrimonio atañe, Chile opera de forma reactiva, es decir, luego de las transgresiones y sus respectivas consecuencias ambientales y culturales, se levantan, desde la sociedad civil, acciones legales que buscan resarcir los daños generados, aunque muchas veces estos son irreparables. El escenario es complejo en la medida que el mismo Estado avala y subvenciona prácticas amenazantes que disminuyen o anulan la actividad de estos cultores por períodos prolongados.

En Chiloé (2016 y 2018) la industria salmoneera vertió importantes toneladas de productos químicos en cuencas hidrográficas, dejando a cientos de cultores de la pesca artesanal impedidos para desarrollar su práctica patrimonial y económica debido al daño ambiental ocasionado. Lo mismo denuncian organizaciones de la sociedad civil ligadas a las curadoras de semillas (ANAMURI, Red de Semillas Libres Wallmapu), al alertar que la práctica de estas cultoras, que es también parte de su medio económico-productivo de subsistencia, se ve afectada por la creciente contaminación, la escasez hídrica y una inminente privatización y patentación de los recursos fitogenéticos.

La curaduría de semillas, como pudimos observar en el campo, ha sido “apoyada” por el Estado desde el discurso, la documentación y la difusión. Sin embargo, carece de planificación, ejercicio de políticas, programas y legislaciones que ofrezcan garantías para su reproducción y salvaguarda, incluyendo los “instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes” (UNESCO, 2003, p. 2). En el marco de esta investigación se advierte que el Estado debe garantizar las condiciones necesarias para que los cultores puedan

seguir desarrollando sus prácticas en el futuro, aunque de acuerdo con Briones (2020), “sería ingenuo esperar que las políticas de reconocimiento patrimonial pudiesen neutralizar todas las contradicciones, desigualdades e injusticias sociales” (p. 99) cuando el campo patrimonial es interceptado por otros campos que, en su conjunto, generan y recrean desigualdades e injusticias. En este sentido, las cultoras de esta investigación coinciden en que no servirá de mucho avalar mediante el discurso institucional las prácticas patrimoniales sin garantizar que estas sean sustentables a futuro.

Ante estas controversias aparecen opiniones divididas entre las curadoras en cuanto al rol del Estado en la protección de esta expresión patrimonial. Las diferencias se establecen desde una desconfianza común hacia la figura del Estado, pues existen dudas sobre la capacidad y la voluntad efectiva de la institución para apoyar procesos exclusivamente locales que tengan relación con la naturaleza y el universo. Una de las preocupaciones expresadas al respecto es que las acciones estatales contradictorias puedan terminar afectando en el presente o el futuro la reproducción de sus prácticas patrimoniales, sociales, culturales y los medios naturales que las sustentan:

Cuando empiezas a formar a través de la institución pierdes el valor de patrimonio porque estás produciendo, estás entrando al mismo juego de producir. Desde la ruralidad podríamos tomarlo, desde la universidad, tomar ciertos conocimientos, tabularlos y entregarlos, o desde las mismas instituciones, ONG, formar, empezar a desligar a la persona del territorio. (Cledia V., entrevista personal, 2017)

Aquí el riesgo se pone de manifiesto cuando se trata de formalizar sus prácticas, patrimonializarlas, pues se teme una inminente pérdida

del control sobre estas (su principal fuente de capital cultural) y también de los recursos fitogenéticos que les son inherentes (semillas). La tensión se traduce, en este caso, en el miedo de afectar los capitales fundamentales de los que han dispuesto en este campo social durante varias generaciones, ya que con la erosión de la biodiversidad también tendría lugar una erosión de los conocimientos que se traspasan generacionalmente y viceversa:

Nuestras leyes no están apoyando [...] tanto se habla del medioambiente, del cambio climático, pero yo no veo que se esté haciendo algo concreto, solamente palabras bonitas, pero, ah, nuestros senadores, nuestros diputados no están haciendo el trabajo para nosotros, sino que están haciendo el trabajo para los grandes poderes económicos. (Amácida, entrevista personal, 2016)

Pese a lo anterior, hay curadoras que creen necesaria la intervención del Estado para lograr el reconocimiento y la formalización de las prácticas y de sus respectivas cultoras. Están conscientes de la necesidad de contar con capital económico suficiente que les permita desarrollar sus prácticas, en particular actividades de educación, difusión y movilidad territorial para llevar a cabo los intercambios.

