



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA

**MOVIMIENTOS Y CONTINUIDADES DE HABITAR Y CONOCER
AMBIENTES VIBRANTES: TALABRE EN LA PUNA ATACAMEÑA**

por

GABRIEL ANDRÉS REDIN PUEBLA

**Tesis presentada en el Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad
Católica de Chile para optar el grado académico de Magíster en Sociología**

Profesor guía: Manuel Tironi

Diciembre, 2018

Santiago de Chile

© 2018, Gabriel Andrés Redin Puebla

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

Para Euge, mi compañera de Vida.

Agradecimientos

Un agradecimiento especial a los vecinos de Talabre, por la apertura, generosidad y aprendizajes que hicieron posible esta tesis.

Agradezco también el Centro de Investigación para la Gestión Integrada del Riesgo a Desastres (CIGIDEN), en particular al equipo de la Línea de Cultura de desastres y Gobernanza de riesgo, tanto por el apoyo logístico y económico necesario para el trabajo de campo, como por los espacios de intercambio y trabajo que acompañaron el desarrollo de esta tesis.

Un agradecimiento a Manuel, por el respaldo, los consejos, y los tiempos de diálogos y reflexiones compartidas.

Tabla de Contenidos

Agradecimientos	iv
Tabla de Contenidos.....	v
Resumen.....	1
Introducción	2
Discusión de literatura.....	7
I. Talabre: habitando en movimiento	7
<i>Habitar la puna atacameña: antecedentes de un habitar trashumante</i>	7
<i>Relocalizar Talabre: movimientos en ambientes vibrantes</i>	10
II. Habitar: cuidados y movimientos.....	13
<i>Habitar: cuidar, construir</i>	14
<i>Habitar en movimiento: trazando líneas y atando nudos</i>	16
III. Conocimientos locales: saber habitar	20
<i>Conocimientos locales de desastres: saber habitar ambientes vibrantes</i>	21
<i>Conocimientos, mundos</i>	23
Diseño metodológico	26
Aplicación de instrumentos, factibilidad y consideraciones éticas.....	28
Interpretación y discusión de resultados	30
I. Habitar: constelaciones de movimientos en la puna atacameña	30
<i>Talabre en la puna: una constelación de nudos</i>	30
<i>La relocalización: ¿abandonar o dejar Talabre?</i>	35
II. Conocimientos locales: continuidades de saber habitar la puna	41
<i>El pago a la tierra y las aguas: cuidar las continuidades</i>	41
<i>¿Riesgo volcánico? Rizomas y el dejar ser a la puna atacameña</i>	45
Conclusiones	52
Bibliografía:	55
Anexos.	59

Resumen

A través de un estudio de caso de la comunidad atacameña de Talabre, esta tesis busca explorar la forma en que se articula el habitar ambientes vibrantes con los procesos locales de conocimiento y gestión de riesgo. Más precisamente, vinculando las observaciones participantes surgidas en trabajo de campo con discusiones teóricas, se analizan las narrativas y modos que expresan el habitar de la comunidad de Talabre con las formas y sentidos situados de conocer la puna atacameña, particularmente en torno al convivir junto al Volcán Láscar. A partir de este “saber-habitar” se discuten los modos locales de definir las continuidades y discontinuidades geo-climáticas, invitando a problematizar desde un espíritu colaborativo, comprensivo y creativo la elaboración de modelos pertinentes de gestión de riesgo.

Introducción

Esta tesis es un estudio de caso de la comunidad atacameña de Talabre y los conocimientos ambientales que surgen de su habitar. Sobre los 3.500 metros de altura, en una planicie que se expande entre las quebradas que bajan desde la Cordillera de los Andes hacia el Salar de Atacama, se encuentra la comunidad de Talabre. Esta geografía forma parte de la puna atacameña, esto es, la continuación del Desierto de Atacama hacia el altiplano que se levanta entre cerros y volcanes andinos, cubriendo la triple frontera entre Chile, Argentina y Bolivia (Conteras, 2005; Morales, 1997). A 60 kilómetro de San Pedro de Atacama, en la Región de Antofagasta, Chile, el poblado de menos de 70 personas aparece como un pequeño oasis en medio de este desierto de altura¹.

Apenas a 17 kilómetros de Talabre se levanta el volcán Láscar hasta los 5.592 m. La cercanía de la comunidad al volcán puede llamar la atención, sobre todo si se conoce que la erupción del Láscar en abril de 1993 fue catalogada como el “mayor evento ocurrido en el norte de Chile en tiempos históricos”, lo que junto a sucesivas erupciones posteriores han ubicado a este volcán como el de mayor riesgo en esa zona del país (SERNAGEOMIN, 2015). Justamente, mi involucramiento en este estudio de caso surge en el marco de un proyecto interdisciplinario que ha abierto la pregunta por enlazar diferentes experticias con formas participativas de conocimientos locales para la gestión de riesgo volcánico.

Con ello, primero es pertinente preguntarse ¿las erupciones han representado eventos desastrosos para la comunidad? ¿qué puede significar localmente el Láscar más allá de una asociación con riesgo? ¿ha habido otro tipo de eventos geo-climáticos que han resultado disruptivos para Talabre? De hecho, ¿se concibe de la misma manera las nociones de “riesgo” o “desastre” a nivel local? En esta línea, en un sentido más amplio, se torna necesario partir por indagar cómo ha sido la historia de Talabre habitando un ambiente vibrante y disruptivo como la puna atacameña. Ciertamente, la

¹ Ver mapa de ubicación en Anexo I.

información referencial sobre dónde se ubica esta comunidad contiene implícita una historicidad dinámica y compleja.

El habitar de la comunidad de Talabre ha sido en movimiento. Lo que hoy vendría a ser “Talabre Nuevo” corresponde al asentamiento que comienza a formarse a principios de la década de 1980, luego del abandono de un anterior poblado. A 5 kilómetros, al interior de una quebrada que avanza hacia Tumbre, una vega a los pies del Láscar, se pueden encontrar los restos y escombros de casas y edificaciones hoy referidos como “Talabre Viejo”. Las referencias encontradas no coinciden en precisar la temporalidad específica de la relocalización: algunos indican que fue repentina y apresurada (Morales 1997; Pérez 2005), mientras que otros sugieren que se trató de un traslado paulatino, al menos entre 1981 y 1986, marcado por el trabajado comunitario para asegurar fuentes de agua en el nuevo lugar, y por la disgregación de varias familias hacia otras localidades (Contreras 2005; Mondaca y Segovia 2008).

Asimismo, si bien uno podría intuir que la cercanía a este volcán activo tendría algo que ver en la relocalización de la comunidad, la literatura encontrada incluye autores que sugieren algún tipo de vínculo (Morales 1997; Pérez 2005) y autores que niegan enfáticamente alguna relación del despoblamiento de Talabre Viejo con la actividad del Láscar (Mondaca y Segovia 2008; Araya y Mella 2008). En lo que todos estos autores coinciden es que reiterados aluviones, sumado a otros elementos socioambientales, habrían puesto en peligro la vida de la comunidad en aquella quebrada, forzando replantear un nuevo lugar en el que habitar. Ciertamente, la ubicación del “Nuevo” Talabre redujo el riesgo a aluviones, a la vez que se alejó varios kilómetros del volcán; no obstante, se mantiene latente la cercanía a la actividad volcánica y el habitar en medio de otras interrupciones geo-climáticas propias de la puna atacameña.

De cualquier forma, la narrativa se complejiza más cuando se aprende que el poblado de Talabre Viejo tampoco remite a un asentamiento estable de larga duración, sino que tendría un inicio histórico relativamente reciente, alrededor de mediados del s. XX (Morales 1997; Contreras 2005; Mondaca y Segovia, 2008; Araya y Mella 2008). En efecto, la comunidad de Talabre, originalmente, consiste en un conjunto de familias

con tradición trashumante dedicadas al pastoreo de llamas, lo que implicó un modo de habitar entre estancias a lo ancho de la Puna de Atacama, de acuerdo con el movimiento del ganado, disposición de forraje y variabilidad climática (Morales 1997).

La multiplicidad de elementos que traen los movimientos y relaciones de Talabre en su territorio, provocan que la pregunta que se espera responder en esta tesis sea: *¿cómo se articula el habitar de la comunidad de Talabre con las formas locales de conocer la puna atacameña?*

En efecto, las particularidades del caso de esta comunidad hacen posible que el habitar en sí mismo se torne un objeto de reflexión y análisis. En eso, las estrechas relaciones con el ambiente que sugiere su habitar en movimiento plantea la existencia de saberes locales sobre fuerzas generadoras y disruptivas de la puna. Ciertamente, la dinámica historia del habitar de Talabre da cuenta de un medio ambiente interconectado y vibrante que ha supuesto tanto la exposición a aluviones, la convivencia con actividad volcánica, así como el conocimiento y manejo de fuentes de agua, vegas y campos del altiplano.

Así, volviendo a mi propio involucramiento con esta comunidad, la formulación de un proyecto de riesgo volcánico precisa, primero, reconocer y, luego, comprender las experiencias, aprendizajes y saberes que esta comunidad ha acumulado y practica en su día a día habitando la puna atacameña. De hecho, en términos más amplios y a partir de un caso situado, es posible problematizar y replantear los énfasis y demarcaciones usadas para definir, por un lado, riesgos y rupturas, o, por otro lado, regularidades y continuidades socioambientales. Más precisamente, es pertinente tomar en serio en el diseño de políticas de gestión de riesgo, las comprensiones de conocimientos ambientales locales y los modos históricos y prácticos en que las comunidades humanas habitamos.

Reconociendo que existe literatura que ha abordado diferentes dimensiones de Talabre, la pregunta de esta tesis apunta a indagar, a través de un trabajo de campo, el entramado de relaciones entre continuidades y rupturas habitando la puna atacameña. En este sentido, considerando un habitar dinámico y los relativamente recientes

procesos de relocalización, se torna oportuno recoger y analizar las narrativas locales que articulan los modos y sentidos de estos movimientos en la puna. Así como, profundizar la identificación de los conocimientos que emergen de este habitar ambientes vibrantes y de recurrentes disrupciones. Con esto, se busca discutir las formas que toman esos saberes para articular y concebir riesgos o regularidades.

Para ello, la tesis ha sido desarrollada en el siguiente orden. Primero, se realiza una revisión de literatura sobre Talabre que permite profundizar la discusión del problema de estudio, planteando tanto los elementos del caso que pueden ser reconstruidos, como las preguntas que surgen particularmente en relación con los movimientos y saberes habitando ambientes disruptivos. Desde allí, se presentan las categorías teóricas centrales que acompañaran la interpretación y respuesta a la pregunta de tesis. Por un lado, pongo en relación figuras propuestas para pensar el habitar, que incluyen las reflexiones de Martin Heidegger de habitar dejando-ser y construyendo, y la perspectiva del habitar en movimiento de Tim Ingold. Por otro lado, recorro a la literatura que discute el conocimiento local sobre riesgos, poniendo especial atención a los saberes, afectos o mundos que pueden emerger de habitar ambientes geoclimáticos vibrantes. En conjunto, se espera contar elementos y figuras que faciliten la interpretación de la información levantada en campo para responder la pregunta de tesis.

