

# CICLO DE CONVERSACIONES ANTROPOLOGÍAS DEL SUR: FRANCISCA MÁRQUEZ BELLONI

CLAUDIO ESPINOZA\*, PAULA CONTRERAS\*\* & LUIS CAMPOS\*\*\*

## Resumen

En esta décimotercera entrevista del ciclo de conversaciones Antropologías del Sur, cuyo fin es revisar y pensar formas no hegemónicas de la disciplina, se presenta la trayectoria académica, intelectual y profesional de Francisca Márquez Belloni (Santiago de Chile, 1961), antropóloga por la Universidad de Chile y doctora en Sociología por la Université Catholique de Louvain-la-Neuve, Bélgica. Actualmente es profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad Alberto Hurtado. Fue presidenta del Colegio de Antropólogos de Chile y su trabajo se ha centrado principalmente en la investigación de la ciudad como espacio de fronteras, identidades y coexistencias conflictivas. Entre sus principales publicaciones se encuentran *Objetos de memoria* (2025); *Ruina y escombro en Latinoamérica: De memorias y olvidos* (2023); *El diario de Francisca: Septiembre de 1973* (2019/2025); *Patrimonio: Contranarrativas urbanas* (2019); *[Relatos de una] Ciudad trizada: Santiago de Chile* (2017), y *Las ciudades de Georg Simmel* (2011).

En esta entrevista, Francisca nos relata su llegada a la antropología y los intereses que la han movilizado desde la infancia, así como su paso por las ONGs durante los años ochenta, su formación de posgrado, su trabajo académico en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y en la Universidad Alberto Hurtado, y su participación en diversas iniciativas estatales. Asimismo, reflexiona sobre sus investigaciones en la ribera del río Mapocho, en La Chimba y sobre las ruinas de la ciudad. Finalmente comparte su mirada crítica sobre las limitaciones y los desafíos que enfrenta la antropología contemporánea.

\* Académico, Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

\*\* Académica, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano

\*\*\* Académico, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

**AdS: Francisca, muchas gracias por aceptar esta invitación. Nos gustaría comenzar esta conversación con tu biografía: que nos cuentes dónde naciste y creciste, dónde estudiaste y cómo llegaste a la antropología**

Nací en Santiago, en una familia dedicada a la arquitectura: abuelos, padres, todos. Entre Santiago, Valparaíso y Curicó, solíamos acompañar a mi papá a la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso. Recuerdo esa infancia como días de cerros, caminatas y mucha observación de la ciudad, tanto en Valparaíso como en Santiago y un poco también en Curicó, de donde son los Márquez. Creo que esa experiencia fue muy importante, porque finalmente me quedé mirando la ciudad desde una perspectiva más urbanística que arquitectónica. Recorrer cerros, entender las trazas y los planos urbanos, visitar museos y reconocer los hitos que van marcando la ciudad. Todo eso estuvo presente desde mi infancia. La antropología apareció después, con más fuerza, tras el golpe militar, cuando tenía 12 años.

Fui al colegio de las Ursulinas, un colegio de mujeres, de monjas alemanas. En ese colegio de élite, un grupo de arquitectos puso a todas sus hijas mujeres, esperando que tuviéramos una formación de calidad y católica, terrible, pero entonces aprendímos latín, griego, alemán, cosas muy anacrónicas a esos tiempos. Aprendí a leer y a escribir en alemán. Imagínense lo que puede ser eso. Y yo creo que ahí también ubico parte de mi entrada a la antropología y el extrañamiento; de ser una rara en el espacio de las Ursulinas por mi familia, por mi origen, por mis gustos, por mi vida cotidiana. Nosotros vivíamos en Ñuñoa y estudiaba en Vitacura, ese recorrido en micro por la ciudad para mí fue muy importante, en términos de entender los mundos que habitan en

la ciudad, las exclusiones, las fronteras que eran evidentes. Me eduqué y me formé en ese extrañamiento permanente y ahí se produce una primera entrada a mis obsesiones posteriores.

Hay que decir que por la época yo era muy enferma, tengo un solo riñón, pasaba mucho en cama, y tenía siempre un diario de vida. El de 1973, que lo publicaron en el Museo de la Memoria, es el más conocido. Es el registro del golpe militar y diría que muy distinto a todo el otro registro que se hace en mi espacio escolar: mis viejas compañeras consideraron que ese diario de vida había sido pura imaginación, entonces te das cuenta de la distancia con la que crecí y la soledad también. Leía y escribía compulsivamente en este mundo que no me apañaba, porque siempre era distinta.

Las hijas de arquitectos también ocuparon espacios distintos en ese colegio. Dos de ellas fueron monjas laicas y trabajaron en poblaciones, entre ellas está Sofía Baranda, quien vivía su vocación desde el mundo poblacional. Todas tomaron caminos diferentes; ninguna siguió las pautas tradicionales. Podría decir que, desde ahí, surge de algún modo mi propia manera de leer la ciudad, una lectura distinta a la de mi padre, mi abuelo o mi familia: una mirada que transitaba constantemente entre Vitacura, Ñuñoa y la Quinta Normal... Creo que siempre he recorrido la ciudad.

Después del golpe militar, mi padre fue expulsado de la CORMU, la Corporación de Mejoramiento Urbano. Él trabajaba allí, lugar que fue brutalmente desalojado, incluso los planos y herramientas de trabajo, todo fue violentamente sacado a las veredas. Y no sé bien cómo, pero mi padre terminó como arquitecto en el Ministerio de Salud, encargado de la reparación de hos-

pitales, un puesto bastante marginal. Pasó de pensar la ciudad desde la CORMU a dedicarse a la mantención hospitalaria. Y ahí, en una oficina muy perdida, llevando las estadísticas del Ministerio de Salud, estaba Claudio Massone, antropólogo, que debe haber sido muy joven y recién titulado, porque estoy hablando de 1976, 1977, por ahí.

Mi papá hizo buenas migas con Claudio Massone y él empezó a frecuentar nuestra casa. Entonces los dos, en algún momento, me preguntaron qué quería hacer con mi vida, y yo les dije que quería ser bibliotecaria, porque pasaba mucho tiempo en las bibliotecas municipales. Me fascinaba la relación con la bibliotecaria: yo pedía una información y ella entraba en ese mundo de libros y volvía con todo lo que necesitaba. Para mí, eso era investigar. Imaginaba lo maravilloso que sería tener la capacidad de recibir a un niño, escuchar su tema y traerle una pila de libros. Me pasaba tardes enteras así. Entonces al escucharme, Massone y mi padre me dijeron: "No, lo que tú quieras hacer es investigar en antropología". Y ahí empezó todo. Mi primer trabajo (en los ochenta), de hecho, fue como ayudante de Claudio Massone en la evaluación de un conjunto piloto de viviendas sociales y colectivas. Él además me hizo otra recomendación muy importante: "Anda a escuchar clases al Pedagógico", que era donde estaba en esa época antropología. Y así empecé a ir, todavía con uniforme escolar. Ese fue otro recorrido: de Vitacura a Ñuñoa y Macul. Llegaba con uniforme, imaginé niente uniforme ursulino. Yo fui con la intención de asistir a un curso, porque lo único que había leído —no sé si por recomendación de Massone o de alguien más— era *Adolescencia en Samoa*, de Margaret Mead. Entonces la primera vez que fui, entré a un curso, pero me equivoqué de sala y la clase no se trataba de Margaret Mead, si no que estaba Rubén Stehberg explicando el

Pucará de Chena. Y bueno me senté y me quedé escuchando, pero al poco rato de estar escuchando, me pregunté ¿qué son ese conjunto de piedras?, ¿qué imaginación tiene este profesor para pensar que eso es un pucará? Lo encontré todo muy difícil de creer, y ahí mismo me dije que si hay algo que no iba a ser, es arqueóloga. A los 16 años ya tenía decidido que arqueóloga no iba a ser, ni muerta. Y después, me seguí equivocando de salas. Me acuerdo de Antonio Benavente, de Carlos Thomas, Michel Romieux, etcétera, había cuestiones que no entendía, por ejemplo, la palabra *estadio*, ¿qué querían decir? Y bueno, seguí yendo como dos años y nunca encontré la clase sobre Margaret Mead.

**AdS: Y cuando entras de manera formal a estudiar antropología, ¿con qué te encuentras?**

Bueno, cuando entré a la carrera algunos profesores me reconocieron y me recibieron muy bien. Muchos pensaban que estudiaría arqueología, pero mi interés siempre fue la antropología. Algo que me impactó muy fuertemente, fueron las quemas de figuras de Pinochet en el campus del pedagógico. Para alguien que venía de las Ursulinas, llegar a Macul era un cambio radical. Por suerte conté con la ayuda de mi gran amigo Nelson Standen, que era unos años mayor y me acompañó en ese periodo tan duro del Pedagógico, que no tenía nada que ver con las ideas que yo llevaba en la cabeza sobre la Amazonía o Samoa.

Entramos cerca de cuarenta estudiantes y finalmente creo que de esa generación solo cinco logramos titularnos en esos tiempos: Mario Radrigán, Jorge Razeto —que venía de Agronomía—, Marisa Toledo, Pedro Díaz y yo. Con el tiempo se abrieron procesos para que otras personas pudieran titularse.