Otro punto crítico vislumbrado implica la parcelación de la realidad de la práctica patrimonial en términos conceptuales, situación que podría haber dificultado el éxito del primer expediente de patrimonialización (es decir, el conjunto de antecedentes audiovisuales de investigaciones participativas y de expresiones sugeridas por un comité asesor al Ministerio para que se incluyan como parte del PCI nacional). Los conceptos *curaduría de semillas* y *curadora de semillas*, tal cual advierten algunas de las cultoras, restringen, segmentan

y reducen el ámbito de acción e interacción real de su práctica y los conocimientos que deben desplegar en los territorios para llevarla a cabo, pues voluntaria o involuntariamente implican una desvinculación ecosistémica:

Curaduría de semillas suena a que tú te dedicas a una sola cosa, es como el científico que tiene que ver una sola rama. Nosotras las mujeres campesinas tenemos uno más holístico, molesta el término curadora cuando tú también eres cocinera, ves las hierbas, cuidas la tierra, estás haciendo reciclaje; hoy día es otro tema, [...] a lo mejor para la mirada occidental puede ser pero para nosotras es más, somos protectoras de los ecosistemas. (Cledia V., entrevista personal, 2017)

Según los testimonios de las cultoras, para identificarse prefieren categorías (nativas) como “cuidadoras”, “guardianas de semillas” o “guardianas de la biodiversidad”. Al contrario de curadora de semillas (concepto reconocido y que algunas asocian a museos), los conceptos que ellas proponen hacen visible la complejidad de la práctica que conlleva una responsabilidad evidente que estas mujeres han asumido. Nacen desde las bases y cobran sentido a la hora de dar cuenta de la labor de cuidado, protección del ecosistema y la contribución para la perpetuación de la biodiversidad.

Aunque todas comprenden el concepto de curadora de semillas, algunas lo han enfrentado de manera crítica. De esta problematización podemos inferir que al ser determinado por un otro que está fuera de sus contextos socioculturales inmediatos, que es donde ellas se reflejan, y a pesar de manifestar agradecimiento con quien acuñó y masificó este concepto museístico, no se sienten representadas plenamente con él. Por otro lado, esta denominación de curadora tiene tendencia a individualizar una reivindicación colectiva al contraponerse a

otros conceptos nativos que están presentes en distintas organizaciones indígenas y no indígenas, conformadas por redes de guardianes o cuidadores que se despliegan en diferentes territorios del continente:

A mí me preguntan: “¿qué es eso curadora de semillas?” Entonces yo tengo que explicarle que es el nombre que alguien le dio, pero en realidad deberíamos ser cuidadoras, pero cuidadoras de semillas, de los huertos, de las aguas, de las plantas, de esas, así yo creo que deberíamos ser. (Amácida O., entrevista personal, 2016)

Otra de las disputas evidenciadas es la de la legitimidad entre las mismas cultoras respecto de su práctica patrimonial en relación con sus prácticas cotidianas. Hay una especie de negación interna anclada en un esencialismo sobre lo que significa e implica ser curadora de semillas. Esta idealización de las prácticas y la cultura de la “curadora” provocan el rechazo de algunas de ellas hacia otras, en la medida que cuestionan su calidad de cultoras por sus atributos de “emprendedoras”, que definiría el interés económico como un antecedente deslegitimador. Esta falta de entendimiento y esencialismo entre los cultores se muestra también al momento de validar la reproducción de semillas tradicionales (no intervenidas genéticamente, ni expuestas directamente a agrotóxicos en su reproducción) en otros territorios. Como vemos, se trata de un conflicto entre lo endógeno y lo exógeno:

Hay que tener cuidado en los *trafkintu*, porque resulta que hay personas igual que no saben y llevan de repente semillas que van y compran en la feria, a lo mejor, y compran semilla certificada, y esa semilla no puede estar en los *trafkintu* porque uno está promoviendo la semilla nativa [...] y no puede ser que uno esté intercambiando semillas de no buena calidad y que no es de aquí. (Cecilia C., entrevista personal, 2017)

La curaduría de semillas interactúa con otros campos tomando valores que, en vez de concebirse solo como parte del PCI, se asocian a ideas de rentabilidad y valor agregado que han sido aprovechadas, en primera instancia, por las cultoras, y utilizadas después por el Estado e instituciones, como municipios y gobiernos regionales, para mostrar a la comunidad general que van a la vanguardia respecto de los discursos modernos aceptados y fomentados por la comunidad internacional sobre sustentabilidad y comercio justo, por ejemplo.