Segundo, se expone el diseño metodológico empleado para el levantamiento de información y el cumplimiento de los objetivos de investigación. De esa forma, se precisan los tiempos y estrategias cualitativas para la aplicación de instrumentos y su posterior sistematización y análisis. También se señalan aspectos éticos y de factibilidad considerados, así como dificultades y oportunidades surgidas en el trabajo de campo.

Tercero, se desarrollan las interpretaciones y discusiones de la información levantada en el trabajo en terreno en Talabre. La narrativa de la presentación de resultados apunta a responder la pregunta de tesis y sus objetivos, a la vez que procura presentar los aprendizajes y movimientos desde el planteamiento original de ciertos intereses hasta las reformulaciones de problemas y figuras surgidas en el trabajo de campo. Esta

sección sigue dos partes. La primera expande el interés de la relación entre Talabre Viejo y Talabre Nuevo hacia otro conjunto de nodos relevantes en la historia de habitar de esta comunidad, configurando lo que se plantea como una constelación de lugares anudados en la Puna de Atacama. Asimismo, se realiza una discusión de las formas de relacionamiento a la materialidad dejada por los talabreños, como forma discutir los trazos de los movimientos al habitar. Aquí se problematiza el “abandono” de Talabre Viejo, y las formas observadas de (des)apego material en Talabre Nuevo.

A continuación, se interpretan los modos de conocer local de la puna atacameña, resaltando los sentidos de continuidad. A partir de la participación en la ceremonia del “pago a la tierra”, se discuten las continuidades de formas y fuerzas ambientales, por sobre una aproximación fragmentada de esos elementos. A su vez, se precisa que ese sentido local de continuidad se sobrepone a uno de interrupción o riesgo de las fuerzas de la puna. En esto, se plantea la figura de rizoma como la forma que toma el modo de conocer local.

Finalmente, el trabajo concluye precisando la articulación del habitar de la comunidad de Talabre con las formas locales de conocimientos ambientales. Se cierra con reflexiones finales entre la gestión de riesgo y los modos alternativos de pensar las continuidades de las relaciones vitales y disruptivas de territorios vibrantes.

Discusión de literatura

I. Talabre: habitando en movimiento

Habitar la puna atacameña: antecedentes de un habitar trashumante

La Puna de Atacama es un altiplano desértico que ha sido moldeado por el movimiento recurrente de fuerzas geológicas, climáticas y humanas. Con una altitud promedio de 3.800 metros y una variación térmica extrema entre el día y la noche, se configura un sistema ecológico complejo marcado por escasas precipitaciones y una cobertura vegetal limitada (Göbel, en Contreras 2005: 20-21). Junto a ello, varios grupos humanos han habitado y convivido en esta puna desértica, transitando entre pisos ecológicos, e intercambiando productos, concepciones y valores (Bowman 1914; Contreras 2005).

En el recorrido que el geógrafo Isaiah Bowman (1914) realiza por esta región en 1913, este autor se sorprende al encontrar una articulada red de asentamientos humanos en medio de la alta variabilidad climática y los ajustados recursos: “we might expect an armed contest for food between the oasis dweller and the mountain shepherd. Actually, we find that there is the closest and friendliest relation” (1914: 169). Más precisamente, este geógrafo destaca un territorio marcado por rutas, intercambios y movimientos estacionales, mencionando poblaciones asentadas en las inmediaciones de lo que hoy es Talabre:

Indeed, this supplementary relation is carried so far in the case of the smaller oases that they are merely the winter camps for the mountain shepherds who have their own gardens which they leave to the care of the old and infirm during the greater part of the year. At *Tilamonte* a few patches of land are planted, then left to the care of wind and sun until the harvest is due. Above *Toconao* the villagers each year go up to a line of tiny springs to cultivate a few additional acres. Almost the whole population of *Soncor* and *Socaire* are in the mountains in summer, leaving windows and doors barred and gardens cared for by the feeble who are left behind. (Bowman 1914: 170).

En efecto, *Toconao*, *Sóncor* y *Socaire* se encuentran a pocos kilómetros de la ubicación del actual Talabre, la misma que en tiempos en que Bowman realiza su observación

no existía en forma de asentamiento². A la vez, llama la atención que el pueblo de Sóncor, que resalta en los registros de esta región a finales del s. XIX y principios del s. XX, actualmente no existe, o remite a un caserío menor. Ambos casos invitan a considerar que los movimientos humanos en la puna atacameña, además de su tipo estacional, podrían incluir también desplazamientos definitivos de poblaciones impulsados por diferentes fuerzas.

Para el caso de las familias que constituirán la comunidad de Talabre, se ha podido rastrear que varios grupos de pastores recorrieron trashumantemente la Puna de Atacama, habitando estacionalmente entre cerros, vegas y quebradas, al menos desde finales del s. XIX (Morales 1997; Contreras 2005)³. La redefinición de las fronteras de esta zona tras la Guerra del Pacífico habría impulsado movimientos de las poblaciones dedicadas al pastoreo, tanto por los cambios de regímenes tributarios y de tierras, como por el florecimiento de la industria del salitre y la reconfiguración de las demandas productivas y los usos del territorio (Contreras 2005). Particularmente, para nuestro caso, la comunidad de Toconao, recientemente incorporada a Chile, comienza a orientar sus actividades a la cadena salitrera, dejando abierto el pastoreo de ganado, que realizaba anteriormente, a familias del lado argentino: “[...] Esta situación motivó un masivo traslado de pastores, sus familias, sus tropas y sus enseres hacia los campos de pastoreo abandonados o semiabandonados ubicados en lo que por entonces correspondía al distrito de Toconao” (Contreras 2005: 52-53).

Estos procesos serían los antecedentes históricos de las familias que finalmente conformarían la comunidad de Talabre. En efecto, en todas las referencias a la memoria original de Talabre se reconocen los movimientos itinerantemente pastoriles entre el lado argentino y chileno, generando vínculos que continúan hasta el día de hoy (Morales 1997; Contreras 2005; Pérez 2005; Mondaca y Segovia 2008; Araya y Mella 2008). Sin embargo, de esos movimientos poblaciones de finales del s. XIX e inicios del XX, pasarán aún varias generaciones hasta el primer asentamiento de Talabre.

² En el Anexo II se pueden ubicar a las poblaciones y cerros cercanos a Talabre.

³ En este contexto, por trashumancia se entiende un modo de habitar temporal, sujeto a la variabilidad ambiental y a los circuitos del pastoreo de camélidos andinos, valiéndose de estancias y otras formas habitacionales (Morales, 1997; Morales, 2013; Pardoel y Riesco Chueca 2012). Por otra parte, para profundizar los procesos de etnogénesis “atacameña” dentro del Estado de Chile revisar Morales (2013).

Conforme la presencia del Estado chileno se tornaba más regular, en la década de 1950 se dicta la Ley de Juntas de Vecinos, la que comienza a regular el reconocimiento de derechos territoriales (Contreras 2005). En ese contexto, las familias de pastores que ocupaban itinerantemente estancias de la puna atacameña chilena “fueron adquiriendo el *status* y reconocimiento como comunidades independientes, dándose así origen a sus actuales reclamaciones territoriales” (Ibid.). Así, desde este habitar entre estancias, en un punto de esa década, diferentes familias que habitaban este altiplano trasfronterizo se “juntan” y se establecen a lo largo de la quebrada de Talabre, que en ese entonces formaba parte de los recorridos pastoriles. Como lo recoge Mondaca y Segovia (2008) desde la historia oral de esta comunidad:

Los viejos antes vivían dispersos, se dedicaban más al comercio. Iban a Argentina, de eso vivían, no les interesaba sembrar, no les interesaba que sean educados naa'. Cuando la gente se dio cuenta que los niños debían educarse, ahí se empezaron a juntar, a formarse un pueblo, ahí se empezaron a juntar en Talabre, los que estaban por ahí dijeron hagamos un pueblo más por el estudio. Lo primero que hicieron en Talabre Viejo fue la iglesia. Yo trabaje siendo niño con mi papa, él me llevaba a todas partes. Hicieron la iglesia y no había camino, naa' pa' bajo. Y ahí se empezó a juntar toda la gente, de Hécar, de Mare, hasta de Camar venían. (Testimonio de Sotero Armella, en Mondaca y Segovia 2008: 71).

Si bien la literatura revisada ha podido identificar las fuerzas políticas y económicas que han configurado los movimientos de poblaciones en la Puna de Atacama, se mantiene la pregunta por cómo los conocimientos ambientales locales han generado estrategias prácticas de habitar y definir lugares de asentamiento en un territorio particularmente vibrante. En efecto, como lo sugiere Contreras (2005: 60), los conocimientos del entorno hacen que la ubicación del primer Talabre no sea casual, sino que remita a un lugar estratégico en un sentido amplio, tanto por la disponibilidad de fuentes para la reproducción material, como por la conexión a un “sistema reticulado de sitios rituales y simbólicos”. Especialmente, llama la atención la referencia a cómo la quebrada en que se construye Talabre Viejo nace en la vega de Tumbres, la cual sería tanto “un punto nodal de los circuitos de pastoreo” como un “centro ceremonial” en el que se realizan diferentes prácticas rituales (Contreras 2005:

53). De cualquier forma, el primer asentamiento de Talabre sólo durará unas décadas, moviéndose, otra vez, a partir de fuerzas geo-climáticas de la puna.

Relocalizar Talabre: movimientos en ambientes vibrantes

Como se mencionó al inicio, la literatura que hace mención de la relocalización de Talabre precisa su relación con desastres geo-climáticos (Morales, 1997; Pérez, 2005; Conteras, 2005; Mondaca y Segovia, 2008). En efecto, el traslado de la comunidad remite a una intensificación de aluviones que condicionaron la reproducción y permanencia en la quebrada en que se localizaba Talabre Viejo, y que forzó o motivó el movimiento, repentina o paulatinamente, hacia el campo de lo que será Talabre Nuevo. Con esto, si bien la tradición trashumante pudo jugar un rol en favorecer una disposición a la relocalización de toda la comunidad, las fuerzas disruptivas del entorno replantearon el problema de cómo y dónde re-habitar. El testimonio de un comunero articula dicha situación de esta manera:

[...]En el 81, en el aluvión se han perdido las casas, arriba desparramó todo el canal que estábamos haciendo por abajo. Ahí la gente estaba indecisa, no hallaba qué hacer, unos querían, otros que no, otros que se iban. Ahí vinieron las autoridades, querían llevarle aquí, a Aguas Blancas, de Toconao más abajo, esa agua es mala. Después nos querían llevar a San Pedro, varios querían irse y los sanpedrinos dijeron “el agua no alcanza para nosotros y van a venir más”, entonces tampoco [...] El finao Fabio dijo “yo quiero irme pa’ bajo antes de morir”, y que si el agua está abajo, al otro día hice una reunión y vamos. Había una casa prefabricaa’ que era del profesor, a esa llegamos, y en camión acarriábamos las cosas y las señoras venían arriao sus animalitos, en burro. Llegue aquí y me instale arriba con una carpa, otros estaban en la quebrada, otros por ahí. De ahí llego el gobernador too’ y había que empezar las casas. (Testimonio de Sótero Armella, en Mondaca y Segovia 2008: 77-78).