Comencé mis estudios en 1980, el último año en que antropología estuvo en el Pedagógico antes de ser trasladada a La Reina. Allí tuve profesores que marcaron profundamente mi formación. Uno de ellos fue Michel Romieux, quien introducía temas amazónicos desde su experiencia etnográfica; sus clases eran más bien charlas informales, pero muy estimulantes. También fue fundamental Domingo Curaqueo, con quien realicé mi primer trabajo de terreno en la comunidad de Roble Huacho, junto al machi Gerardo. Esa experiencia, aunque importante, me mostró que el mundo rural e indígena no era mi espacio, que me costaría descifrarlo y que mis intereses iban por otro lado. Lo confirmé luego en distintos trabajos de terreno en la cuarta región, guiados por Milka Castro, que fue muy importante, año tras año íbamos a la cuarta región, a toda la zona de crianceros -Carquindán en Canelo-, experiencias de las que aprendí mucho, pero que confirmaron que lo rural y lo indígena no lograban movilizarme ni en términos de imaginación ni de preguntas y eso reforzó mi inclinación hacia lo urbano.

En antropología urbana, Carlos Munizaga fue una referencia clave, especialmente por sus estudios en el Hospital Psiquiátrico y en Quinta Normal, las estructuras transicionales, muy inspiradas en la escuela de Manchester. Sin embargo, quien tuvo un impacto decisivo en mí fue Andrés Recasens. Era prácticamente el único profesor que caminaba por los jardines conversando con los estudiantes, algo inusual en esa época. Esa simple cercanía me hizo querer estudiar con él. Con el tiempo nos hicimos amigos: dirigió mi tesis y nos reuníamos a conversar cerca del Parque Forestal. Gracias a él descubrí que la antropología podía pensarse caminando por la ciudad, de manera lúdica, abierta y es-

pontánea, algo que conectaba profundamente con mis propios recorridos de infancia junto a mi familia. Esas caminatas y conversaciones fueron esenciales para mí, y le guardo un agradecimiento enorme por haber abierto ese modo de mirar y vivir la ciudad desde la antropología.

**AdS: Francisca, ¿quiénes estudiaban antropología en esa época?, tus compañeros ¿de qué colegios venían? ¿De qué barrios? ¿Eran todos de Santiago? ¿Venía gente de regiones?**

El ambiente era muy heterogéneo, como siempre ha sido *la Chile*, que creo que aún conserva ese carácter. Sin embargo, predominaba una clase media profesional. Había, eso sí, una distinción de clase entre arqueólogos y antropólogos: la arqueología reunía principalmente a personas de élite, similares a aquellas que había conocido durante toda mi educación escolar. En cambio, la antropología era mucho más diversa y heterogénea, lo que para mí fue un aspecto no menor. Uno de los vínculos más significativos lo establecí con Pedro Díaz, a quien conocí en la micro Tobalaba. Él venía de Conchalí (hoy trabaja en Gendarmería). Nuestras conversaciones durante esos trayectos —desde mi casa hasta la universidad, mientras él viajaba muchas veces durmiendo tras venir desde Conchalí— fueron profundamente importantes para mí. Recuerdo especialmente su sensación de soledad: me decía que en la población no tenía con quién conversar sobre sus inquietudes, preguntas o intereses intelectuales. La micro Tobalaba fue un espacio clave, porque allí conocí a mucha gente, especialmente a varios de quienes estudiábamos antropología.

**AdS: En términos de bibliografía, ¿qué lecturas te marcaron?**

Yo llegué a la antropología desde la literatura latinoamericana (Manuel Rojas, Marta Brunet, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, María Luisa Bombal....) y no podría decir que durante los cuatro años que estudié antropología hubo autores que para mí fueran realmente marcantes. Yo venía con algunas lecturas previas en antropología: Margaret Mead, por ejemplo, o *Los hijos de Sánchez* de Óscar Lewis, que fue súper importante, los había leído antes de entrar a la carrera. La antropología estructural de Lévi-Strauss sí fue muy marcante. Hubo un curso con Juan Carlos Skewes, que hacía clases siendo muy joven, nos llevaba nueve o diez años no más, debía tener alrededor de treinta. Por esa época los profesores eran todos muy jóvenes.

Bueno, y después, estaban los clásicos. Malinowski fue importantísimo, aunque a mí me pareció fomísimo. Yo pensaba: ¿cómo puede alguien ser tan funcionalista y no llegar a ninguna parte? Y sin embargo, lo leíamos igual. En cambio, Evans-Pritchard me gustó muchísimo, *Los Nuer*, porque ahí había una mayor plasticidad en la lectura de las estructuras sociales. Me pareció fascinante cómo los Nuer cambiaban en función de la guerra, cómo se pasaba del clan, a la tribu y a la familia.

Algo que no se cuestionaba en ese momento, eran los orígenes colonialistas de la antropología. Eso no se conversaba. Otro autor que me pareció fascinante fue Franz Boas, con el particularismo histórico, sobre todo su trabajo con la danza y el cuerpo. Ahí uno sentía que se abría otra cosa. Y María Ester Grebe también fue clave para mí. Tenía un cierto grado de locura —lo digo en el buen sentido— que le permitía entrar muy profundamente en su trabajo de etnomusicología. Fue la primera vez que

vi dibujos, ese trabajo con comunidades, con la estratigrafía de la cosmovisión aymara. La tuve, no sé por qué, como profesora en metodología, que no era para nada su fuerte. Pero aun así fue importante. No había mucho diálogo entre autores, pero uno sabía, por ejemplo, que ella había sido alumna de Geertz. Además, tenía la costumbre de prestarte sus libros. Me acuerdo de haber ido a su casa, en la orilla del cerro San Cristóbal, y que me prestara libros. Yo encontraba eso fantástico. Eran gestos puntuales, pero había algo ahí muy importante para esos tiempos de tanta autocensura.

Había, díría, una desarticulación feroz en la malla curricular, en los programas de estudio y en los autores. O sea, lo más moderno que uno leía era Lévi-Strauss, pero ¿latinoamericano? Toda la teoría y la bibliografía latinoamericana la encontré en Bélgica diez años después, en los años noventa, cuando me fui a estudiar allá o, por ejemplo, en la biblioteca CEDLA de Ámsterdam, que era una de las mejores bibliotecas sobre América Latina, leí a Fanon, a Darcy Ribeiro, Roger Bartra..., mucho de México. O sea, no podía creerlo. Jamás vimos literatura latinoamericana, como si no existiese. Solamente estos clásicos que, además, estaban desarticulados. Entonces, yo diría que no fue la Universidad de Chile donde yo realmente logré comprender qué era la antropología, salvo las experiencias de terreno, que las agradezco enormemente.

Debo decir, en todo caso, que hubo un espacio que fue clave para mí, cuando llegaron dos antropólogos titulados de la Universidad de Chile: Sergio Martinic y Carlos Piña, ambos fueron a dar charlas invitados por algún curso superior. Ellos trabajaban en ONGs, o en espacios muy vinculados a ese mundo. Carlos Piña trabajaba en FLACSO y Sergio Martinic en el CIDE. Eso

fue muy importante para mí, porque recuerdo que hice mi práctica en el CIDE, pero incluso antes ya había empezado a ir a clases a FLACSO. Ahí conocí a Iván Illich y toda su literatura. De hecho, mi tesis está basada en Iván Illich. No creo que haya sido Andrés Recasens quien me introdujo a Illich, sino que eso ocurrió más bien en paralelo, porque yo iba a FLACSO, a charlas con Eduardo Morales y Carlos Piña, en una calle de Ñuñoa que no recuerdo su nombre.

Entonces se produjo una especie de deriva hacia el mundo de las ONGs [Organizaciones No Gubernamentales], porque ahí sí había algo, ahí estaba pasando algo. En *la Chile*, en cambio, no pasaba mucho. Yo siempre digo que soy antropóloga a pesar de *la Chile*. De mi generación, la de los años ochenta, fueron más bien las ONGs y los antropólogos que trabajaban en ellas los que nos acogieron.

También pasé por el ICHEH, una institución a la que me llevó Nelson Standen, que estaba vinculado a la Democracia Cristiana, ahí también me acogieron. Incluso financiaron mi tesis, que se realizó en una escuela de Lampa, en un tema que no tenía nada que ver con lo urbano, pero que agradezco enormemente. El mundo de las ONGs fue clave para mí.

La tesis de licenciatura la hice sobre educación en una escuela rural en Lampa y esa experiencia fue muy importante, tanto como la práctica que hice en el CIDE. Durante el trabajo de práctica conocí a Josefina Rossetti, que no era antropóloga, pero que me introdujo en todos los temas de aprendizaje y distinción de género. Observábamos los patios y los juegos, y cómo se iban generando juegos de roles diferenciados según el género y la clase; ser hijo de micrero no es igual que ser hijo de peluquera.

También le agradezco a Josefina Rossetti y a Sergio Martinic que me introdujeron en la escritura en castellano, ¡si yo sabía alemán!, yo escribía en alemán con los verbos al final; fue muy difícil soltar la pluma en castellano.