Esta situación pone de manifiesto cómo agentes y capitales se dinamizan, trasladándose y conectándose con otros campos, como el burocrático (pluralizado y materializado en cada uno de los suborganismos del Estado), donde “agentes y grupos de agentes gubernamentales o no gubernamentales luchan en persona o por procuración por esta forma particular de poder, que es poder regir una esfera en particular de prácticas” (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 74) u obtener determinados beneficios en ellas, por ejemplo: el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), el Servicio Nacional de la Mujer y la Equidad de Género (SERNAMEG), municipalidades, cultura, turismo, etc. Se trata de instituciones con subcampos burocráticos que se interconectan y por donde transitan estas curadoras, en este caso por una práctica que vincula el medioambiente, la cultura, el sistema de producción agrícola, un movimiento social (entre otros susceptibles de ser identificados), lo que crea una situación compleja de coexistencia e interrelación de sus respectivos habitus, a los que las cultoras de esta investigación intentan adaptarse con mayor o menor éxito.

Conclusiones

El caso de las curadoras de semilla es un ejemplo de la conformación de nuevos campos sociales, promovidos por agencias internacionales que buscan resolver problemas globales, tales como la crisis ambiental o la seguridad alimentaria, y que tienen sus efectos locales, ya que participan de la constitución, la reconfiguración e incluso la oposición de grupos con identidades diferenciadas. En este sentido, la emergencia durante los años noventa de las curadoras de semillas en el sur de Chile, bajo el alero de una ONG, y después, desde 2015, apoyadas y organizadas por el mismo Estado chileno, que reconoció sus prácticas y las puso en valor, revelan la importancia de entender cómo el diseño y la implementación de políticas públicas inciden no solo en el reconocimiento y la conformación de los conocimientos y saberes considerados como tradicionales, sino también en la vida misma de quienes los practican y reivindican.

Estas políticas públicas nacionales emergentes han seguido una orientación histórica reificadora que fija las prácticas patrimoniales en formas y conceptos. En el caso de las políticas estatales, este fenómeno contribuye a fortalecer esencialismos y pareciera apuntar a responder de manera somera ante presiones internacionales producidas por la modernidad. Esto permite, a su vez, a intermediarios políticos (en diferentes niveles de la burocracia) ejercer en el medio una suerte de “*folkmarketing* político” (Mancilla, Soto & Valenzuela, 2014), que tiende a instrumentalizar la diversidad cultural y el patrimonio en su capacidad simbólica para otros fines, por ejemplo: atraer simpatizantes al momento de validar posiciones político-administrativas y obtener cargos. Como consecuencia, la rela-

ción entre el Estado y sus actores es ambivalente, ya que genera en los cultores expectativas y frustraciones.

Pese a estas ambivalencias, se destaca que el despliegue para la activación de la curaduría de semillas como patrimonio por parte de los agentes sociales involucrados ha obtenido un alcance geográfico y temporal significativo, ya que ha traspasado fronteras locales, regionales, nacionales e internacionales y ha generado redes de apoyo y de circulación de conocimientos y ontologías que cobran fuerza y que, paulatinamente, ejercen presión a nivel de las políticas públicas.

Por otro lado, aunque existen disonancias respecto del rol que debe asumir el Estado, se reconoce la patrimonialización como una categoría en la que ya solo su concreción podría dar lugar a acciones de salvaguarda institucionalizadas. Esto, sin embargo, no debe ser un impedimento para seguir cuestionando el alcance de estas acciones, en la medida en que es el Estado el que actúa como ente legitimador de las expresiones patrimoniales dentro del territorio nacional y no los agentes sociales que las reproducen.