El trabajo de Mondaca y Segovia (2008) recoge testimonios, como el anterior, en que se pueden distinguir varios elementos relevantes de la relocalización. Sin embargo, sobre todo abre muchas preguntas sobre las implicancias de este habitar en constante movimiento, impulsado en parte por fuerzas disruptivas de la puna, pero también posible por los conocimientos de estos habitantes de su entorno. Entre las inquietudes

que dejan las referencias de la literatura del habitar de esta comunidad está su particular cercanía con el volcán Láscar.

En efecto, la relocalización de Talabre en la década de los 80's ocurre dentro de un periodo de significativa actividad del Láscar⁴, especialmente entre 1984 y 1996 (Matthews et al. 1997). Específicamente resalta la explosiva erupción de abril de 1993, cuya expulsión de ceniza habría alcanzado incluso el Atlántico. Es decir, pese a que la comunidad se relocaliza a una zona en que evita aluviones, continúa latente o manifiesto el riesgo volcánico. De hecho, además de la erupción de 1993, el Láscar presenta varios procesos eruptivos menores desde la relocalización de Talabre: al menos en 2015, 2006, 2000 y 1986 (Íbid.). En este 2018, de acuerdo con el Servicio Nacional de Geología y Minería (SERNAGEOMIN), la actividad del volcán Láscar ha levantado una alerta técnica amarilla. Así, al pensar sobre el habitar de Talabre parece pertinente reconocer una dimensión ambiental disruptiva que ha afectado los modos en que la comunidad se ha movido y relacionado con la puna atacameña. Al mismo tiempo, ¿qué significa para Talabre habitar junto al Láscar? ¿Qué concepciones locales de riesgo se generan en un ambiente como la puna?

Ciertamente, la dimensión vinculada particularmente al riesgo volcánico se presenta compleja. Desde la gramática de las ciencias geológicas, si bien actualmente el Láscar resalta por su recurrente actividad, los escenarios de mayores peligros asociados a una erupción apuntan especialmente al este del volcán, esto es, en dirección opuesta a Talabre, hacia el lado argentino, de acuerdo con la dispersión atmosférica (Ibid.). A la vez, circunstancialmente, según el modelamiento de patrones de circulación atmosférica, existe un riesgo de caída piroclástica hacia el oeste del Láscar específicamente durante los meses de verano y en caso de presentarse columnas eruptivas mayores a 15 km, es decir, en casos de una erupción considerable (Ibid.). Más precisamente, según el mapa de peligros del Láscar, realizado por la Secretaría Nacional de Geología y Minería (Ibid.)⁵:

⁴ En términos geológicos el Láscar es clasificado como un estratovolcán que corre en dirección este-oeste, en cuya cima se ubican 6 cráteres, uno de los cuales se encuentra activo (SERNAGEOMIN, 2015).

⁵ Ver mapa de riesgo en Anexo III.

Solamente en casos extremos, vinculados a erupciones de gran magnitud, estos [flujos y oleadas piroclásticas] podrían alcanzar el pueblo de Talabre, ubicado a 17 km del volcán. La dispersión y caída de piroclásticos podría afectar principalmente regiones situadas hacia el E, SE y NE del volcán.

Con esto, lo que me interesa observar es que a pesar de que Talabre se ubica en una zona que podría denominarse de “riesgo volcánico”, las particularidades geológicas y atmosféricas del Láscar y la puna, junto a los conocimientos locales acumulados y prácticos habitando este ambiente, complejizan los sentidos y modos de articular situadamente el riesgo. Notemos, además, que una visión enfocada únicamente en el componente eruptivo de este volcán dejaría de lado la relación del Láscar con parte de un sistema ecológico del que se desprenden distintos tipos de vegas, pastizales, y otros entornos favorables al pastoreo y la siembra, en medio de un altiplano desértico (Morales, 1997; Contreras 2005).

Por último, es pertinente preguntarse por la significancia que podría tener el Láscar dentro de la cosmología local. En efecto, varios autores han realizado observaciones sugerentes sobre el tipo de relaciones entre Talabre y los cerros circundantes, particularmente alrededor de la noción de *Maicos*, como menciona Morales (1997: 138) de su trabajo etnográfico: “Según un pastor "el tata-Maico es el espíritu de los cerros, volcanes y montañas, éste vive en las alturas, es el que da verdor a las vegas, pastizales y quebradas".

De esta forma, se observa un proceso complejo que merece ser comprendido. El habitar de Talabre levanta varias preguntas sobre la forma en cómo la comunidad ha habitado, lidiado o establecido relaciones con fuerzas disruptivas, pero que también podrían alcanzar otras significaciones que redefinan o vayan más allá de las comprensiones convencionales de riesgo. En efecto, las relaciones entre Talabre y la puna atacameña pueden ocurrir sobre un rango de múltiples formas, que han moldeado permanente y dinámicamente la historicidad del habitar de esta comunidad.

II. Habitar: cuidados y movimientos

Como ha sido discutido, el caso de Talabre llama a considerar como objeto de comprensión la acción misma de habitar. En efecto, los trazados recorridos en sus recorridos trashumante, las experiencias lidiando con disrupciones geo-climáticas, y los modos de gestionar fuentes de agua y vida de un altiplano desértico, provocan preguntas sobre los saberes acumulados y prácticos que vienen con el habitar talabreño de la puna.

Martin Heidegger ha sido uno de los pensados que ha llamado la atención sobre las profundas relaciones e implicancias que trae el concepto de habitar, usualmente obviado por la *habitualidad* que evoca. “El habitar es la manera en que los mortales son en la tierra”, escribe este filósofo (1951: 2) en el provocativo ensayo “Construir, Habitar, Pensar”. Allí, este autor invita a considerar seria y detenidamente las nociones de cuidado y construir como figuras fundamentales para discutir la capacidad humana de habitar y generar mundo(s)⁶. Junto al filósofo, otros geógrafos, antropólogos y sociólogos han continuado la reflexión vinculada al habitar, ajustando y extendiendo sus alcances y sentidos (Gordillo, 2014; Escobar, 2010). Entre ellos, el antropólogo Tim Ingold (2018, 2012, 2011) ha sido uno de lo que ha llevado la pregunta hacia observaciones relacionales prácticas, acentuando el énfasis en la cualidad dinámica del habitar, y extendiéndolo por sobre las fronteras entre lo humano y lo no-humano. En esta primera sección intentaré articular las propuestas de estos autores, con el fin de recurrir a ciertas figuras y conceptos que favorezcan la interpretación del problema de esta tesis.

⁶ Vale notar que el ensayo del filósofo alemán es escrito en tiempos de reconstrucción de Europa, posterior a la II Guerra Mundial, cargado de una crítica a la tecnificación irreflexiva de la vida. La “auténtica penuria”, dice Heidegger, no está en la falta de viviendas, sino en “olvidar” lo que implica habitar.

Habitar: cuidar, construir

Heidegger recurre a cuatro figuras con las que piensa el *habitar en la tierra, bajo el cielo, ante lo divino, y en tanto que humanos* (Heidegger, 1951). El habitar humano sucede de forma situada *en* esa “Cuaternidad”, que es como el filósofo llama a la unidad de esas figuras, cuidándola y construyendo, sugiriendo a su vez, dimensiones afectivas y materiales en su reflexión.

En efecto, el habitar ocurre sobre el *cuidado* en que se articulan los elementos humanos y ambientales de la Cuaternidad: “Los mortales están en la Cuaternidad al habitar. Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (velar por). Los mortales habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia” (Íbid.: 3). El énfasis en el cuidado incluye, a la vez, tanto su noción de “proteger” como la de “dejar ser” lo que, como discuten Pardoel y Riesco Chueca (2012 :11), invita a reconocer una tensión necesaria en la que habitar la Cuaternidad ocurre casi como un oxímoron “*enclaustrado en la esfera libre* que asegura a cada cosa su naturaleza”. Es decir, el cuidado consiste en habitar velando y dejando que las cosas articuladas en la Cuaternidad puedan ser lo que son.

La provocadora articulación de las figuras de la Cuaternidad que propone Heidegger parece tensar con la visión de un habitar moderno que domina o supedita cualquier contingencia, particularmente aquellas que refieren a las fuerzas ambientales. Así, habitar *bajo el cielo*, en tanto lo dejamos ser, supone que los humanos “dejan al sol y a la luna su curso, a las estrellas su trayecto, a las estaciones del año sus favores o adversidades; no convierten la noche en día, ni al día en un acosado ajetreo” (Heidegger, 1951: 3). También, como lo discuten Pardoel y Chueca (2012) respecto a la actividad trashumante, el habitar “en la tierra y ante lo divino” contiene un reconocimiento del convivir con fuerzas que nos exceden y que, a la vez, nos religan.

Asimismo, ese habitar cuidando se extiende a un dejarnos ser en tanto que mortales, esto es, capaces de una “buena muerte” (Heidegger 1951: 4). Lejos de una noción teleológica que coloque como fin de la existencia a una muerte “vacía”, el planteamiento de habitar en tanto que mortales invita a repensar los varios sentidos de

la vulnerabilidad a partir de la capacidad de los cuerpos de afectar y ser afectados en nuestra estancia entre humanos, ante lo divino, bajo el cielo y en la tierra.

En este sentido, la reflexión que realiza Heidegger respecto al acto mismo de habitar puede ser extendida a los modos en que nos relacionamos entre humanos con los elementos ambientales, particularmente sobre la multiplicidad de formas en que concebimos las fuerzas naturales. Con esto, se discute para el caso de esta tesis que previo a un planteamiento de “riesgo volcánico” es preciso problematizar las implicancias del habitar de la comunidad en las inmediaciones del Lásca y la puna atacameña ¿Es posible habitar *dejando ser* a los volcanes? ¿hasta qué punto una concepción situada de continuidades y vulnerabilidad redibuja la noción de riesgo? ¿cómo entender el abandono de Talabre Viejo?

A su vez, junto al habitar como cuidar, el segundo elemento fundamental en la reflexión de habitar de Heidegger (1951) es el “construir”, esto es, un habitar junto a las cosas que han sido construidas, elaboradas, creadas. En efecto, la noción de lugar que propone Heidegger remite a la capacidad de las cosas construidas de reunir, es decir, de atraer-afectando, en tanto marcan vínculos situados que son perdurables a la vez que denotan fluidez dentro del habitar (Heidegger, 1951; Gordillo, 2014; Ingold, 2012; Pink 2015).

El construir sucede por la capacidad de los humanos de habitar, y no al revés, sostiene Heidegger, con lo que remite a una experiencia compleja de dejar-ser, cuidando a las cosas en la Cuaternidad. Esto trae la pregunta por la dimensión material del habitar de Talabre, tanto de la materialidad que quedó de Talabre Viejo, como por la materialidad viva en torno al nuevo poblado. Si bien han perdurado de modo distinto, finalmente remiten a lugares que han tenido y tienen la cualidad de atraer a personas, narrativas, afectos.