**AdS: Francisca estudiaste antropología en plena dictadura ¿Cómo fue esa experiencia en la universidad?**

El mundo político era súper activo. En esa época en *la Chile* existía el CPR, el Comité Pro-relegado. Estábamos todos involucrados, ayudando a las familias de estudiantes y profesores que habían sido relegados. También estaba la parroquia universitaria y distintos hitos que marcaban la vida en esos años. Yo nunca había militado, pero claramente a partir del golpe ya venía con una impronta y una preocupación por todo lo que estaba ocurriendo: profesores detenidos arbitrariamente en las calles, desaparecidos; estudiantes que no aparecían. Había una sensación constante de supervivencia. Por eso, nunca se exigía mucho en términos académicos; habría sido absolutamente anacrónico pretender coherencia curricular en ese contexto. Lo central era resistir, sobrevivir.

En ese escenario, el trabajo y las ONGs completaban el cuadro. El mundo de las ONGs funcionaba como un espacio de apoyo y también de oportunidades: fondos internacionales y contacto con profesores extranjeros. Recuerdo que en una de esas ONG me “encontró” un profesor, primero un italiano y después un belga, y así fui llevada desde mi trabajo en la ONG —en SUR, en este caso— hasta hacer mi posgrado en el extranjero. Era un mundo impensable para hoy día, y todo comenzó desde ese patio de la ONG, conversando y aprendiendo.

También participé en las sesiones de “no violencia activa” de Rafael Jiménez —creo que se llamaba así— en la Academia de Humanismo Cristiano, que no era la universidad, sino un espacio a un costado de la Plaza de Armas. Allí se enseñaba cómo enfrentar el estrés y la violencia con la respiración y la práctica de la no violencia activa. Fue un aprendizaje fundamental. Después estuve en el Servicio Paz y Justicia, que también fue muy importante para mí. Alcancé a ir a un par de charlas muy temprano los domingos, aunque en una ocasión me asaltaron brutalmente y nunca más volví. Había riesgos importantes, pero formaban parte de ese compromiso social, que no era un compromiso militante partidario, sino otro tipo de resistencia.

La universidad estaba absolutamente infiltrada, lo sabíamos. Había un par de profesores de los cuales desconfiábamos enormemente, algo que con los años se ha ido confirmado en el ámbito de la antropología. Por eso, lo que se podía hacer en esos espacios debía hacerse afuera; la universidad no era un lugar seguro para ejercer resistencia.

**AdS: ¿cómo terminas tu carrera y cómo fue la entrada al mundo profesional?**

Me costó mucho titularme, muchísimo, porque fue un proceso muy solitario. Tengo mala memoria, pero recuerdo que la carrera se cerraba y se abría permanentemente, quedaban como lagunas entre medio. Creo que no terminé el quinto año; cerraron cuando estaba en cuarto y quedé con un quinto año “inventado” a partir de la tesis. Todo eso hizo que el proceso fuera muy difícil. Trabajé la tesis en el departamento y en el Parque Forestal, con Andrés Recasens. A él le agradezco todo. Aun así, me demoré muchísimo, más que el promedio. Además, me costaba escribir en castellano.

Empecé a trabajar muy temprano en las ONGs. Ese era un campo abierto y, además, no había muchos antropólogos, porque muchos desertaban. Comencé en el CIDE, haciendo trabajo de terreno con Josefina Rosetti y con Clarissa Hardy en el Programa de Economía del Trabajo, el PET. Mi primer trabajo —después del trabajo con Massone— fue en una olla común, en Lo Hermida. Esos eran los problemas de entonces: una etnografía en una olla común. Fue una experiencia fundamental para mí: El PET con las ollas comunes, el CIDE con las escuelas populares, y también el ICHEH que me enseñó a formular proyectos de investigación, marcaron ese período. Por eso digo que esas fueron mis verdaderas escuelas, partí muy temprano trabajando en las ONGs.

En ese proceso se fue transformando mi idea de lo que era la antropología. Muy joven, yo imaginaba algo así como navegar en una canoa por la Amazonía, y de pronto me veía esperando la micro en San Antonio, camino al Castillo, donde trabajé mucho tiempo con el Programa de Pequeños Proyectos Productivos - SUR, en ollas comunes y talleres artesanales. Era evidente que la literatura que habíamos leído no tenía absolutamente nada que ver con lo que estábamos viviendo ni con esos pequeños espacios laborales.

Recibí una beca WUS, el World University Service, que apoyaba a investigadores jóvenes, y empecé a trabajar en SUR. Fue mi compañero de generación Jorge Razeto quien me llevó a trabajar ahí en temas de economía solidaria, movimientos poblacionales, resistencia y talleres, dentro del programa de pequeños proyectos productivos. En la práctica, era un ejercicio permanente de gestión de fondos internacionales para apoyar a personas cesantes, muchas de ellas organizadas incluso en sindicatos de cesantes. Era un trabajo de resistencia, profundamente político. Esa fue mi formación: no se-

parar el ejercicio antropológico de una posición política activa y de un compromiso intenso.

En ese choque con la realidad, las referencias clásicas como Malinowski o Lévi-Strauss con sus estructuras del parentesco parecían venir de otro planeta. Empecé entonces a nutrirme de otra bibliografía. Quijano fue clave, y también esa literatura que conocí en FLACSO. Los textos de Carlos Piña fueron fundamentales, especialmente sus etnografías urbanas sobre prostitución y vendedores ambulantes, *Crónicas de la otra ciudad*, un texto bellísimo. Para mí fue revelador, porque mostraban que se podía hacer una antropología que dialogara con la literatura, una etnografía con una escritura más suelta, distinta en la manera de describir que había leído en la universidad. También fue muy importante el trabajo de Larissa Lomnitz, en particular su mirada sobre los marginales, la Barriada de Cóndores y el mapeo de las relaciones de cacicazgo. Eso también me permitió tomar cierta distancia de la sociología, aunque en ese tiempo la sociología latinoamericana estaba mucho más presente que la antropología latinoamericana.

Finalmente me fui formando fuera de la Universidad de Chile, gracias a estos antropólogos y antropólogas que circulaban en otros espacios. En ese tiempo no conocía a muchas antropólogas. Ester Grebe quedó perdida en alguna parte, nunca más la volví a ver. Michel Roumieux tampoco. Mis maestros no circulaban en esos otros espacios: eran mundos completamente escindidos.

**AdS: ¿Cómo decides, estando ya trabajando en una ONG, continuar tus estudios de posgrado fuera del país?**

A ver, cuando ocurre eso, yo estaba trabajando en SUR, formaba parte del mismo equipo que Jorge Razeto. Hacíamos muchísimo trabajo de terreno. SUR era un mundo de debate permanente, de puertas abiertas. Estaban Eugenio Tironi —que creo en ese momento era el director—, Pepe Bengoa, Gabriel Salazar, el cura Arroyo, Andrea Rodó, Vicente Espinoza, que iba y venía porque volvía de su doctorado sobre capital social. Con él también empecé a trabajar bastante.

SUR era una ONG, pero todos sus espacios eran también espacios académicos. Había discusión, debate intenso, a veces gritos, y mucho compromiso. Era una mezcla de lo político con el mundo intelectual que yo nunca había visto en la universidad. Nunca. Ahí en SUR, era evidente que había que leer, que había que estar en los debates, que había que formarse. Y yo me formé también ahí. Era un mundo de circulación permanente de libros y fotocopias, porque los textos eran escasos. Se publicaba cuando había algo relevante y potente que decir, no por cumplir con un mercado académico que todavía no existía. No estaba esa mercantilización de los saberes. Me acuerdo de Guillermo Labarca, que trabajaba en las escuelas; me acuerdo de Carmen Barrera, que fue una gran amiga y socióloga. Era un espacio de pensamiento constante, de amistad y de discusión crítica.

Creo que ahí se hacía una ciencia social profundamente crítica, propia de las ONGs de ese tiempo. Los autores que circulaban hablaban de transformación social profunda y, a diferencia de la distancia entre Malinowski y La Pintana, acá yo podía hacer los vínculos conceptuales, metodológicos, epistemológicos y políticos. Entre Darcy Ribeiro y La Pintana había conexiones.

Entre Iván Illich y El Castillo también. En ese mundo de las organizaciones no gubernamentales, que eran a la vez unidades académicas e intelectuales, se me armaron esas conexiones entre una experiencia muy concreta de trabajo de campo y conceptos que venían a complejizar esa relación con la realidad.

Y bueno, en ese contexto, la verdad que la idea de estudiar en Bélgica nunca la había pensado realmente. Surgió más bien en el patio de SUR. También me habían ofrecido Italia, pero Bélgica era una oportunidad que simplemente había que tomar si llegaba. Ya no recuerdo bien quiénes hicieron los contactos, pero el primero fue Jorge Razeto. Éramos tres jóvenes los que partimos desde los patios de SUR a estudiar en la UCL: Jorge Razeto, yo y Dariela Sharim. Recuerdo que Eugenio Tironi nos presentó y dijo algo así como: "Ya, estos son los tres". Y partimos.

A mí me hizo mucho sentido irme justo cuando se instala la democracia en Chile, a fines de 1989, comienzos de 1990. Aylwin ya había sido elegido y se cerraba un ciclo muy importante: un ciclo de resistencia, de trabajo profundamente comprometido. Sentí que era el momento de tomar todo eso que había leído y vivido de manera poco sistemática e ir, por fin, a estudiar. Yo diría que ahí empecé realmente a estudiar.