Se ha podido constatar y entender las lógicas de la transformación de los roles de los agentes en interacción dentro de este campo social, lo que nos sitúa en un espacio dinámico en constante construcción. Los productores, en este caso las curadoras de semillas, aunque se encuentran en una posición subordinada, han generado la capacidad de convertirse simultáneamente en distribuidoras de capital cultural, mientras que los consumidores asumen roles de distribuidores y productores.

El valor de acercarse a problemáticas sociales como la emergencia de la curaduría de semillas en el ámbito patrimonial desde una perspectiva operativa de campo bourdieusano radica en su capacidad de mostrar la estructuración de este campo en un determinado contexto y caracterizar las relaciones que en él se desarrollan. Permite también dar cuenta de las transformaciones que pueden tener lugar en dicho espacio social, lo que resulta interesante para futuras investigaciones en el área. Por otro lado, pensar la gestión o la legitimación de expresiones patrimoniales desde la valorización de las diferentes formas de capital cultural nos permite reflexionar sobre su eficacia para posicionar a los productores y los reproductores de acervos patrimoniales dentro de un campo de legitimación patrimonial altamente burocrático.

Aunque el levantamiento de datos de esta investigación se enmarca entre finales de 2015 y principios de 2017, a la fecha actual de esta publicación (2022) no existe marco legal en Chile que garantice la protección del PCI. El marco rector continúa siendo el CPCI, pero consideramos que las directrices de este convenio en el ámbito de los conocimientos y las prácticas relacionadas con recursos naturales y bioculturales son insuficientes y no se ven reflejadas en la realidad nacional o local, ni en las instituciones encargadas de aplicarlas. Queda un largo camino por recorrer en cuanto al PCI relacionado con la naturaleza; de momento pareciera que las acciones y sus alcances quedarán relegados a registros y “propaganda” de estas expresiones culturales por medio de las instituciones estatales, mientras que son las organizaciones de la sociedad civil, como CETSUR, en asociación con las mismas culturas las que desarrollan la labor de fortalecimiento, reconocimiento y puesta en valor de sus acervos culturales.

Sobre la base de estos resultados, se propone que las inversiones públicas sobre aspectos patrimoniales deberían coordinarse a futuro y que los programas de las distintas instituciones deberían responder a objetivos regionales y nacionales por sobre los institucionales para evitar que las políticas y los programas de las diferentes instituciones disloquen las expresiones patrimoniales locales.

Sin duda, el proceso constituyente puede contribuir a cambiar la dinámica observada otorgando un reconocimiento jurídico a expresiones culturales de esta índole así como a sus portadoras y, de forma amplia, a los derechos de la naturaleza, sin caer en una excesiva institucionalización burocrática, para comenzar a construir un Estado-nación pensado desde un enfoque ambiental sistémico¹⁰.

Notas

¹ Este artículo fue redactado en el marco de un trabajo de titulación de la Licenciatura en Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Se agradecen los comentarios y aportes tanto de los profesores revisores como de los evaluadores de la revista y, sobre todo, a las cultoras que compartieron su conocimiento y tiempo durante este proceso.

² Entre otros, se puede nombrar el libro titulado *Curadoras de semillas: El arte de conservar las semillas de los pueblos*, de Ediciones CETSUR (Peralta & Thomet, 2013). Lo auspició la institución regional correspondiente.

³ En este sentido, la cuestión de la representación de la naturaleza como vector de producción de identidades colectivas ha sido trabajada desde hace tiempo, entre otros, desde la antropología de la naturaleza (Descola, 2003) y de la historia de los imaginarios nacionales (Peliowski & Valdés, 2014).

⁴ Se alude al concepto de reificación, uno de cuyos orígenes es la lectura de Marx hecha por Lukács acerca de la transformación del trabajo en mercancía y la cosificación del obrero como un objeto intercambiable. Desde la antropología, el concepto ha sido usado para referirse a la capacidad de los grupos humanos de transformar prácticas, discursos u objetos abstractos en totalidades significativas, coherentes y concretas. Este proceso de producción cultural generalmente tiene como efectos la cristalización y la fijación de los significados asociados al objeto transformado, que da la ilusión que siempre existió como tal.