Ciertamente la temporalidad de las cosas remite a la temporalidad de los procesos de habitar (Ingold, 1993; Gordillo, 2014). La materialidad de Talabre Viejo, su abandono, y la reconstitución del poblado denotan múltiples elementos que incluyen un movimiento en los niveles de involucramiento práctico de habitar, la afectación de fuerzas disruptivas, y la capacidad de atracción de los lugares. Las cosas “brillan” en

tanto reúnen y afectan, y se “oscurecen”, o brillan con otra intensidad, en tanto son olvidadas o destruidas (Gordillo, 2014). Sobre esto, el antropólogo Gastón Gordillo (2014) lleva la atención al “afterlife” de las materialidades y escombros que han sido destruidas o dejadas, pero que continúan evocando diferentes tipos de vínculos, memorias y sensibilidades. En efecto, el trabajo de Gordillo en el Chaco argentino explora las huellas dejadas en las memorias y materialidades de lugares antes habitados que en diferentes puntos fueron dejados a partir de fuerzas imperiales (e.g. restos indígenas destruidos por españoles), de fuerzas subalternas (e.g. restos españoles destruidos por indígenas sublevados), o de fuerzas ambientales (e.g. restos destruidas por terremotos)⁷. Con esto, desde Gordillo se puede tensar aquella dimensión temporal registrada en la materialidad de las cosas habitadas, así no solamente en tanto son cuidadas y aglomeran, sino también en los márgenes del descuido, abandono, o cuando su brillo se torna esporádico por la imbricada relación con otro conjunto de fuerzas humanas y no-humanas.

Habitar en movimiento: trazando líneas y atando nudos

Al habitar de Heidegger, Ingold (2011, 2012, 2018) agrega un énfasis por el movimiento. Dentro de esto, el antropólogo inglés extiende ciertos elementos que se escapan de las reflexiones del filósofo continental, particularmente orientados a las continuidades entre humanos y no-humanos en la configuración de mundo(s). Habitar significa fundamentalmente moverse, dice este autor, atributo que está lejos de ser exclusivo de los humanos, y que remite en última instancia a la capacidad sensorial de afectar y ser afectados:

⁷ Sobre las materialidades y afectos provocados por fuerzas geológicas, Gordillo afirma: “While often reified as expressions of “nature”, the power of tectonic movement is as material as it is affective: that is, we can only understand an earthquake’s historical significance by analyzing how it affects human experience, in a process that undermines the very distinction between ‘society’, ‘nature’, and ‘space’” (Gordillo, 2014: 98).

Bathed in light, submerged in sound and rapt in feeling, the sentient body, at once both perceiver and producer, traces the paths of the world's becoming in the very course of contributing to its ongoing renewal (Ingold, 2011: 12).

La extensión de Ingold (2011) se ha articulado en términos de “la perspectiva de habitar”. Lo que agrega la noción de “perspectiva” es el acento en el efecto ontológico de la sensorialidad que ocurre en el movimiento. Ingold toma inicialmente la propuesta ecológica del psicólogo James Gibson (1979) respecto a cómo el mundo es *percibido* por toda forma de organismo a través de un movimiento -comprometido- en el ambiente, obviando las clásicas escisiones entre mente y cuerpo, y humanos y animales. Sin embargo, como se lee, la propuesta de Gibson guarda una visión por la que los diferentes organismos se desplazan *sobre* un mundo externo y dado, aferrándose a la dicotomía entre un sujeto y una naturaleza objetivable. Dicha dicotomía no sólo que resulta limitada para comprender los modos locales de conocer, sino que cada vez se presenta más problematizada dentro de los propios espacios de reflexión científica.

En efecto, Ingold (Ibid.) lleva el principio de movimiento sensorial de Gibson a la reflexión del filósofo Maurice Merleau-Ponty sobre la fenomenología de la percepción (1962), También en dialogo con Heidegger, a la vez que poniendo el énfasis en la experiencia corporal, el efecto ontológico de la atribución sensorial ocurre imbricada y recursivamente entre los cuerpos, esto es, como un proceso situado, enredado e inacabado del ser-siendo, del mundo-haciéndose. La percepción de los cuerpos se funde en el “tejido” recurrente del mundo, constituyéndose junto a él. Contrario a un habitar *sobre* el mundo, el mundo ocurre habitando, moviéndonos, vibrando. O, como discute Ingold entre Gibson y Merleau-Ponty:

Since the living body is primordially and irrevocably stitched into the fabric of the world, our perception of the world is no more, and no less, than the world's perception of itself – in and through us. This is just another way of saying that the inhabited world is *sentient*. It is not possible, Merleau-Ponty implied, to be sentient in an *insentient* world – in a world, that is, which has turned its back on its inhabitants, exposing only its rigid, external surfaces to perceptual scrutiny. (Ingold 2011: 12).

Junto a las reflexiones realizadas desde espacios de la filosofía, la preocupación antropológica de Ingold es más que todo situada, cotidiana y práctica. Este autor propone la figura del *wayfarer*, que en español puede ser traducido como vagabundo⁸ o un agente ambulante (Del lat. *ambulāre* 'andar'), cuyo habitar en movimiento ocurre sin rumbo fijo, en un sentido práctico y sensorial de itinerancia. A la vez, dicha figura es usada por Ingold para contrastarlo con un movimiento transitivo, que concluye en un punto, y asocia al habitar con residir en un lugar definitivo. Ciertamente, lo que preocupa a Ingold son las prácticas, habilidades y saberes que se dibujan con la pregunta de las trayectorias habitadas, o lo que el antropólogo llama “paisaje de tareas” -*taskscares*- para resaltar el sentido activo, involucrado y observable de las agencias que ocurren al habitar⁹. A la vez, insiste, dicho paisaje de la praxis ocurre *en* movimiento, marcando lo que Ingold llama “líneas” o, más precisamente, una malla o maraña -*meshwork*- de líneas intransitivas del habitar. ¿Qué experticias se dibujan de manera práctica? ¿en qué y cómo nos involucramos? ¿qué nos dicen los rastros materiales de una comunidad o familia?

De igual forma, en esta tesis la preocupación respecto al habitar es situada y práctica. ¿Qué líneas se dibujan y desdibujan habitando junto a un volcán vibrante? ¿cómo articular habitar con conocimientos de disrupciones y continuidades en la puna atacameña? A la vez, la historicidad del habitar de Talabre trae a colación su tradición trashumante, la que, si bien ya no es predominante actualmente, provoca preguntas por las formas específicas de habitar de esta comunidad, y arroja luces para discutir las propuestas y figuras con las que Ingold piensa el habitar.

Ciertamente, si bien todo habitar ocurre en movimiento, el modo de habitar trashumante y, más precisamente, el modo de habitar la puna atacameña provoca una reflexión especialmente pertinente para la propuesta de Ingold. Primero, antes que ver

⁸ El uruguayo Javier Task traduce al wayfaring de Ingold de esta forma: “Ingold prevé lo que podríamos llamar en español como la perspectiva del vagabundeo [wayfaring], donde los seres vivos andan continuamente con rumbo, pero sin destino prefabricado, y donde las cosas no vivas tienen también su historia y se vuelven contexto y son contextualizados por la acción de los seres vivos. La perspectiva del wayfaring es la perspectiva de la vida en su continua reaparición y entretejido” (Taks, en Ingold 2012: 14).

⁹ En ese sentido, se podría acercarse al conjunto de disposiciones y sentido práctico de lo que Bourdieu llama “*habitus*”, si bien Ingold quita el acento de las estructuras.

a la trashumancia como un rezago de un estilo originario o primitivo, nos remite principalmente a otro modo de habitar humano que, además de estar presente en todos los continentes, obliga a no reducirnos al sentido convencional del sedentarismo. A la vez, sin equivalerla al nomadismo y lejos de una forma estática o pura, la trashumancia remite explícitamente a un movimiento fundado en la practicidad y capacidad de ajuste a cambios o eventualidades; si bien los movimientos se dan de acuerdo con ciertos patrones de continuidades, las disposiciones adaptativas de pastores resultan centrales para “el aprovechamiento de pastos excepcionales producidos por una tormenta; la elección de rutas o atajos alternativos; la modulación en el ritmo del desplazamiento para adaptarse a las condiciones meteorológicas” (Pardoel y Riesco Chueca, 2012: 24).

Justamente, un componente definitorio del modo de habitar trashumante es que su movimiento está marcado en interconexión con fuerzas ambientales y junto a los animales del rebaño. En ese sentido tensa con la premisa clásica heideggeriana respecto a la pobreza ontológica de los animales, en contraste a los humanos, respecto al habitar; a la vez, el pastoreo trashumante se articula radicalmente con la perspectiva que Ingold busca enfatizar respecto a los movimientos humanos y no-humanos trazados al habitar.

Aquí volvemos a situarnos en el problema de esta tesis: el habitar la puna atacameña. En esta geografía marcada por la variabilidad climática de un desierto altiplánico y las fuerzas geológicas de placas y volcanes, se han dado formas de vida marcadas por un habitar en movimiento. Como ha sido mencionado, la comunidad de Talabre tiene su origen en un conjunto de familias dedicadas al pastoreo entre la puna atacameña de lo que ahora es Chile y Argentina. De acuerdo con los movimientos del ganado andino, la disponibilidad de forraje, el intercambio de productos y los cambios o regularidades de fuerzas geo-climáticas, los talabreños se han desplazado históricamente entre distintas estancias que dibujan las huellas del habitar humano y no-humano en la puna.

Lo que hoy es Talabre Viejo habría sido una estancia devenida en poblado a mediados del s. XX., y abandonada a inicios de los 80's debido a una serie de interrupciones en forma de aluviones. Lo que se observa ahora allí, podría decirse siguiendo a Ingold, es

un paisaje de agencias involucradas para habitar y luego deshabitar aquel lugar. El caso de la relocalización de Talabre parece desplegar el contenido activo y - literalmente- en movimiento del proceso de habitar. Así, resulta pertinente preguntarse por los modos históricos en que esta comunidad ha habitado a través de la Puna, ya sea en las prácticas trashumantes relacionadas al pastoreo, en el asentamiento y despoblado del Talabre Viejo, o en el proceso de construir Talabre Nuevo. En efecto, estas formas denotan una praxis fluida, a la vez que invitan a pensar la perdurabilidad del ejercicio comprometido de habitar, tanto en el despliegue activo de la comunidad actual de Talabre, como en los restos de su primer poblado, construido y dejado por las generaciones mayores.

III. Conocimientos locales: saber habitar

Desde una praxis involucrada, a la vez que indefinida, Ingold sostiene una densa conexión entre habitar y conocer. El conocer, en este caso, se aleja radicalmente del modelo dicotómico entre sujeto y objeto, desde el cual se derivaría una concepción de habitar reducida a ocupar una superficie. Al contrario, el conocimiento se desprende de la inmersión completa y activa de in-habitar: “We *inhabit* our environment: we are part of it; and through this practice of habitation it becomes part of us too” (Ingold, 2011: 95). En esto, Ingold juega con la diferencia entre *ex-habitar* el globo, como la abstracción de un planeta al que no podemos vincularnos directamente, e *in-habitar* (*inhabit*) nuestros ambientes, como el habitar experimentado y performado (Ingold, 2012a: 96). En in-habitar enfatiza un conocer situado “sobre la tierra y bajo el cielo”, como diría Heidegger, esto es, un *conocer habitando*, trenzado entre cosas y narrativas, materialidades y movimientos.