Cuando llegué a Bélgica mi idea era estudiar antropología, pero entré a un departamento centrado en temas de desarrollo, muy economista para mi gusto. No era lo que buscaba, aunque tampoco tenía del todo claro qué buscaba. Al acercarme a la antropología, y a partir de las primeras experiencias —las visitas a museos, las conversaciones con amigos africanos—, me di cuenta de que la escuela era profundamente colonialista, africanista, y eso fue un golpe fuerte, casi vomitivo. No quería seguir por ahí.

Sin embargo, rescato enormemente de Bélgica la experiencia antropológica de la vida cotidiana: tener amigos africanos, árabes, asiáticos, de Taiwán, de Nicaragua, de Colombia. Era un mundo de una riqueza enorme. Chile había estado muy encerrado durante la dictadura; no existía la posibilidad de conocer esos mundos. Hoy hay algo más de apertura, pero en ese tiempo no.

Lo que más valoro de esos años fue la posibilidad de discutir, leer y compartir con personas y experiencias que yo no conocía. Conocer la revolución sandinista a través de amigas que habían estado y luchado ahí; o la historia del Congo belga y el horror de Leopoldo II. Esa historia la entendí allí en Bélgica, visitando museos, viendo a mis compañeros salir con náuseas del Museo del Congo en Bruselas, al comprender que los objetos exhibidos solo podían explicarse por la masacre y la violencia colonial.

Esas puertas no se me habían abierto en Chile, se me abrieron en Bélgica y lo agradezco profundamente. También ahí aprendí que yo era *tiers monde*. Nunca antes me lo habían dicho así. De pronto te empiezan a nombrar de ese modo y una dice: "Guau, soy *tiers monde*". Y aparece entonces una solidaridad distinta, no de clase, sino continental y latinoamericana. Como cuando alguien me pedía traducir para un indígena peruano venido de la Amazonía y que aún no hablaba el francés; se construía una solidaridad latinoamericana: sí, somos *tiers monde*, ¿y qué? Pero también viví cosas muy duras. Fue la única vez en mi vida que me acusaron de robar sin haber robado; o me agredieron embarazada en la estación de trenes. Sentir la mirada de la sospecha, esa alteridad colonialista que te convierte en objeto indeseado por no hablar bien francés, por ser de cierta forma. En Chile nunca había vivido eso. Allá sí, muchas veces.

Ahora bien, en términos de lecturas, en Bélgica Frantz Fanon fue fundamental para mí. *Piel negra, máscaras blancas* fue un texto muy decisivo, sobre todo porque mis amigos africanos lo conocían profundamente. A partir de ahí, la experiencia colonial empezó a vincularse de manera mucho más clara con la antropología que yo había estudiado: con Malinowski, con Evans-Pritchard. En la Universidad de Chile nunca se había problematizado, por ejemplo, que Evans-Pritchard había sido financiado por el Imperio británico, o que muchas de esas etnografías estaban directamente ligadas a la administración colonial. La Escuela de Manchester, el trabajo de Gluckman sobre tribalización y destribalización, todo eso aparecía ahora conectado con intereses políticos muy concretos de instalación y control. Recuerdo comentarios cotidianos que reflejaban ese ambiente todavía profundamente colonialista. Una vecina, que había vivido toda su vida en el Congo con su marido —que trabajaba en ferrocarriles—, nos dijo un día a propósito de los congolese: “¿Pero cómo pensaban autogobernarse si no sabían francés?”. Estoy hablando de los años noventa, y ese tipo de discurso seguía completamente vigente.

Creo que ahí se me abrió una puerta muy importante. América Latina, curiosamente, no era un tema que despertara demasiado interés; el foco estaba puesto casi exclusivamente en África. Pero, al mismo tiempo, Bélgica fue una oportunidad enorme para mí: hice trabajos sobre la reanexión de Hong Kong a China y el fin del dominio británico, algo impensable desde Chile en ese momento. Conocí los movimientos sociales que resistían la anexión a China, y se me abrió un mundo de preguntas, de problemas, de temas que antes no estaban en mi horizonte. Eso es lo que más agradezco de Bélgica.

También fue ahí donde me encontré con Hannah Arendt: La condición humana, Los orígenes del totalitarismo, y la noción de la banalidad del mal a partir del caso Eichmann. Es una lectura que hasta hoy me sigue haciendo muchísimo sentido. Arendt fue una escuela en sí misma. Más adelante hice clases sobre ella en la UAHC. Junto con eso, conocí la reflexión europea sobre la Shoah. La obra de Claude Lanzmann fue central: trabajé durante un semestre completo su documental Shoah, entendiendo ese ejercicio como una especie de arqueología de la memoria, una búsqueda de fragmentos, de restos, de huellas del Holocausto, del traslado de los prisioneros a los campos de concentración.

Y, finalmente, diría que el gran autor que amarría todo lo que hago hoy, es Georg Simmel. Tuve un maestro maravilloso, Jean Remy y también Lilian Voyé; ambos fueron para mí una gran escuela en la lectura de Georg Simmel. Con Simmel logré finalmente amarrar algo que nunca antes se me había terminado de ordenar. No es solo un sociólogo formalista, es también un filósofo que logra comprender el vínculo social como algo que se amarra y se desamarra permanentemente, es la paradoja que nunca se resuelve del todo. El foco simmeliano está en la forma del vínculo social.

Simmel es, además, un filósofo judío. En su obra aparece la figura del extranjero, el extrañamiento y la distancia como condiciones propias del sujeto moderno. Su análisis de las grandes metrópolis —con una idea que tiene algo de weberiano— muestra cómo la ciudad libera, pero al mismo tiempo angustia. Con Simmel sentí que se cerraba un ciclo en mi manera de leer, y me dije: yo quiero aprender a escribir como él. Sus textos son breves, no ensayísticos en el sentido clásico, sino vitalistas. Hay en ellos una lectura casi poética, marcada por la para-

doja y por la negativa a cerrar completamente los argumentos. Eso le valió y le vale detractores, porque se mantiene distante de una lectura abiertamente crítica. No se introduce de lleno en la lucha de clases, pero, de manera magistral, trabaja los conflictos urbanos, ese tironeo permanente entre las clases sociales que atraviesan y distinguen la vida en la ciudad..., tiene una fineza especial, un guiño, una especie de coquetería intelectual, como la vida misma.

Yo diría que Georg Simmel fue absolutamente clave para mí. Junto a él, también fueron importantes Darcy Ribeiro y, muy especialmente, Gramsci. Recuerdo haber leído con mucha intensidad a Gramsci, en particular la noción de hegemonía y contrahegemonía, que no estaba presente en la U. de Chile. Aunque en el CIDE se leía mucho a Gramsci, era un espacio muy gramsciano, pero yo no lo había estudiado de manera tan sistemática. Ese aprendizaje, junto con mi paso por Bélgica y el aprendizaje del francés —que hasta hoy agradezco, porque el alemán, la verdad, no me ha servido tanto—, fue uno de los grandes logros de esa etapa de mi formación.

Fueron tres años seguidos de inmersión en los estudios. Volví a Chile a comienzos de 1994, y el país ya era otro. Es impresionante cómo en tres o cuatro años Chile había cambiado tanto. Yo regresé con el diplomado y el magíster y, poco tiempo después entré nuevamente a SUR. Ahí me di cuenta de que las ONGs ya no eran lo mismo: había mucha consultoría y el Estado era poco receptivo a ese trabajo. Una hacía una consultoría sabiendo que, al final, no pasaba mucho. Algo había cambiado, y en ese momento entendí que necesitaba hacer el doctorado.

Finalmente, en idas y venidas y ya con hijos, hice el doctorado. Mi tesis doctoral se centró en

las respuestas estatales frente a las trayectorias individuales. Es un trabajo que sigue siendo vivo para mí. Lo realicé en los campamentos ubicados en la ribera del río Mapocho y buscó mostrar cómo se va construyendo desde esas fronteras urbanas la relación con el Estado, con todos sus ires y venires. Durante cinco años acompañé el proceso de erradicación de esos campamentos, desde el lecho del río hacia sus orillas. Analicé relaciones profundamente conflictivas entre el mundo del campamento —que no es lo mismo que el poblador tradicional— y el Estado. Ese fue el núcleo de mi tesis doctoral.

**AdS: Francisca ¿Podrías contarnos cómo fue tu acercamiento al método biográfico? Considerando tu amplia trayectoria en el uso de historias de vida, quisieramos saber cómo surgió tu interés y cómo lo incorporaste en tus investigaciones.**

Yo creo que *Los hijos de Sánchez*, volviendo a la época del colegio, representó para mí una forma de hacer antropología, pero también hay algo de Manuel Rojas y mucho de la literatura de Marta Brunet. La historia de vida me permite entrar en espacios literarios y en la primera persona de maneras que la etnografía tradicional no necesariamente facilita.

Además, en esos años de trabajo en las ONGs, durante los años ochenta, las historias y relatos de vida se usaban como una forma de rescatar la voz de los “sin voz”, como se decía entonces. Había compendios de historias de vida en instituciones como el CEM (Centro de Estudios de la Mujer), centrados especialmente en mujeres pobladoras. Existía un cierto vértigo por dejar registro de quienes nunca habían hablado o que habían sido silenciadas durante los diecisiete años de dictadura. La Vicaría de

la Solidaridad también contribuyó mucho con su preocupación por dejar testimonio y registrar esas voces.