⁵ La agroecología, según Melgar (2017), reúne cinco supuestos: a)

crítica a la agricultura industrial; b) la conservación y la reproducción de los sistemas agrarios depende de la relación existente entre los tipos de sociedades y las relaciones entre los grupos sociales de cada sociedad; c) el interés por el análisis de las desigualdades sociales como enfermedades ecosistémicas de la sociedad; d) la forma de ver las culturas tradicionales como sistemas eficientes de manejo de los recursos naturales; e) la idea de que la cultura campesina, en relación con la naturaleza, tiene un aspecto de economía moral que involucra a la concepción hombre-medio (p. 100).

⁶ La ONG identificó y seleccionó mujeres que poseían conocimientos previos sobre producción en huertas familiares para participar de esta iniciativa. Estos conocimientos los adquirieron durante su proceso de sociabilización en sus núcleos familiares y constituyen su principal fuente de capital cultural (en estado incorporado).

⁷ En el libro que relata su historia, *La sangre del copihue* (Mallon, 2005), se menciona de forma genérica el trabajo realizado por Angélica Celis y el CET en la comunidad de donde son originarias dos curadoras de semillas de esta investigación.

⁸ Ver en www.sigpa.cl

⁹ Web Institucional UNESCO. <https://ich.unesco.org/es/conocimientos-relacionados-con-la-naturaleza-00056>

¹⁰ Este acercamiento es afín a la racionalidad ambiental de Leff: rechaza el enfoque dualista que separa hombre y naturaleza. En este sentido, Morales (2017) sostiene que se trata de “un sistema de relaciones localizable cronotípicamente [...] relaciones entre la antroposociedad y la naturaleza no antrópica” (p. 657).