En el caso de la comunidad de Talabre es posible plantear la existencia de un entramado de conocimientos prácticos situados en la Puna de Atacama, que amplía y complejiza las comprensiones de los modos de lidiar con cambios y disrupciones ambientales. Siguiendo también a Heidegger, el construir en la Puna de Atacama remite, fundamentalmente, a un saber habitarla, es decir, a un conocimiento práctico y complejo tanto en términos de aprovechamiento de los recursos como de

mantenimiento y cuidado de las relaciones con los entes sintientes y vibrantes. Como lo recogen tesis que han tratado sobre Talabre, esta comunidad maneja un conocimiento amplio sobre quebradas, vegas y pastizales vinculados al pastoreo trashumante a lo ancho de la puna atacameña (Morales, 1997); sobre hierbas, cuidado y medicina andina (Pérez, 2005); sobre senderos, pasos y descansos de las rutas comerciales trasfronterizas (Contreras, 2005). Con todo, se ha mantenido hasta ahora una tónica descriptiva respecto a la articulación de esos conocimientos con las experiencias habitando, conviviendo o enfrentando aluviones, cambios climáticos y actividad volcánica.

En esta sección, repasaré brevemente la discusión relativamente reciente en la literatura sobre conocimientos locales sobre riesgos, trayendo a discusión como el cúmulo de saberes que vienen con habitar ambientes disruptivos puede favorecer la comprensión y gestión de riesgo. A la vez, traer la reflexión sobre la multiplicidad de modos definir y relacionar continuidades y rupturas de acuerdo con las distintas experiencias y formas de habitar.

Conocimientos locales de desastres: saber habitar ambientes vibrantes

De manera situada, resulta pertinente considerar cómo ciertos ambientes puede resultar particularmente vibrantes¹⁰ y manifiestos en la medida en que sus fluctuaciones pueden ser observadas y sentidas por las personas que habitan -o se mueven- en ellos (Cronin et al. 2004; Mercer et. al 2007)¹¹. Esto claramente puede ser llevado a los casos en que habitualmente ocurre liberación de gases volcánicos, movimientos telúricos, o variaciones climatológicas extremas, descripción que nos hace pensar en la puna desértica en la que se encuentra Talabre. En esto, Donovan (2010), a partir del trabajo etnográfico entre comunidades alrededor del volcán Merapi,

¹⁰ Uso la noción de ambientes o cosas vibrantes en un sentido amplio, como es la discusión de Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*.

¹¹ Al respecto, Mercer et al. (2007: 252) observa: “Villagers on the volcanic island of Ambae, Vanuatu use such signs as pervasive gas smells, the death of trees, unusual active bubbling within the lake surrounding the volcano, rumbling and booming from the crater and the rapid rotting of taro roots in the ground as a sign that something may be about to happen within the volcano”.

Indonesia, ha propuesto el término de “Geoculturas” para precisar sensibilidades y saberes prácticos relacionados a fenómenos geológicos que afectan y configuran principios de organización comunitaria, incluyendo una mayor o menor exposición a riesgos.

Ciertamente, a la par de una mayor disposición transdisciplinaria en el estudio de desastres, los márgenes metodológicos y conceptuales se han abierto a problematizar otras formas de conocimientos, agencias y escalas sobre disrupciones ambientales. Así, desde aproximaciones de corte cualitativo e historiográfico, por ejemplo, se ha traído a discusión que, además de la gramática del conocimiento experto, existen otras experticias, técnicas y temporalidades que surgen localmente para narrar, lidiar o adaptarse al riesgo a desastres (Carey, 2014; Mercer et al. 2012; Hilhorst, 2003).

Sin necesidad de enfrentar conocimientos expertos y no-expertos, partiendo por el ejercicio común de observación, se ha reconocido que las comunidades humanas, desde un sentido práctico articulado a sus actividades con el entorno que habitan, tienden a manejar formas de identificación de estabilidades, movimientos, o disrupciones ambientales que pueden ser o son orientadas a la reducción del riesgo a desastres (Mercer et al. 2012; Cronin et al. 2004). En estos tiempos, diferentes marcos e instrumentos de política pública en gestión de riesgo ya promueven el reconocimiento de conocimientos locales y su sinergia con el conocimiento experto. Así lo hace el Marco de Acción Sendai para la Reducción del Riesgo de Desastres, y así han sido diseñadas políticas con gestión participativa del riesgo, en Colombia, México y otros países.

En esa línea, Jessica Mercer et al. (2007) afirma incluso un movimiento en la discusión desde un énfasis en la dependencia, pasividad o deficiencias de las comunidades frente a los desastres, hacia el estudio y reconocimiento de agencias y capacidades adaptativas locales ante disrupciones ambientales. Ciertamente no se trata de optar o desplazar un enfoque por sobre el otro, sino de reconocer que a la vez que puede haber condiciones estructurales de vulnerabilidad asociadas a un mayor riesgo a desastres, también pueden existir otro conjunto de prácticas de las poblaciones locales que remiten a un saber-habitar ambientes disruptivos. Esto sucede especialmente cuando

se trata de comunidades que han habitado históricamente ciertos territorios, acumulando experticias, aprendizajes y estrategias para lidiar con eventos sísmicos, volcánicos, climáticos, etc.

En esto, análisis historiográficos como el que realiza Mark Carey (2014) trae a discusión los tipos de conocimientos acumulados por las poblaciones indígenas que han habitado los Andes por larga data, y que pueden remitir a casos concretos en que se ha reducido el riesgo a desastres. En su estudio sobre aluviones en los Andes peruanos a mediados del s. XX, Carey nota cómo la población indígena de la zona rural, a diferencia la población mestiza y urbana más reciente, supo prevenir y actuar de mejor manera ante la emergencia, al manejar un conocimiento práctico del territorio junto a concepciones que los hizo evitar habitar zonas cercanas a quebradas y lagunas. En estas dos poblaciones se puede observar, siguiendo a Carey, saberes, agencias y aprendizajes comunitarios que configuraron ya sea una mayor exposición a un desastre, o una mayor capacidad de reducir el riesgo¹². Observaciones como estas, por un lado, replantean que el conocimiento científico-occidental sea la única forma de aprehender, explicar y prevenir desastres; y, por otro lado, permiten articular las reflexiones sobre el habitar con el conjunto de prácticas y saberes locales que pueden confluir hacia una comprensión o gestión del riesgo con mayor pertinencia.

Conocimientos, mundos

El reconocimiento de diversos tipos de epistemes ha dado paso a una tensión necesaria que ha añadido la cuestión por una multiplicidad de ontologías (Henare et al. 2009; Descola, 2012; De la Cadena, 2015). Alrededor de los desastres, es pertinente notar que la moderna antinomia entre naturaleza y cultura ha configurado el modo

¹² Un caso reciente en la discusión de la literatura ha sido el terremoto y tsunami de 2004, en el que se observó un comportamiento diferenciado de reacción con efectos de supervivencia entre grupos indígenas y no indígenas. Más precisamente: “Immigrant workers and tourists, especially along the west coast of Thailand, did not recognize the warning signs of the approaching tsunami and were unprepared for its impact, while indigenous communities such as the Moken in Thailand, the Simeulueans in Indonesia and many island populations in the Andaman and Nicobar Islands were more prepared[...] The survival of these indigenous communities was entirely due to their traditional cultural knowledge of tsunami hazards and mitigating them through self-warning and voluntary evacuation.” (Mercer et al. 2012: 77).

dominante en que las ciencias y las instituciones públicas han abordado la gestión de riesgos. Lo problemático de la ontología que opone naturaleza y cultura es que se presenta como un principio atemporal y universal obviando, primero, que la historicidad occidental y moderna sólo adquiere esa forma en los últimos dos siglos¹³ y, segundo, que no corresponde a otros principios de conocimientos y ontologías (Descola, 2012).

Desde la sociología, por ejemplo, Anthony Giddens (1996) encuentra que una condición para la consolidación de los sistemas abstractos modernos y su “seguridad ontológica” ha sido el nivel de sofisticación de la intervención del hombre en la naturaleza, particularmente a través de la gestión y reducción de riesgos. Junto a Giddens, el clásico trabajo de Ulrich Beck (2002) pone el foco de su atención en cómo los procesos de modernización global han sido acompañados de la configuración de una “*risk society*”. Si bien estos autores han traído muchas luces en la comprensión de la dimensión social de los desastres, con la primacía que opone sociedad y “amenazas naturales” se ha tendido a presuponer una especie de *excepcionalismo* de la modernidad y, más específicamente, del conocimiento experto para objetivar, contener y mitigar a la “naturaleza”.

Sobre esto, pueden resultar iluminadoras ciertas aproximaciones históricas o etnográficas sobre desastres, pues ponen en un contexto mayor tanto el largo historial humano habitando y adaptándose a ambientes disruptivos, como la multiplicidad de modos actuales de concebir las continuidades y cambios socioambientales. Desde ontologías marcadamente diversas, Grattan observa las continuidades entre poblaciones humanas y ambientes volcánicos activos a partir de la revisión de casos históricos en Japón, Italia, Islandia y México: “adaptation is the norm rather than the exception” (2006: 13). A través de la memoria oral y material, cotidiana e inter-generacionalmente, las interrupciones geo-climáticas han sido traducidas en distintas

¹³ Más precisamente: “La oposición entre naturaleza y cultura no tienen la universalidad que se le adjudica, no sólo porque carece de sentido para quienes no son modernos, sino también por el hecho de que apareció tardíamente en el transcurso del desarrollo del propio pensamiento occidental” (Descola 2012: 19).

cosmologías, formas de habitar y narrativas de mundos -incluyendo la científica occidental-.

Lejos de una única forma de demarcación entre zonas riesgosas y seguras, Grattan reconoce que históricamente han existido diferentes “sensibilidades ambientales a la actividad volcánica” (2006: 12), a la vez que los riesgos y mecanismos asociados a disrupciones geológicas han sucedido y suceden en rangos y escalas variables. A su vez, han existido un sinnúmero de experiencias relocalizando comunidades, confluyendo fuerzas geológicas, así como una multiplicidad de sentidos, experticias y racionalidades para que una población deshabeite, se traslade o disperse (Grattan, 2006; Cronin et al. 2004; Oliver-Smith 1994¹⁴).

Sin dificultad, estas discusiones pueden extenderse hacia los pueblos andinos, y de modo más específico es factible preguntarse por el habitar y las formas de conocimiento de la comunidad de Talabre en la puna atacameña, considerando su tradición trashumante, el caso de su relocalización vinculada a un desastre, y su cercanía a un volcán activo. En definitiva, la pregunta por los modos en que el habitar de Talabre puede expresar continuidades y discontinuidades socioambientales, se enmarca en la literatura de conocimientos locales sobre riesgos, y en las reflexiones sobre otras formas de concebir relaciones disruptivas humanas y no-humanas.

¹⁴ Extendidos a casos más recientes, pero también menos específicos, el antropólogo Anthony Oliver-Smith (1994) ha discutido las diferentes dimensiones sociales en los procesos de desplazamientos y relocalizaciones asociadas a desastres.

Diseño metodológico

La metodología aplicada fue de carácter cualitativo. Tanto el tipo de preguntas surgidas del problema de tesis como la literatura revisada colocan el énfasis comprensivo en los conocimientos situados y la multiplicidad de experiencias habitando ambientes vibrantes y disruptivos. Esto es, sobre el estudio de caso de la comunidad atacameña de Talabre se procura comprender un habitar en movimiento que ha supuesto experiencias y conocimientos prácticos en un ambiente con reiterada actividad geo-climática.