Entonces creo que mi interés en la historia de vida viene de ese trabajo en ONG, pero también de una formación más académica a partir de *Los hijos de Sánchez*. Luego, me adentré en otras complejidades más antropológicas, leyendo a Daniel Bertaux en Bélgica. Él trabajaba la triangulación de historias y relatos de vida individuales: ¿qué hacemos después de recogerlas y reunirlas? Esa pregunta era muy importante en tiempos de dictadura, cuando muchas veces solo se recopilaban sin un análisis e interpretación posterior.

Otro libro fundamental fue *La miseria del mundo*, publicado en 1995 por Pierre Bourdieu. Aunque para entonces yo ya estaba en Chile, la obra reflejaba su preocupación por las perspectivas cruzadas, por dar cuenta de la pluralidad de voces y perspectivas. Bourdieu problematiza teóricamente la noción de la voz y cómo comprender los diferentes puntos de vista, algo que también fue central en mi acercamiento al método de historia de vida.

**AdS: Es interesante la permanencia del rescatismo en antropología, tal cual a principio del siglo XX cuando había que resguardar la voz de las últimas familias araucanas, en los ochenta se quiere guardar, resguardar estas voces silenciadas en la dictadura. Y agregas que cuando vuelves, Chile era otro país, ¿qué cosas de ese nuevo Chile más llamaron tu atención?**

Muchos cambios, muchos descubrimientos. Yo no reconocía a este Chile al principio, pero se generó un cierto frenesí por salir. Recuerdo los cafés: nunca los había conocido antes. Mis

primeras experiencias con las conversaciones en cafés abiertos fueron en Europa, y al volver a Chile descubrí que también había cafés, aunque de manera distinta. Durante la dictadura, casi nadie iba a un café; a lo sumo, a una fuente de soda. Pero las conversaciones a múltiples voces, en torno a la política y de manera abierta, eso no lo había vivido en Chile. Mi fascinación con los cafés tenía mucho que ver con esa experiencia, y me di cuenta de que al regresar existían estas instancias también en Chile. Recuerdo que la televisión también había cambiado: ahora había figuras mediáticas que hablaban de política.

Se percibía un cierto deseo de superación de la pobreza y de avance social, asociado al retorno a la democracia. Las autocensuras y censuras que habían marcado los años de dictadura ya habían disminuido. Sin embargo, muchas de las esperanzas que teníamos, especialmente quienes habíamos trabajado en ONGs y esperado que esas voces y testimonios se plasmaran en políticas públicas, no se concretaron. Hubo una especie de repartija de partidos políticos en torno al proyecto de Estado, que yo diría fue mezquina. Esto ocultó muchas de las desigualdades y pobrezas que, a pesar de todo, seguían presentes en la sociedad chilena.

Había un enorme deseo de que Chile cambiara y viviera la democracia, y esa alegría inicial llevó a algunas concesiones respecto a esas voces y testimonios que habíamos recogido; muchos de ellos se perdieron. Yo misma tuve una experiencia poco feliz con el rediseño de los campamentos. La idea desde el Estado era erradicar los campamentos, pero al momento de diseñar las soluciones, los proyectos terminaban siendo solo parte del archivo de alguna oficina, sin salida real ni propuestas nuevas. En ese sentido, creo que allí fallamos.

**AdS: Durante los años ochenta, las ONGs parecían ser uno de los pocos espacios donde se podía pensar la antropología de manera más abierta y en relación con la realidad social del país. En los noventa, sin embargo, observas una especie de cooptación hacia el Estado, recuerdo que muchos colegas trabajaban por esa época en el sector público. Al mismo tiempo, comienzan a abrirse nuevas escuelas de antropología: hasta los noventa estaban la Universidad de Chile y la Universidad Austral, y a partir de 1992 surgen la Bolivariana, la Academia de Humanismo Cristiano y se reabre en Temuco. ¿Crees que la universidad también se transformó entonces en un espacio laboral, pero al mismo tiempo en un lugar para mantener una mirada crítica? ¿Cómo recuerdas esa época y tu propio ingreso a la universidad?**

Yo entré a la Academia de Humanismo Cristiano alrededor de 1993, para un curso de historia de vida. Creo que reemplacé a Carlos Piña, que se había ido un poco enojado. Así que llegué a ese curso más bien para “salvar el semestre”, no recuerdo bien, y luego fui tomando algunos cursos más.

Debo decir que me daba cierto susto entrar al mundo universitario, porque la universidad que yo conocía era *la Chile*, y no lograba visualizar claramente cómo sería un currículum de antropología allí. No entré con muchas expectativas; entré a trabajar, ya tenía una hija y había que seguir adelante.

Sin embargo, lo que sí encontré tanto en las ONGs como en *la Academia* fue con quién dialogar, y eso para mí fue clave. Soy de la generación que pasó todo el colegio y la universidad bajo la dictadura, sin espacios de conversación fluida,

crítica y alegre. Eso lo encontré en las ONGs de puertas abiertas, y también en *la Academia*, que fue mi primera experiencia laboral en el mundo académico. Había muy buena camaradería, las ideas circulaban, los libros circulaban, y alguien que leía un pequeño texto y luego lo criticaba constructivamente era un verdadero tesoro. Esa práctica, que hoy casi se ha perdido, me marcó profundamente. Creo que había una especie de generosidad y reciprocidad permanente en *la Academia*. Había algo del espíritu de las ONGs, y además, en términos de infraestructura y recursos, era tan precario que en cierto sentido también se parecía a una ONG.

A mí siempre me ha costado mucho hablar, así que hacer clases fue especialmente difícil al comienzo; me ponía muy nerviosa. Creo que a muchas mujeres nos pasa algo parecido, somos más temerosas de exponernos. Me costó muchísimo, pero fui aprendiendo. Empecé con media jornada en 1996 ó 1997, y la verdad es que nunca tuve más que eso. Fue una experiencia muy buena, porque fui tomándole el pulso a lo que significaba tener estudiantes, algo que antes no había vivido, y la relación pedagógica hoy la rescato enormemente y la agradezco. En todo este trabajo con mis estudiantes aprendí muchísimo de ellos. Además, se formaron grandes amistades, dentro de la misma *Academia*. Hoy tengo varias generaciones de estudiantes que son mis amigos y amigas, y eso es fantástico: vas acumulando vínculos.

Por eso creo que fue una experiencia muy acertada. Yo era de ahí, no de otro lado; no creo que hubiera podido estar en el Estado. Pienso que habría sido una experiencia de mucho sufrimiento, porque el Estado, en la medida de lo posible —y lo sigue siendo—, no logra separarse de corrientes más mercantilizadoras. Lo veo

hoy día, cuando trabajo ocasionalmente con el Estado en apoyos puntuales: el capitalismo y el neoliberalismo son muy fuertes y presentes en este país.

En cambio, la universidad todavía ofrece cierto cobijo, un espacio para pensar y hacer lo que uno quiere, aunque hoy también esté atravesada por un gran agotamiento. Creo que el mundo universitario está en crisis; no puede seguir siendo una cápsula, y sin embargo lo es, una burbuja. Hoy uno se da cuenta de que los cabros salen con su título habiendo leído y problematizado mucho más de lo que estudié yo en la Chile: no es solo Malinowski, entienden profundamente los neocolonialismos, el feminismo, el antropocentrismo, y muchas otras cosas. Saben mucho, pero no encuentran los espacios afuera.

Entonces, creo que estamos en un momento de mucha crisis. Pero en ese tiempo, la universidad me pareció un espacio agradable, un espacio que era justamente el que yo hubiese querido para mí, el que yo quería para mí.

En *la Academia* trabajé muy de la mano de Susana Aravena, antropóloga de *la Academia*, que, paradojalmente, fue mi alumna. Para mí ella fue clave para volver a entrar a los mundos poblacionales. Conocí la población San Gregorio de la mano de ella, el río Mapocho de la mano de ella, es decir, hubo esa conversación también de retomar la ciudad desde sus márgenes que no fueron los márgenes que yo conocía previamente. Ella fue mi maestra en esos términos.

**AdS:** Y en ese momento empezaste a formar un equipo, casi una escuela, de personas que comenzaron a estudiar la ciudad de una manera distinta, como no se había he-

**cho antes desde la antropología, salvo quizá el texto de Carlos Piña sobre esa otra ciudad. Entonces, ¿cómo fue ese proceso? ¿Cómo se fue armando ese equipo y esa forma de mirar la ciudad? En algún proyecto tuvieron una casa en La Chimba y que incluso se fueron a vivir allá. ¿Cómo fue esa experiencia y qué significó dentro de ese proceso?**

Claro, en *la Academia* existían los núcleos temáticos de investigación y yo, obviamente, me colgué de eso. Si bien mi tesis doctoral la hice gracias a un Fondecyt que abordaba precisamente la relación del Estado con los pobladores, fui constituyendo, junto con los propios estudiantes, este núcleo de investigación temática. De hecho, mi primer Fondecyt fue rechazado en antropología por ser urbano y por considerarse “demasiado sociológico”, y finalmente lo gané por sociología. Yo diría que la entrada de la antropología urbana en los grupos de estudio de antropología de Fondecyt fue bastante tardía. Después de eso, gané todos mis proyectos por el grupo de antropología, pero al comienzo existía una sospecha muy fuerte: la antropología —se decía— no se hacía en la ciudad, se hacía en otras partes.