Referencias bibliográficas

- Aguayo, E. & Hinrichs, J.** (2015). Curadoras de semillas: Entre empoderamiento y esencialismo estratégico. *Revista Estudios Feministas*, 23(2), 347-370.
- Andréu, J.** (2000). Las técnicas de análisis de contenido: Una revisión actualizada. *Fundación Centro de Estudios Andaluces*, 10(2), 1-34.
- Bardin, L.** (1996). *Análisis de contenido*. Madrid: Akal.
- Bortolotto, Ch.** (2014). La problemática del patrimonio cultural inmaterial. *Culturas, Revista de Gestión Cultural*, 1, 1-22.
- Bourdieu, P.** (1987). Los tres estados del capital cultural (Trad. M. Landesmann). *Sociológica*, 2, 11-17.
- _____. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L.** (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva* (Trad. H. Levesque). México: Grijalbo.
- Briónes, C.** (2020). Interculturalidad y patrimonialización a través de campos minados: La invisibilización de escenificaciones del ser juntos siendo otros. En G. Díaz Croveto (Ed.), *Antropología contemporánea: Intersecciones, encuentros y reflexiones desde el sur sur* (pp. 83-103). Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Cárcamo, A.** (2013). *Curadoras de semillas: Resistencia de saberes y prácticas tradicionales en la Región de la Araucanía*. (Tesis inédita de pregrado). Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Celis, A.** (2004). Semillas y plantas como patrimonio de los pueblos. *VI Seminario sobre patrimonio cultural: Instantáneas locales*. DIBAM.
- Colipán, B.** (2008). El trafikintu como práctica cotidiana y de recomposición de la memoria colectiva. Futawillimapu. Recuperado de <http://www.futawillimapu.org/pub/Trafikintu.pdf>.
- Criado Boado, F. & Barreiro, D.** (2013). El patrimonio era otra cosa. *Estudios Atacameños*, 45, 5-18.
- Cuevas, R. & Vives, V.** (2017). Del trafikintu como práctica ancestral mapuche al intercambio de semillas y saberes. Experiencias y resistencias en el Wallmapu y la ciudad: Valdivia, Chile. VIII Simposio Internacional de Geografía Agraria. Curitiba, Brasil.
- Descola, P.** (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores.
- Escobar, A.** (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo? En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 68-87). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- FAO** (1996). Estado mundial de recursos fitogenéticos. Roma. Recuperado de <http://www.fao.org/tempre/fidocrep/fao/meeting/016/aj633s.pdf>
- García-Canclini, N.** (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En E. Aguilar Criado (Ed.), *Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Andalucía: Consejería de Cultura.
- Gutiérrez, A.** (1997). *Bourdieu y las prácticas sociales*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Ibarra, J. T., Caviedes, J., Barreau, A. & Pessa, N. (Eds.)** (2019). *Huertas familiares y comunitarias: Cultivando soberanía alimentaria*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Jiménez, M. & Sainz, M.** (2011). ¿Quién hace al patrimonio?: Su valoración y uso desde la perspectiva del campo de poder. *Intervención*, 3, 14-21.
- Lara, C. & Sepúlveda, L.** (2014). *Desde un pensamiento global a una alimentación local: Curadoras de semillas, un aporte a la sustentabilidad regional*. (Tesis inédita de pregrado). Universidad Católica de Temuco, Temuco.
- Mallon, F.** (2005). *La sangre del copihue: la comunidad mapuche de Nicolás Aillío y el Estado chileno, 1906-2001*. Santiago: LOM.
- Mancilla, N., Soto, D. & Valenzuela, V.** (2014). Trafikintu: Curadoras de semillas defendiendo la soberanía alimentaria. *Letras Verdes*, 16, 76-93.
- Melgar, G.** (2017). Aportaciones de la antropología al estudio de la relación hombre-medio y la producción agrícola. *Universitas*, 26, 87-108.
- Mies, M. & Shiva, V.** (2016). *Ecofeminismo* (Nueva ed. ampliada). Barcelona: Icaria.
- Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio** (2019). Herramientas para la gestión local del patrimonio cultural inmaterial: El proceso para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en Chile. Recuperado de <https://www.cultura.gob.cl/wp-content/uploads/2019/08/herramientas-para-la-gestion-local-proceso-para-la-salvaguardia.pdf>
- Morales, G.** (2017). Las ciencias ambientales. Una caracterización desde la epistemología sistémica. *Nova Scientia*, 18, 646-697.
- Peliowski, A. & Valdés, C.** (2014). *Una geografía imaginada: Diez ensayos sobre arte y naturaleza*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Peralta, C. & Thomet, M. (Eds.)** (2013). *Curadoras de semillas: El arte de conservar las semillas de los pueblos*. Temuco: CETSUR.
- Pérez, I.** (2009). *Mujeres curadoras de semillas: Contribución del conocimiento tradicional mapuche y campesino al manejo de la biodiversidad local*. Temuco: CETSUR, Artes y Oficios del Sur, Gobierno de Navarra, SETEM, Unión Europea, Terra Nuova. Recuperado de <http://www.CETSUR.org/wp-content/uploads/2016/09/Mujeres-curadoras-de-semillas.pdf>
- Picas, J.** (2006). Los límites de la solidaridad: Las ONG y el mercado de bienes simbólicos. *Gazeta de Antropología*, 22.
- Prats, L.** (2005). Cultura y patrimonio, perspectivas contemporáneas en la investigación y la gestión: Concepto y gestión del patrimonio. *Cuadernos de Antropología Social*, 21.
- Red CBDC** (2006). Las curadoras de semillas, contribución del conocimiento tradicional al manejo descentralizado de la biodiversidad. *Biodiversidad*, 47, 20-25.
- Sánchez, R.** (2007). La teoría de los campos de Bourdieu como esquema teórico de análisis del proceso de graduación en posgrado.

Revista Electrónica de Investigación Educativa, 9(1).

Schild, V. (2000). Neo-liberalism's new gendered market citizens: The 'civilizing' dimension of social programmes in Chile. *Citizenship Studies*, 4(3), 275-305.

Toledo, V. (2018). La defensa del planeta: Los nuevos militantes por la sociedad sustentable. En V. Toledo & M. Boada, *El planeta, nuestro cuerpo: La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad* (pp. 150-154). México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Toledo, V. & Barrera Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

UNESCO (2003). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Recuperado de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000151388_spa?posInSet=1&queryId=1d307616-dde7-4948-9445-79c3f1cf9a8f