Más precisamente, la metodología ha sido pensada a partir de la pregunta central de este caso de estudio: *¿cómo se articula el habitar de la comunidad de Talabre con las formas locales de conocer la puna atacameña?* A su vez, en el marco de responder dicha pregunta, la estrategia metodológica fue armada en función de los siguientes objetivos de tesis:

- a) Analizar las narrativas y modos que expresan el habitar de la comunidad en la puna atacameña, con énfasis en el proceso de la relocalización entre Talabre Viejo y Talabre Nuevo;
- b) Identificar las formas y sentidos de los conocimientos ambientales locales.
- c) Relacionar el saber-habitar de Talabre con las concepciones de continuidades y interrupciones geo-climáticas, particularmente en torno al volcán Láscar.

Estos objetivos fueron abordados a partir de un trabajo en terreno que se desarrolló en un total de 18 días cubiertos en 4 visitas distintas a lo largo de 2018. De ellas, 2 salidas consistieron en un acercamiento con el fin de presentar los objetivos y estrategias en los cuales se enmarca esta tesis y, a su vez, lograr la autorización de la comunidad, reunida en asamblea, para realizar un levantamiento de información. Estas fueron visitas cortas y puntuales, 2 días en el mes de enero y 2 días en el mes de marzo, pero sirvieron para transparentar y ajustar las preguntas de investigación, conocer los intereses de la comunidad, y comenzar a establecer relaciones de confianza. Vale precisar que esas salidas sucedieron junto a otros investigadores que presentaron y solicitaron trabajar colaborativamente con la comunidad para la realización del

proyecto FIC-R sobre riesgo volcánico, mencionado en el problema de esta tesis. A esto, se añadió una solicitud escrita dirigida a la asamblea de la comunidad en la que se informó detalles del proyecto de esta tesis y el permiso específico para poder realizar el trabajo de campo. La respuesta de la asamblea fue favorable.

Las otras dos salidas correspondieron al levantamiento de información como tal, y fueron realizadas en tiempos que permitieran cumplir con los objetivos de tesis. Así, la primera de estas salidas extendidas fue realizada alrededor de la ceremonia del “pago a la tierra y las aguas” que ocurre cada primero de agosto entre Tumbre y Talabre. La revisión de literatura previa varios autores comentan una relación de esta celebración con pagos específicos al Láscar, a partir de la erupción mayor de 1993 (Morales, 1997; Mondaca y Segovia 2008). A la vez, es preciso notar que las referencias a esta ceremonia son poco detalladas, por lo que, vinculado al problema de tesis, se encontró oportuno participar y registrar con mayor precisión el despliegue de relaciones posibles. Ciertamente, como se discutirá en la interpretación de resultados, la participación en la ceremonia del pago permitió una comprensión adecuada para responder a la pregunta de tesis. Asimismo, esta salida incluyó a los últimos días de las fiestas de San Santiago de Talabre, lo que, pese a no haber estado previsto, favoreció a las observaciones y encuentros con informantes. Este trabajo de campo se desarrolló durante 8 días, entre julio y agosto de este año, alojándome y compartiendo en la casa de una familia de la comunidad.

Una vez hecha una sistematización y análisis preliminar de las oportunidades y dificultades de esa salida, se planificó una última visita a Talabre con el fin de levantar la información faltante necesaria para cumplir los objetivos de tesis. Considerando que en tiempos de fiesta se congrega mayor cantidad de personas, y con ello, se encuentran más narrativas del habitar de esta comunidad, esta segunda salida fue hecha alrededor la Fiesta de la Señora del Rosario, patrona de Talabre, durante el mes de octubre. En esta ocasión la permanencia en terreno fue de 6 días, alojándome donde la misma familia anfitriona.

Aplicación de instrumentos, factibilidad y consideraciones éticas

Durante estas salidas, los instrumentos aplicados para el levantamiento de información fueron la observación participante y la entrevista abierta. Ambos instrumentos confluyeron en permitir cumplir con los objetivos de tesis, si bien la observación participante resultó especialmente pertinente para comprender las formas locales de conocimiento de la puna atacameña, mientras que las entrevistas abiertas permitieron profundizar las narrativas en torno al habitar de la comunidad.

La observación participante consistió en el involucramiento en las actividades festivas y cotidianas de la comunidad. Por un lado, esto supuso mi participación en el campeonato de fútbol y cierre de la fiesta de San Santiago, en la ceremonia del Pago a la tierra realizada primero en la vega de Tumbre y luego en los campos de Talabre, y en las celebraciones y peregrinaciones de la fiesta patronal de la Señora del Rosario. Por otro lado, la participación se dio en actividades y tareas comunes entre comidas y preparaciones de alimentos, caminatas y encuentros fortuitos, o quehaceres y esparcimientos varios. A la vez, es importante añadir que, además de mi propia experiencia, las observaciones se extendieron a otras formas de sensorialidades que permitieron considerar los conocimientos y continuidades entre talabreños, materialidades y fuerzas geo-climáticas la puna atacameña. En esta técnica resulto fundamental el registro detallado en un diario de campo tanto de las observaciones como de las conversaciones surgidas en terreno. A su vez, dicha información fue sistematizada e interpretada en función de los objetivos de tesis.

El otro instrumento de levantamiento de información aplicado fue el de entrevistas abiertas. Originalmente se planeaba aplicar entrevistas semiestructuradas, sin embargo, ante mis primeros intentos, se notó una resistencia de los informantes a procedimientos más formales, prefiriendo no ser grabados ni seguir un cuestionario de preguntas. Así, se optó por hacer entrevistas abiertas que siguieron una guía flexible de temáticas de interés, y que se mostraron funcionales y fluidas para un levantamiento más individualizado de información. En efecto, las entrevistas abiertas permitieron un acercamiento más detenido que buscó entrelazar las experiencias personales con las narrativas y conocimientos compartidos, sus matices y efectos prácticos. De cualquier

modo, vale reiterar que los participantes, y la comunidad en general, fueron informados de los propósitos, usos de la información y procedimientos en los que se enmarcaba mi presencia, respetando la decisión de quienes no quisieron participar.

A diferencia de las conversaciones mencionadas en la observación participante, las entrevistas abiertas, siendo flexibles e informales, procuraban seguir una guía de temáticas como la relocalización de Talabre, continuidades y cambios en el habitar de la comunidad, vínculos familiares y afectivos con otras comunidades o lugares, experiencias de interrupciones o fuerzas geo-climáticas -particularmente del volcán Láscar-, conocimientos o concepciones sobre riesgos, entre otros. Las personas a las que se realizó estas entrevistas (n=10) cumplieron ciertos criterios preestablecidos: personas de ambos sexos que hayan nacido o vivido en Talabre Viejo; que hayan sido parte de los procesos de relocalización y constitución de Talabre Nuevo; o que hayan experimentado la erupción de 1993 u otras interrupciones geo-climáticas; esto implica que los grupos de edades refieren a adultos mayores y adultos (> 25 años). Dada la negativa para realizar grabaciones, se procedió a registrar inmediatamente después en el diario de campo la información levantada en la entrevista. Posteriormente, esta información fue sistematizada y usada para la interpretación de resultados.

Por último, como un aspecto de factibilidad relevante, esta tesis contó con el apoyo de la Línea “Culturas de desastres y gobernanza de riesgos”, del Centro de Investigación para la Gestión Integrada del Riesgo de Desastres (CIGIDEN). El involucramiento con CIGIDEN ha incluido reuniones interdisciplinarias periódicas con investigadores de esa Línea, lo que ha representado un acompañamiento valioso en la construcción del problema de estudio y el desarrollo de la tesis. Además, los costos asociados a los desplazamientos a terreno fueron cubiertos por CIGIDEN.

Interpretación y discusión de resultados

I. Habitar: constelaciones de movimientos en la puna atacameña

Talabre en la puna: una constelación de nudos

Inicialmente, el problema de la relocalización fue pensado como un movimiento entre dos puntos: de Talabre Viejo a Talabre Nuevo. La intención del trabajo de campo sería profundizar las continuidades y discontinuidades del habitar entre esos dos nodos, tomando como punto de quiebre las disrupciones geo-climáticas que habrían movilizad o agencias para el traslado de la comunidad a principios de los 80's. Articular el evento a través de los dos Talabre apuntaba, de cierto modo, a definir una escala temporal y espacial que permita concentrar los esfuerzos comprensivos. Sin embargo, el trabajo de campo desbordó aquella intención, siendo preciso el reconocimiento de múltiples lugares, tiempos y trazados para la comprensión de las observaciones y narrativas locales del habitar.

Cualquier impresión de una comunidad desconectada o aislada en el alto del desierto se muestra errada, particularmente en tiempos de fiesta. Sin haberlo previsto, mi primera visita extendida a Talabre coincidió con una serie de actividades finales de la fiesta de San Santiago Apóstol, realizada cada año en torno al 25 de julio, por una de las familias del poblado. Fui invitado a jugar en un cuadrangular de fútbol que disputaba la Copa de San Santiago. Siendo una comunidad pequeña, Talabre cuenta con una especie de "clásico" entre sus dos equipos de fútbol: Hijos de San Santiago de Talabre y Virgen del Rosario de Talabre. Los dos equipos invitados fueron el de Tambillo, que refiere a una especie de caserío camino a San Pedro, y el equipo de Cámar, una población cercana y de tamaño similar a Talabre. También hubo un partido de fútbol de mujeres entre un equipo de Talabre y otro de Socaire, otra comunidad atacameña cercana al salar.

Además de remitir a distintos lugares de la zona, los equipos y sus hinchas señalaban una red de lazos familiares y de amistad, y con ello diferentes linajes de memoria, como lo diría Hervieu-Léger (2005). Buena parte de los presentes compartía algún tipo de vínculo de parentesco en primero o segundo grado, agrupándose o desagrupándose

de acuerdo con distintos sentidos de afinidad, origen, posiciones o modos de creencia. Entre ellos se encontraban adolescentes talabreños que estudian el colegio en Calama; aquellos que tras el abandono de Talabre Viejo se establecieron en Toconao; los que por trabajo viven en San Pedro; e incluso familiares que venían desde Cátua, un poblado en el borde argentino. La fiesta podía guardar el aire de una reunión de familia ampliada que congregaba en Talabre diferentes trayectorias, proximidades y diferencias. Ciertamente, en el día a día, este pueblo suele lucir solitario y silencioso, pero en tiempos de fiesta se observa cómo se reúnen los vínculos y enlaces dispersados en un territorio amplio.

Áspera y polvorienta, la cancha de fútbol se ubica a un costado del pueblo, junto a la zona de cultivo y a uno de los tantos desfiladeros. Además del fútbol jugado a 3.500 metros de altura, la cancha brinda una panorámica de cerros y volcanes, por un lado, y de la inmensidad del Salar de Atacama, por el otro¹⁵. Entremedio, esa visión permite percatarse de la complejidad ecológica de este territorio marcado por planos, pendientes y quebradas que bajan desde la Cordillera de los Andes hasta encontrarse con oasis y salares. Dispersos y conectados se encuentran poblados, caseríos y estancias a ambos lados de la frontera, en partes altas y bajas.