Las discusiones con Pepe Bengoa eran clarísimas: “¿Qué haces en la ciudad?”, me decía. La antropología estaba en lo rural, en lo campesino, en lo indígena, no en lo urbano. Pero mi fascinación estaba justamente en la ciudad. Mi experiencia de extrañamiento estaba en la ciudad: entre el barrio de Ñuñoa donde yo podía vivir y el borde del río Mapocho hay un abismo, son continentes distintos. La ciudad latinoamericana es una ciudad llena de fronteras profundamente segregadas y, paradójicamente, es en esas fronteras donde se constituyen los mundos.

La Chimba, para mí, es un ejemplo paradigmático. Yo estaba un poco cansada de trabajar los márgenes entendidos solo como exclusión del centro, o de abordar siempre la periferia urbana, que es algo que la antropología tiende a resolver de ese modo. Sentía que tenía que haber algo más en la ciudad, algo más amable también, aun reconociendo la fragmentación y la frontera. Entonces fui a buscar en la Chimba.

Ese trabajo coexistía con otras investigaciones en barrios y poblaciones como San Gregorio, Villa La Reina, Villa Portales, Jardín del Este en Vitacura, y en algún minuto también la Villa Olímpica. Son espacios que responden a la segregación, están claramente delimitados por fronteras. Cuando uno ingresa a esos mundos encuentra identificaciones muy sólidas: la identidad como principio de identificación y de distinción. “Soy de La Legua”, y eso significa salir de La Legua y volver a La Legua; “soy de Vitacura”, salgo en la mañana y regreso a Vitacura. Hay un anclaje.

Muchas veces he pensado —y esta es casi una tesis— que esta ciudad no explota como otras grandes metrópolis, en parte, gracias a esa fragmentación que permite ir y venir, que permite saber de dónde vienes. Como decía Humberto Giannini, “ruta y rutina”: somos domicilio-céntrico. Estudiamos también los condominios en Huechuraba, donde hay un relato muy forzado y muy atemorizado, pero que finalmente opera. Una vecina decía: “Entro al condominio, puedo abrir las ventanas, respiro, me relajo”.

La Chimba, en cambio, era distinta. A diferencia de todos esos otros lugares que mencioné, donde hay cierta homogeneidad de clase, de historia y de arraigo —la contracara dramática de la pertenencia entre iguales—, en la Chimba

no ocurría y quizás aún no ocurre eso. La Chimba posee una “condición de útero”: ahí caben todos, caben los raros, caben los extraños. A fines de los noventa, cuando trabajamos ahí, la población era fundamentalmente peruana, empezaban a llegar muchos colombianos, pero la presencia chilena —por decirlo en términos nativos— era fuertísima. Se construyen vínculos que no están exentos de fricción, pero esa es justamente la condición: algo que nunca se detiene, que late permanentemente, como un corazón o un útero que funciona, cobija, acoge y también expulsa.

La cantidad de locatarios de La Vega que fueron niños huachos nacidos en la Chimba o cerca de la Chimba y que fueron acogidos ahí, es impresionante. Es el único lugar donde he encontrado mujeres vagabundas —no me gusta decir “personas en situación de calle”—, *vatagamundas* que no mueren, pero porque están en la Chimba, acogidas y apañadas. Hoy casi no existen mujeres que resistan la calle y ahí sí ocurre. Hay una circularidad permanente: no se reconocen ciertos criterios clásicos de la zonificación urbana, simplemente se escapan. Si uno mira la trama urbana de Santiago, el proyecto de la cuadrícula se extiende, pero cruzando el río desaparece y aparece el laberinto.

La zonificación que intenta regular la relación entre comercio, residencia y servicios tampoco opera. Una misma casa puede funcionar en todos esos registros, y lo más fascinante es que va mutando a lo largo del día: en la mañana es hogar, al mediodía es almacén, luego comedor para los hijos de migrantes, en la tarde panadería, en la noche prostíbulo, después bar clan-destino, y al día siguiente vuelve a ser hogar, todo en el mismo espacio. Eso no lo he encontrado en ninguna otra parte de Santiago. Habla

de una capacidad de coexistencia entre habitar y fluir, de un movimiento constante de entradas y salidas con códigos no rígidos, siempre en transformación.

Siempre cuento un hecho que emerge de la observación de las calles de La Chimba: al caer la tarde, cuando baja el sol, las mujeres —chilenas, casi siempre— salen a barrer y a mojar la vereda. Mientras barren, van transmitiendo mensajes a las vecinas peruanas o colombianas sentadas en los umbrales de las puertas: “Vecina, ¿tiene el carnet de vacunas de su hijo?”, “¿cómo que no?”, “vaya al policlínico”. O: “eso no se hace”, “los piojos se sacan adentro”. Los códigos morales de la cultura de acogida van así —entre barrida y barrida— circulando, operando. Ahí aparece, a propósito, la Escuela de Chicago. La lectura de las “zonas morales”, aunque nacen desde una perspectiva muy conservadora, permiten reconocer ciertas realidades que hoy siguen vigentes, y la Chimba es una de ellas.

Entonces nos fuimos con estudiantes de la UAHC a instalar allá, calle Juárez Larga con Fariña, en Recoleta. Gracias a un Fondecyt arrendé una pieza, estuvimos ahí cerca de tres años, con estudiantes que iban y venían. En la Chimba la vida funciona toda la noche, así que para observar lo que pasaba no bastaba con ir de visita, había que estar ahí. El día que fui a cerrar el contrato de arriendo —después de tres o cuatro años, ya no recuerdo bien—, en la calle Juárez Larga, se me acerca una vecina peruana y me dice: “Oiga, aquí le paso la cuenta”. Yo le pregunté: “¿De qué?”. “De sus alumnos”, me dijo. Había estudiantes que habían comido como reyes durante todo el año (risas). “La profe va a pagar, la profe va a pagar”, pedían fiado. Casi me morí cuando llegó esa cuenta, pero la pagué.

La elegancia con que las mujeres peruanas se desplegaban, a través de sus platos por los cité y calles del barrio, era deslumbrante: los ceviches, las cebollas moradas, los choclos amarillos, las lechugas verdes casi transparentes. Era imposible no quedar fascinada. El poder del migrante estaba ahí, en ese dominio de la comida, así como el poder de la vecina chilena estaba en este otro registro: el manejo de la institucionalidad pública y el higienismo: “Vecina, ¿tiene vacunados a sus hijos?, ¿los tiene despulgados?”, “aquí se barre y se moja la vereda”. Los migrantes peruanos en cambio, seducían y se imponían con esa gastronomía, con su música, con el manejo de la guitarra hasta altas horas de la noche. Eso es lo que se observa en la Chimba: una mediación constante entre mundos. Y yo diría que ese es hoy uno de los grandes temas de la urbanidad: cómo hacemos posible la coexistencia de modos de habitar distintos, sin idealizarlos, porque también están llenos de fricciones. En la Chimba había una cohabitación marcada por cierta seguridad, por el autocuidado y el cuidado mutuo. Los bares y los wurlitzer abundan en toda esa zona, ahí llega el trabajador de La Vega con su yegua, la mujer que hace pan durante el día y que en la noche se prostituye, el vecino y la vecina. No quiero idealizarlos, pero sí reconocer que ahí existe una fluidez en los modos de habitar la ciudad que difícilmente se encuentra en otros lugares.

Yo hablo de útero porque se produce cobijo. Un espacio paradigmático, que me hizo pensar en nuestras enormes dificultades, como ciudad y como planificación urbana, para acoger a los distintos, a los “raros”, a quienes habitan fuera de la norma. Porque en esos raros, en esos diferentes, hay una capacidad inmensa de reciprocidad, de comprensión y de acogida y humanidad.

En cambio, tenemos una ciudad que se enreda en sí misma, que prefiere la ciudad espejada, la ciudad higienizada. Vicuña Mackenna sigue vivo entre nosotros: la ciudad de las luces continúa como ideario, y a las luces hoy les sumamos los espejos. De ese modo, la fragmentación no tiene salida; la ciudad trizada tampoco. ¿Cómo construimos puentes? Yo diría que en la Chimba están muchas de las lecciones.

Desde ahí me fui, entonces, hacia otros temas, porque fue en la Chimba donde entendí que lo arruinado también puede ser un espacio digno: la reutilización, la reocupación, la reinención. Hay lecciones potentísimas en ese momento. Y desde ahí pasé a trabajar la ruina, esos espacios residuales que tampoco esta ciudad, ni este país, quieren observar, mirar o acoger.

**AdS: Cuéntanos en qué estás ahora.**

Ahora estoy en el subsuelo. Hoy trabajo desde ahí. Pero todo el trabajo con las ruinas y los escombros nace también en la Chimba, porque ahí no se trata —no quiero usar la palabra reciclaje—, sino de una recuperación, de una manera de mirar y de apreciar incluso la belleza que puede tener el óxido. Algo muy similar a lo que ocurre en Valparaíso: el zinc oxidado cumple múltiples funciones frente a los incendios, frente a la pobreza; todo sirve, todo se aprovecha, todo se utiliza.

En un contexto de crisis ecológica como el que vivimos, esas lecciones son fundamentales. Hay que mirarlas con más detención. Yo creo que vivimos en una sociedad, en una cultura chilena, profundamente negadora. Basta mirar ciudades como Bogotá, Quito, Buenos Aires o Brasilia para darse cuenta de que esa obsesión con la *tabula rasa* no está tan presente como

aquí. Acá todo tiende a la *tabula rasa*, a barrer, a esconder bajo la alfombra.

Lo vimos claramente en el paisaje urbano después del estallido: barrer, barrer, cubrir. Ojalá tapar. Que un subsecretario llamara “costras” a lo ocurrido en Baquedano es muy revelador. ¿Por qué no hablar, en cambio, de estratigrafías de la memoria, de capas de gritos y de protesta? No, son costras, son heridas, señalan. Hay ahí una lectura profundamente sancionadora, criminalizadora de la diferencia. En ese marco estamos fritos: lo único que puede haber son heridas.

**AdS: Francisca, por un lado quisieramos preguntarte si el Estado te ha convocado en algún momento como asesora en temas de vida urbana, más allá de tus investigaciones académicas. Y, en relación con eso, ¿cómo evalúas el rol que ha tenido la antropología chilena en la dinámica social reciente? Hay un texto tuyo —a propósito del estallido— en el que planteabas una crítica a la antropología por no haber visto ni participado activamente en esa discusión. También nos interesa esta idea tuya de que la antropología es, y debe ser, una práctica política.**

Sí, lo pienso en el sentido más amplio posible, como parte de una relación con la red pública, y eso para mí es clave, porque me permite sentir que hago una antropología situada, con las *patas* en la tierra. Tal vez tiene que ver con mi propia historia. Y, dicho eso, sí, he participado en muchísimas instancias estatales, aunque todas, de algún modo, van en la misma dirección. También hago una autocritica, y la extiendo a estos espacios, en los términos de lo que venimos conversando.

Por ejemplo, estuve involucrada en la discusión sobre el futuro de la Plaza Baquedano y del

monumento, sobre qué hacer ahí. En el Centro Nacional de Conservación y Restauración trabajamos con un equipo fantástico analizando las capas de pintura del monumento, justamente en la línea de lo que decía antes. La idea era demostrar que eso no es solo vandalización. Cuando una restauradora —realmente alucinante— reconstruye esas capas hacia adentro, aparece claramente una estratigrafía de disputa, una voluntad de presencia, como diría Diana Taylor. El morado, el negro, el verde, el café, el blanco: hay ahí una interpelación. Este país tiene miedo de leer esa estratigrafía de los gritos de la protesta y por eso se tiende a hablar de “las costras de Baquedano”. No son costras. Es una interpelación brutal a la nación y al país que queremos ser. Baquedano funcionó como un pizarrón donde se fueron inscribiendo esas capas.

Ese trabajo no lo hemos podido publicar todavía, solo hicimos un pequeño video. Pero ha sido una de mis experiencias más gratas, porque al menos logramos abrir una reflexión sobre la importancia de preservar y leer esos rayados.

Otra discusión fue el destino de la plaza misma. Tuve dos o tres reuniones —una de ellas con Evelyn Matthei en Providencia— y planteé por qué no pensar una plaza postestallido. No en el sentido literal de lo que decía Mariano Puga sobre transformarla en una gran pista de baile, pero sí en la idea de un espacio urbano, ciudadano, civil, donde los distintos tengan lugar. Mencioné ejemplos que me parecían relevantes, como el Jardín de la Resistencia o el memorial a la comunidad LGTBQ+ y a los caídos, ideas que circulaban entonces. Planteé la pregunta de por qué la ciudad espejada, higienizada, no podía también permitirse espacios donde los jóvenes pudieran expresar sus rayados, sus plantaciones, sus performances, su danza, su teatro. La

respuesta fue un grito: “¡Qué horrible, qué feo!”. Y ahí quedó todo condensado, como si el problema fuera estético. “A mí no me gusta y yo soy la autoridad”: ese era el fondo del asunto. Luego propuse la idea de corredores culturales, experiencias que existen en otras ciudades latinoamericanas y europeas. En ese momento, todo el eje estaba completamente blindado: los bancos y las farmacias se habían ido, pero los locales seguían cerrados y protegidos. ¿Por qué no pensar, por ejemplo, entre el GAM y el Metro Salvador, un gran corredor cultural, donde el Estado pudiera arrendar esos espacios para expresiones juveniles? Es un trabajo de gestión enorme, no lo niego, pero también es una forma de reconocer y de tender puentes institucionales hacia esa imaginación y esa energía creativa que existen, y hacia un malestar que sigue ahí. La idea también se cayó. Se dijo que esas alianzas público-privadas no habían funcionado, que terminaban con un Starbucks poniendo gráfiteros en la entrada, y es cierto, pero como concepto me sigue pareciendo potente: marcar un hito en la ciudad, decir aquí pueden estar los diversos. Pero eso quedó ahí.

Y la experiencia más reciente, en la que estoy actualmente, es mi participación como asesora en la Fundación de Desalojados de Villa San Luis, en la construcción del Museo Memorial que se proyecta en *Nueva Las Condes*. El concurso arquitectónico ya se ganó, pero el proceso ha sido muy difícil y frustrante. No creo que sea solo un problema de este gobierno; es un problema estructural del Estado. Hay una alianza perversa con los grandes capitales inmobiliarios, visible en la especulación del suelo y en los precios. En *Nueva Las Condes*, el poder inmobiliario es abrumador frente a un Estado debilitado. El concurso de arquitectura lo financia la inmobiliaria, el diploma lo firma la

inmobiliaria, y cuando se trata de un Museo Memorial —de conmemorar a cientos de personas desalojadas y erradicadas brutalmente por la dictadura—, simplemente no hay salida. Lo que termina ocurriendo es que ese museo corre el riesgo de convertirse en un centro de eventos de *Nueva Las Condes*.

Tenemos un Estado muy debilitado, profundamente permeado por otros intereses, y eso lo he visto en primera persona; llevo años en esto. No tengo ninguna esperanza de que los pobladores vayan a contar efectivamente con un espacio propio. Además, hay un problema grave de relevo generacional. Hemos visto desaparecer la vieja figura de la escuela popular de formación, ese Estado que formaba a las nuevas generaciones de pobladores. Hoy, cuando esos pobladores tienen 80 años, ya no hay escuela para los que debieran hacer el relevo y preservar ese lugar de memoria. Tendría que existir una escuela de formación de gestores culturales que permita a las nuevas generaciones apropiarse de ese Museo Memorial. Porque, si no, ¿qué van a ir a hacer a Las Condes?, ¿a mirar qué? Las dificultades son muy serias. Y, honestamente, no tengo ni una sola experiencia positiva que contar de mi relación con el Estado. Ninguna. Y eso que he ido durante años con entusiasmo, aunque cada vez menos. Nada, absolutamente nada.

Y respecto de la antropología chilena, yo soy de la idea de que estamos muy al debe. Primero, no tenemos prácticamente ninguna presencia ni somos interlocutores relevantes en la antropología latinoamericana. Hace poco estuve leyendo a la antropóloga colombiana Miriam Jimeno, que hace un balance brillante sobre la instalación de las extremas derechas en América Latina y la mirada de la antropología, y no nombra a un solo autor chileno. Eso dice mucho.

La antropología chilena está en deuda en demasiados ámbitos, por ejemplo en los extractivismos. Para poder estudiar la basura en el río Mapocho, en un proyecto que estoy desarrollando ahora, tuve que recurrir a arqueólogos argentinos, porque en Chile los arqueólogos no se especializan en estos temas: no existe una arqueología de la basura. En un país que contamina como contamina, eso es gravísimo. Da lo mismo el tema por el que entres: estamos al debe.

Cuando trabajé en Colombia —y sigo trabajando en Bogotá—, pude ver las alianzas virtuosas que se producen entre el arte, la antropología, el urbanismo y los museos. Pienso, por ejemplo, en el trabajo de Tania Bruguera, en Doris Salcedo, en los procesos ligados a la guerra, la paz y el duelo. Los museos memoriales allá son de una belleza y una potencia enormes. Es el caso de “Fragmentos” donde están presentes grandes artistas como Clemencia Echeverri y La Escombrera. Hay un diálogo permanente, una disputa viva, un duelo vivo. Así ocurre con lo que ellos llaman una “antropología de la inhumanidad”, donde los artistas se suman a la representación de la violencia estructural que atraviesa Colombia. Pienso también en el “corte de florero”, trabajado por Juan Manuel Echavarría desde el arte.

Ese diálogo fluido entre arte, antropología, museos y ciudad está siempre presente, y las víctimas —que también son resilientes— participan activamente en ese proceso. Es un país que va sanando, en parte, gracias a la presencia potente de antropólogos y antropólogas. Allá no hay antropología sin investigación participativa, colaborativa, como queramos llamarla. Eso no se discute. En cambio, acá sí se discute, y se sigue trabajando muchas veces “sobre” otros, no “con” y “desde” otros. Por eso creo que la

despolitización es uno de nuestros grandes problemas. Hannah Arendt, que para mí es fundamental, advertía que la despolitización es uno de los talones de Aquiles de las sociedades que se vuelven frágiles, camino a los totalitarismos.