Pese a que un ojo extraño se podría intimidar por la aparente vasta sequedad, Talabre cuenta con una ubicación privilegiada: estando en el borde chileno de la puna que se extiende hacia Argentina, mira de cerca las tierras y poblados que orillan con el Salar de Atacama. Más precisamente, la comunidad de lo que ahora es Talabre se ha movido históricamente entre distintos pisos ecológicos de esta zona, aprovechando y gestionando los campos para el pastoreo de camélidos andinos, las fuentes cordilleranas de agua, y el cruce de rutas de intercambio entre la puna y el salar atacameño (Morales, 1997; Contreras 2005). Talabre Viejo y Talabre Nuevo remiten a dos de los nodos de asentamiento regulares de esta comunidad, pero su relación habitando la puna atacameña se expande, o mueve, hacia otro conjunto de poblados, estancias y recorridos que dibujan más precisamente el habitar involucrado de estas familias en este territorio. Ciertamente, como diría Ingold, todo habitar ocurre en

¹⁵ Fotografía en Anexo IV.

movimiento, pero en el caso de Talabre resulta especialmente preciso resaltar que las formas en que esta comunidad se articula con su entorno denotan un dinamismo activo y amplio junto a animales y fuerzas climáticas, vínculos históricos que se activan cada vez, y materialidades dejadas o transformadas.

Si bien la economía local se ha diversificado hacia la agricultura, y otras formas de trabajo asalariado como el turismo y la minería, varias familias talabreñas mantienen llamas entre los cerros de la cordillera y ganado ovino en las inmediaciones del pueblo. Con ello, se mantienen también recorridos y movimientos entre la puna, a pie o en camioneta, en busca de forraje y cuidado de sus animales¹⁶. En los días previos a la fiesta de San Santiago una nevada provocó que un grupo de llamas bajara en dirección a Talabre en busca de campos descubiertos, mientras otros pastores contaban con inquietud la dificultad de localizar a todas sus llamas. Junto a la nieve, las huellas de pumas en las zonas de pastoreo advertían de una posible pérdida. Los movimientos propios de estos animales junto a la variabilidad geo-climática de esta puna desértica continúan marcando los trayectos diarios o itinerantes de estos pastores, y con ello los conocimientos y formas prácticas de habitar este territorio.

Ciertamente, el habitar de Talabre no ha sido un asunto puramente humano, sino que se ha continuado, afectado y sobre todo movido en estrecho vínculo con otros actores y entes no-humanos configurando lo que Ingold se ha atrevido a llamar como un “mundo de tiempo/clima” [*weather-world*]. Ese mundo está lejos de ser el efecto de un atributo exclusivamente humano, como lo sostendría Heidegger, más bien aquel modo de habitar bajo el cielo y sobre la tierra se transforma a lo que, desde Ingold y ciertamente desde Talabre, se podría articular como un habitar junto o entre el cielo, la tierra, animales, volcanes y todo aquello con la capacidad de generar la experiencia de movimiento. En conjunto, sobre una maraña de líneas humanas y animales, climáticas y geológicas, que se enredan y entrecruzan, se moldea lo que denominamos como “la puna atacameña”.

Sobre la imbricación de líneas trazadas por estos movimientos se forman una multiplicidad de nodos que cuentan el habitar de Talabre. Estos elementos traen a

¹⁶ Ver fotografía en Anexo V.

consideración las formas que adquieren las continuidades de la tradición trashumante de las familias de Talabre. En efecto, los movimientos estacionales y de intercambio que marcaron un modo de habitar itinerante han dejado un tejido particular con otros poblados y lugares de la puna que se estira y renueva en diferentes narrativas y ocasiones. En el lado argentino de la Puna de Atacama, la comunidad de Cátua aparece como otro nodo de los movimientos y memoria histórica de los talabreños. Como fue señalado, la literatura que aborda aspectos sociales sobre Talabre pone énfasis en la particular relación de origen y parentesco con Cátua (Contreras 2005; Morales 2018)¹⁷. Ciertamente, no es raro encontrar en Talabre pobladores cuyos abuelos son originarios de Cátua, manteniendo familia y amistades que se encuentran eventualmente en visitas particulares o como invitados a fiestas como la de San Santiago o de la Virgen del Rosario de Talabre, o de la Virgen del Carmen de Cátua.

Justamente, estos nodos de lugares recorridos o con los que existen vínculos históricos aparecen en las narraciones de memorias del habitar de la comunidad. En los relatos compartidos sobre experiencias personales o cercanas de los viejos recorridos troperos, Cátua aparecía como uno de los destinos que más fueron mencionados. Más precisamente, Cátua aparecía en entremedio de historias en las que usualmente predominaban memorias de estancias arduas con poco alimento, intenso frío, caminatas extensas atravesando la cordillera, y alguna experiencia de *apunarse*. A la vez, esas narrativas remiten a vínculos más recientes como, por ejemplo, las visitas anuales a las fiestas patronales de Cátua, en las que menciones a las participaciones del equipo de Talabre en la “Copa Fraternidad” son habituales. Justamente, uno de los aspectos a notar es la porosidad de una frontera que, trazada a línea recta por un laudo arbitral estadounidense en 1899, continuó con viejas redes de rutas de arriería e intercambios sin importar las diferentes nacionalidades (Contreras 2005). Como me comentó un talabreño, más resaltan los parecidos que las diferencias con la gente de Cátua, a quienes consideran familias y amigos. Si bien en los últimos años han aumentado los controles en los pasos fronterizos, y fue cerrado -oficialmente- el paso

¹⁷ Por ejemplo, testimonio de Luciano Soza (en Mondaca y Segovia 2008: 72): “*Catua, ahí tá familia, tengo un hermano, sobrinos. Mi finao papá tuvo hacienda más allá de Catua, una vez nos ha dejao’ solo un año, y es helao’, helao’. Mi papá sabía ir más pallá’ pa los valles, con las llamas, mi mamita se venía para acá, llamas no máh sabía tener, no ei conocio’ burros casi*”.

tradicional de Huaytiquina, los vínculos entre Cátua, Talabre, y otras comunidades trasfronterizas, continúan y se activan entre memorias y ocasiones prácticas.

Otro nodo que surge en las narraciones de los orígenes de los pobladores es Patos, una vieja estancia ubicada en la quebrada del mismo nombre. Varios de los adultos mayores con los que hablé nacieron en Patos, trasladándose posteriormente, cuando aún eran niños, hacia la paralela quebrada de Talabre. Sin algún dejo de nostalgia, uno de ellos me dijo que Patos “*era un lugar donde vivían familias, pero luego se comenzó a secar y entonces lo dejamos*”¹⁸. Patos como lo que hoy es Talabre Viejo habrían sido parte del conjunto de estancias de los recorridos pastoriles, las que en determinado momento y por condiciones favorables de acceso a agua, conexión a la red de senderos, vegas y campos de pastoreo, habrían “juntado” de modo más regular a diferentes familias de pastores. Pero, al igual que el poblamiento de Talabre Viejo en los 50’s, su permanencia continuaba en la medida en que el sentido práctico de habitarla no se torne adverso.

Unas décadas más tarde, a inicios de los 80’s, Talabre Viejo sufría de sucesivos aluviones, lo que, sumado a otros elementos socioambientales, habría desistido a la comunidad de continuar habitando aquella quebrada. En el proceso de dejar Talabre Viejo, Patos habría vuelto a aparecer como un posible lugar para reconstituir un poblado, lo que finalmente no llegó a pasar. Mientras diferentes vecinos se dispersaron hacia otros poblados como Toconao, Tambillo, San Pedro, o incluso Calama, y a la vez que varios lugares fueron desestimados para una relocalización de la comunidad, el otrora llamado “*Campo Azul*” pasó a ser establecido como Talabre Nuevo. Este habría sido un cambio paulatino de varios años y de no pocos intentos de asegurar un lugar propicio donde asentarse.

De varias formas, el caso de la relocalización de Talabre Viejo a Talabre Nuevo se extiende a otros nodos que aparecen y desaparecen en las narrativas de los movimientos de estas familias. Desde Ingold (2011, 2018), esos nodos pueden ser pensados como “nudos” o anudamientos que se atan y desatan de acuerdo a la

¹⁸ Las citas en cursiva que aparecen en la discusión de resultados han sido extraídas de los apuntes del diario de campo, en el que se registraron las observaciones y conversaciones de las salidas a Talabre.

confluencia de recorridos prácticos, o líneas, como diría ese autor, trazadas en los múltiples movimientos que ocurren habitando la puna atacameña. Ese movimiento tempo-espacial de nodos o nudos podría ser pensado con la figura de cómo ciertos objetos brillan y dejan de brillar, con la que Bryant propone pensar la fluidez de la “fuerza gravitacional” de ciertos lugares o cosas en relación a otros (en Gordillo 2014: 22). A su vez, esa cualidad de atracción o “luminosidad” a la que hace referencia Bryant puede ser llevada hacia la propuesta de Walter Benjamin de repensar la historia como una relación tempo-espacial a modo de *constelaciones* (en Gordillo 2014). Ciertamente, las despejadas noches de este altiplano desértico pueden traer a colación aquella figura como una manera de articular la imbricada relación de lugares y sus itinerancias en el tiempo. En efecto, los movimientos de esta comunidad dibujan una constelación de nodos y tiempos que se discontinúan y actualizan, desbordando algún intento de contar la historia de Talabre en un sentido lineal y homogéneo. En esto, esa fluctuación de las temporalidades de anudamientos tensadas por movimientos puede ser rastreada a través de las materialidades que perduran o se disipan bajo la forma de estancias, poblados y otras formas habitacionales regadas en este territorio.

La relocalización: ¿abandonar o dejar Talabre?

Una de las preguntas iniciales en la construcción del problema de tesis fue si habría algún tipo de vínculo afectivo de los talabreños respecto a Talabre Viejo¹⁹. A 6 kilómetros de la localización actual del pueblo, en dirección a la cordillera, se encuentra al interior de una quebrada los restos de paredes y estructuras de las casas, escuela, iglesia, cancha de fútbol, cementerio y otras edificaciones de lo que hace cerca de 40 años fue el pueblo de Talabre. Podía parecer intrigante el hecho de que los adultos de mayor edad de Talabre hayan sido parte del proceso de construcción de ese poblado desde la década de las 50's, que otros tantos hayan nacido y vivido parte de su infancia allí, y que juntos hayan atravesado los fenómenos que forzaron al abandono y relocalización de la comunidad. En un principio, estos elementos me invitaron a

¹⁹ Ver panorámica de Talabre Viejo en Anexo VI.

especular sobre la posible existencia de un hilo significativo de memoria oral y material que conectaría el Viejo y Nuevo Talabre.

No obstante, durante el trabajo de campo, el tipo de relación que encontré hacia Talabre Viejo parecía fluctuar entre un miramiento distante y una indiferencia ambigua. Mis primeras impresiones apuntaban a desestimar la pertinencia de la pregunta por el anterior poblado, sin embargo, dejaban sin responder elementos relevantes para comprender el habitar de esta comunidad. Fue en la última salida a terreno cuando, sin dejar la pregunta por Talabre Viejo, comencé a enlazar mis observaciones hacia un sentido más amplio de relaciones materiales de habitar que incluyera a Talabre Nuevo.

“No vamos a Talabre Viejo, lo cuidamos”, me dijo un comunero sobre el lugar en que nació. Esta aparente contradicción de un *cuidar-no yendo*, se sumaba a otras reacciones sobre el viejo poblado en las que, sin desconocerlo, aparecía una narrativa “fría” cada vez que salía a mención. La aparente falta de apego a Talabre Viejo se juntaba con los reclamos locales por la presencia casual de turistas que, llevados en tours que venden la visita a pintorescas “ruinas”, han estropeado a varias de las antiguas edificaciones. Sin embargo, el cuestionamiento local a los turistas resonó en mi propia manera en que estaba abordando y esperando el tipo de relación de la comunidad hacia Talabre Viejo.