Y el último ejemplo claro fue el proceso constituyente. Durante la primera Convención, nos alegramos cuando vimos a la machi Francisca Linconao y a Elisa Loncón presidiendo la convención, y luego vino todo lo que vino. Pero creo que ahí la antropología no estuvo a la altura. No hicimos lo que sí hicimos a fines de los años ochenta, con el Sí y el No: ahí estuvimos presentes, formando, conversando, haciendo pedagogía pública. Esta vez no. Recuerdo que al día siguiente del primer rechazo fui al Museo de Bellas Artes, donde mi amigo Álvaro Hoppe presentaba sus fotografías del Sí y el No. Era una exposición potentísima. Regaló un afiche, y yo volví a mi casa con ese afiche bajo el brazo, muy afectada, pensando: esto fue lo que no hicimos. No conversamos, no salimos a las calles. Alguien me dijo: "No era nuestro lugar". Y yo creo que sí lo era. Creo que tenemos que encontrar formas creativas de estar ahí también.

Nunca he militado en un partido, no podría hacerlo, no es lo mío. Pero sí creo que si nuestro quehacer no permea los debates públicos, entonces no tiene sentido. Se vacía de contenido. ¿Para qué analizar una pluma sobre la cabeza y cómo remite a viejos mitos, si eso no dialoga con el presente ni con las urgencias de la sociedad? ¿Para qué y por qué estamos haciendo lo que hacemos?

**AdS: ¿Y a qué atribuyes esta ausencia o marginalidad de la antropología chilena en estos debates?**

Yo creo que hay una desafectación profunda que se instala en los años noventa. En los

ochenta no la reconozco; al contrario, ahí sí existía esa energía de afectación, en el sentido que plantea la antropóloga tunisina Jeanne Favret-Saada: dejarse afectar. Hoy, en cambio, predomina una desafectación generalizada, una distancia donde nada te toca. Y los modelos universitarios actuales atentan directamente contra esa posibilidad.

No hay tiempo. Hoy estamos completamente estresados. Al menos en la universidad, si no publicas en Q1 o Q2, simplemente no existes. Los Fondecyt ahora son considerados proyectos menores, solo interesan las grandes iniciativas y alianzas internacionales. Entonces, ¿en qué minuto, en qué momento, se supone que uno puede afectarse, dejarse afectar? Para eso hay que "estar ahí". Nuestra herramienta principal es el cuerpo, la cabeza, la presencia: poder compartir, caminar por las calles sin tener que demostrarle nada a nadie.

La mercantilización del conocimiento universitario deja fuera otros saberes y rompe la complejidad entre ellos. Y yo creo que sí tenemos algo que decir, pero en la medida en que nos damos tiempo. Hoy ni siquiera hay tiempo para hacer una pregunta. Me pregunto cuántos colegas se pierden ese rato fundamental en el terreno, cuando estamos absolutamente sobreexigidos y nuestros saberes están mercantilizados.

La etnografía no es rentable. Nunca lo ha sido. Cuando pienso en la Chimba, en los años que estuve ahí, eso no era rentable. Y, sin embargo, ahí se produjeron conversaciones fundamentales. Recuerdo una vez que estaba sentada afuera de un bar que me encantaba, un bar con un wurlitzer precioso. Estaba esperando a un estudiante cuando se me acercó un hombre con su delantal de cuero y su yegua. Se sentó a mi lado y me preguntó: "¿Y usted qué hace

aquí?”. Le respondí que llevaba toda la semana ahí. En esa conversación no hubo una entrevisa, ¿me entiendes?, sino un verdadero traspaso de saberes. Él tenía mucho que enseñarme y yo también a él. Luego fueron llegando los estudiantes. Ese tipo de intercambio requiere tiempo, requiere otro ritmo, un ritmo que hoy no nos estamos permitiendo.

Entonces, ¿cuáles son las implicancias de todo esto para la antropología? En otros países sí se lo permiten, al menos en mayor medida. Los argentinos también están muy estresados, es cierto, pero en Colombia ese tiempo yo lo veo claramente, y en Quito ni hablar. En Quito hice algunos de los terrenos más largos de mi vida. No “llegábamos” a ninguna parte, pero no importaba: caminar y caminar, pasar horas y días recorriendo la ciudad. Recuerdo que un colega colombiano, Andrés Góngora, que invitó, me decía: “¿A dónde van?, ¿a dónde llegan?”. Y la respuesta era: no sabemos. A veces caminábamos en silencio, comiendo un helado, algo en la calle. Pero la profundidad de esas caminatas guiadas siempre por mi amigo y colega Eduardo Kingman, era enorme. Los antropólogos quiteños —los ecuatorianos en general— se han leído a Arguedas una y otra vez, y siguen ahí, con Arguedas, machacándolo, masticándolo. Yo creo que, en el fondo, es eso lo que hoy juega en nuestra contra: la vertiginosidad, la aceleración constante que nos impide dejarnos afectar.

**AdS: Francisca y a propósito de tu participación en la Universidad Alberto Hurtado, ¿cómo ha sido esta experiencia? Y, sobre todo, la creación del departamento de antropología.**

Fue difícil, durísimo. Venía de *la Academia* y sé que mis colegas allá quedaron muy sentidos. No llegué con la idea de crear antropología, pero pronto se me asignó una tarea enorme

desde la decanatura y finalmente se creó el proyecto. Hubo una conversación larga y profunda con los jesuitas sobre cómo abordarlo. Ellos querían avanzar con antropología antes que la Pontificia, y aunque las improntas de ambas instituciones son muy distintas —no se puede comparar esta carrera o departamento con la de la Pontificia— para ellos era importante mantener su sello.

Hubo debates muy interesantes: cómo introducir a Bartolomé de las Casas, cómo abordar esa discusión, cómo incorporar la etnomusicología, dado que para los jesuitas su aporte en música y en las misiones ha sido clave. Existía cierto temor de que la crítica académica entrara de manera feroz, como esos antropólogos que llegan “vestidos de plumas”, me decía el rector de ese tiempo. Sin embargo, los jesuitas mostraron gran apertura de mente, tolerancia y respeto absoluto por la libertad de cátedra.

Finalmente, salió la carrera, y personalmente creo que ha sido un acierto. Es la carrera que yo hubiera querido tener en *la Chile*. Tiene siete laboratorios de etnografía, y eso para mí ha sido fundamental: un espacio donde puedo plasmar lo que considero central, que es la etnografía, el pisar el lugar, la experiencia directa del terreno.

**AdS: Francisca, pensando en las nuevas generaciones interesadas en la antropología ¿por qué sería recomendable estudiar antropología o por qué es bueno ejercer la antropología? ¿qué les dirías tú?**

Yo creo que la antropología es más necesaria que nunca. No solo la antropología urbana, por llamarla de alguna manera, sino también en todo lo que tiene que ver con los flujos de tendencias, la homogeneización y la búsqueda permanente de un domicilio, de un arraigo, de

pertenecer a algo. Frente a las brutales xenofobias, homofobias y todas las fobias que acompañan las construcciones culturales, la antropología tiene muchísimo que decir. Y en ese sentido, creo que es una vocación que debiera permear muchas otras vocaciones.

El problema es si hoy alguien está dispuesto a emplearte para hacer ese tipo de preguntas, porque son incómodas, son preguntas que perturban. El artículo que acaban de publicar ustedes, con Héctor Mora, Leo Piña, Andrea Chamorro y tú sobre la empleabilidad me pareció dramático y sintomático: no querer emplear a antropólogos por ser molestos, por ser incómodos.

Hubo un periodo en los años noventa en que los antropólogos y antropólogas empezaron a desplazar al trabajador social en algunos municipios. Sería interesante preguntarse qué pasó después y por qué se revirtió. Tal vez porque quienes hacemos antropología, quienes nos perdemos en el terreno, no cerramos respuestas prácticas. La antropología no dice: "Aquí hay que hacer esto". No: escucha, comprende, interpreta. Y en este país, eso no se valora. Los emplea-

dores buscan soluciones rápidas, respuestas cerradas, y la antropología abre caminos, abre rutas, plantea preguntas. Eso, en los códigos de un municipio o de un empleador, parece anacrónico; no sirve, no es rentable, no vende.

Eso me pasó con la Plaza Baquedano: llevé más problemas que soluciones según su perspectiva. Ellos querían regar, limpiar y a la semana siguiente tapiaron la plaza. Y así sigue y seguirá. En esos términos, la antropología tiene poco que hacer si no nos ponemos de frente.

Yo, en lo personal, no quiero morir siendo oposición de nada. Le tocará a las nuevas generaciones hacerse escuchar. Tenemos que escribir más columnas, difundir más nuestro trabajo, dialogar con la sociedad. Yo estoy en eso con mis estudiantes, tratando de que nuestras voces se escuchen y de que la antropología recuperé su capacidad de perturbar, de incomodar y de abrir nuevos caminos.

**AdS: Francisca, muchas gracias por esta conversación.**

Gracias a ustedes.