Mi articulación del *“abandono”* de Talabre Viejo, ciertamente, asumía una carga afectiva propia de un tipo específico de vínculo a la materialidad y forma de habitar un lugar. En efecto, la noción de *“abandono”* no fue usada por los comuneros con los que conversé, a pesar de que la traía cada vez que me refería a Talabre Viejo. Al contrario, la noción usada localmente, de acuerdo con mis anotaciones de campo, fue la de *“dejar Talabre Viejo”*, lo cual fui equivaliendo a *“abandonar Talabre Viejo”*, sin advertir la diferencia sutil, pero significativa, que puede haber entre ambas nociones.

Se podría traer la reflexión de Heidegger respecto a la relación fundamental entre habitar y cuidar, entendiendo al cuidado, justamente, como un dejar ser. Sin embargo, a las coincidencias que se podría intuir, la reacción más sincera de mi tiempo de campo era notar justamente lo contrario: una especie de des-cuido, un trato despreocupado o

poco atento de los comuneros hacia Talabre Viejo. Ciertamente, siguen siendo atingentes las reflexiones del habitar como dejar-ser provocadas por Heidegger, pero llevadas a su negatividad, esto es, a una reflexión del des-habitar, entendido como un *dejar contundente* en el que las cosas pueden tornarse en escombros. Más precisamente, parecería posible extender la reflexión heideggeriana del habitar de los “mortales”²⁰, referidas al ser humano, hacia las continuidades que Ingold, y en este caso Talabre, invitan a considerar en el habitar de los animales, volcanes y cosas, esto es, en su capacidad de morir. Como diría Benjamin, la “vida” no remite únicamente a corporalidades orgánicas, sino a todo aquello que guarde su propia historia, esto es su “*afterlife*” (en Gordillo 2014: 20).

De este modo, ese “descuido” material observado en campo, bien podría articularse como un cuidado en su forma negativa, esto es, un dejar, sin resistir, a las cosas, del mismo modo en el que se deja que un lugar pierda su “fuerza gravitante”. Es decir, contrario a un “abandono” u otra forma de emotividades nostálgicas de las positividades modernas, la articulación de aquel comunero refleja un modo de cuidar / dejar, no yendo, a Talabre Viejo. Esto es, también, un des-habitar que se continúa en el habitar Talabre Nuevo.

Aquí, además, parece pertinente traer a consideración las continuidades de los sentidos trashumantes en los modos de habitar de los talabreños. En efecto, la forma itinerante de habitar entre estancias no equivale a “abandonarlas” cada vez, sino a un movimiento continuado, una línea entre deshabitar-habitar una constelación de nodos que se iluminan de acuerdo con los cambios geo-climáticos y disposiciones que favorezcan la vida. Sobre una discusión desde Heidegger sobre la trashumancia en España, Pardoel y Riesco Chueca (2012: 13) afirman:

En la trashumancia se hace manifiesto este «dejar ser», puesto que la irregularidad de los agentes atmosféricos y la aleatoriedad de suelos se compensan por medio de una utilización adaptativa e improvisada de los itinerarios. No se trata de transformar el

²⁰ “Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere -y además de un modo permanente- mientras está en la tierra, bajo el cielo y ante lo divino” (Heidegger, 1951:3).

medio o blindarlo frente a la inclemencia, sino de hacer en cada momento una lectura actualizada de las oportunidades naturales y mover el ganado en consecuencia

Esta practicidad observada en el sentido itinerante de la trashumancia puede ser articulada a la figura de constelación propuesta anteriormente para el habitar de Talabre. Justamente una constelación remite a una multiplicidad de nodos relacionados por la que ciertos lugares brillan más o menos en el tiempo, reflejando cómo fluctúan las rutas y trayectos de un habitar cuyo movimiento se funda en su sentido práctico. Talabre Viejo es planteado, por un lado, como parte de la constelación del habitar de los talabreños pues continúa siendo un nodo que puede atraer narrativas u referencias relevantes para el habitar actual de esta comunidad; a la vez, por el otro lado, Talabre Viejo remite a la practicidad por la que ciertos lugares han perdido brillo en la medida en que sus oportunidades se apagan.

Justamente, desde un sentido práctico, los comuneros señalaron al enfriamiento y a las pocas horas de luz de la quebrada, incluso más que a los aluviones, como las razones para haber *dejado* Talabre Viejo. “*La quebrada era muy angosta, y casi no entraba sol, era muy helado. No se daba para sembrar más que alfalfa, papa*”, me comentó una comunera, añadiendo a continuación como en Talabre Nuevo pueden sembrar de todo. Ciertamente la fuerza gravitacional de la materialidad de Talabre Viejo dejó de evocar un sentido de pertinencia para ser habitado, del mismo modo que dejó de hacerlo Patos en su momento. A la vez, se podría notar, bajo el mismo sentido práctico, la posibilidad de habitar que emerge de deshabitar un lugar; si bien puede parecer evidente, resulta pertinente notar que el dejar Patos se continuó en el habitar en el primer Talabre, para posteriormente dejarlo y continuar en Talabre Nuevo. Así, este dejar-ser que se encuentra en las reflexiones de habitar de Heidegger pueden contener esta ambivalencia o continuidad, como una misma línea, entre dejar ser y no-ser, habitar y deshabitar, cuidar y descuidar.

Junto a este sentido de *dejar* Talabre Viejo, en mi segunda salida extendida a terreno comencé a poner mayor atención a la materialidad de Talabre Nuevo. En efecto, la enredada impresión de cuidado y descuido a la materialidad dejada de Talabre Viejo parecía extenderse de alguna forma a la materialidad de Talabre Nuevo. Desde mis primeras visitas a Talabre, una suerte de interpelación me sucedía al recorrer el pueblo:

restos de materiales de construcción, utensilios dispersos, escombros regados, y chatarra acumulada en los patios internos, quebradas alledañas, junto a las casas o cualquier rincón. Una tensión surgía al tratar de distinguir entre una llana precariedad percibida desde mi disposición a un orden urbano convencional, o si pudiera expresar una relación material propia del habitar en movimiento de los talabreños.

En mi participación en la fiesta a la Virgen del Rosario, el recorrido de la pequeña procesión alrededor del pueblo mostraba amontonados tablones, metales oxidados, bloques y todo tipo de material esparcido *desordenadamente*. Llamaba también mi atención lo informe del trazado de Talabre Nuevo, con la plaza principal en el extremo en que terminan el pueblo y sus tres calles. Ciertamente, esas espontáneas reacciones remiten a criterios ciudadanos de habitar, que fácilmente podrían ser incluidos en la discusión crítica que realiza Morales (2013) sobre los prejuicios de los habitantes de San Pedro respecto a los pastores de la puna²¹. Nota este autor las tensiones respecto a los sentidos y apegos materiales y de propiedad que divergen entre los pueblos de tradición agricultora del salar y aquellos de tradición trashumante como Talabre.

Lo que se podría articular como desorden, descuido o precariedad, podría plantearse, de otro modo, como parte de una forma de habitar en el que los vínculos con objetos y pertenencias materiales podría tener otra carga afectiva. Justamente, el habitar trashumante entre estancias de la puna atacameña ha consistido en un constante *dejar-que no abandonar ni desechar-* aquello que temporalmente pierde sentido práctico entre los movimientos itinerantes. A su vez, el cambio a un modo de habitar más establecido trata más bien de un proceso en el que se continúan y rehacen las relaciones con materialidades más permanentes, y en el que los trayectos de los movimientos habitando Talabre Nuevo son más fáciles de rastrear en las cosas dejadas. O, como lo podría Ingold, se trata del *paisaje de tareas* local, esto es, de los trazos de prácticas y procesos de habitar que en este caso puede incluir materiales de construcción, chatarra o escombros. De esta forma, en lugar de observar una dispersión de materialidades

²¹ “El verdadero enfrentamiento cultural es evidente cuando se menciona que los profesores de la escuela deben enseñar a los niños del interior: “[...] *lo que es un dormitorio, una cama, un velador, ellos no usan esas cosas, duermen todos juntos en una pieza; la verdad es que cuesta mucho enseñarles los valores, generación tras generación se comportan de la misma manera*” (Profesora atacameña 2008, en Morales 2013: 154).

abandonados, se podría observar un conjunto de historias, relaciones y sentidos propios de apego a lugares y objetos.

Se podría también traer la pregunta por el desarraigo-desamparo del primer Heidegger, noción que tensa con las reflexiones de habitar-cuidando del Heidegger más viejo²². Sin embargo, la congregación de personas que producen las fiestas da cuenta de los vínculos de jóvenes o adultos que han salido de Talabre por trabajo, estudio u otra razón, pero que, como fue expresado por varios de los informantes, se acompaña de los planes de retornar a vivir en Talabre, algunos de los cuales ya lo han hecho, mientras que otros construyen viviendas para sus visitas o futuras jubilaciones. Justamente, esa impresión de un poblado que ha quedado a medio construir con materiales desparramados en cada rincón, expresa unas construcciones lentas y esporádicas de talabreños que aspiran volver a su terruño. *“Lo que más me ha dolido ha sido tener que dejar Talabre por los estudios de mi hija”*, me comentó un comunero que ahora vive en Calama, pero que, como parte de la directiva de la comunidad, estuvo presente en las diferentes celebraciones talabreñas en las que pude participar. Al mismo tiempo, tampoco se trata de un arraigo en un sentido estático y puntual, sino de vínculos dinámicos que se ajustan o se relajan de acuerdo con diferentes tiempos, lugares y personas.

Ciertamente, la dispersión de talabreños en otros poblados, la aparente indiferencia a Talabre Viejo, y los escombros esparcidos en Talabre Nuevo podrían ser articuladas en términos de desarraigo, desamparo o abandono. Sin embargo, como ha sido discutido, aquella dispersión se disipa en ocasiones y lugares que reúnen reiteradamente; Talabre Viejo remite a un lugar dejado, y como tal cuidado por la comunidad; mientras que las construcciones pausadas a la vez que permanentes de Talabre Nuevo dan cuenta de las propias temporalidades y sentidos de habitar.

²² Para un desarrollo de los cambios en la línea del pensamiento de Heidegger, Pardoel y Riesco Chueca (2012: 17) señalan el trabajo de J. Young quien “alude a un importante cambio ontológico en el pensamiento de Heidegger entre 1927 y 1952, a partir del que se señala el habitar como constituyente fundamental del ser humano. Young argumenta este cambio usando un concepto antagónico al habitar: el desamparo, desarraigo o destierro (*Heimatlosigkeit*).”

II. Conocimientos locales: continuidades de saber habitar la puna

El pago a la tierra y las aguas: cuidar las continuidades

Originalmente, la relación del problema era puntual: Talabre y el Lásçar. La especificidad con la que intentaba abordar al volcán Lásçar parecía obviar aquel ejercicio de abstracción que desaparecía, como por arte de magia, el resto de las formas físicas y ambientales que existen en la puna atacameña. Así como Talabre difícilmente es comprendida sin considerar la multiplicidad de nodos que se interconectan, plantear al Lásçar por sí solo corta la imbricada red de continuaciones de este volcán y la comunidad con vegas, campos, fuentes, y otros cerros de la cordillera. A una pregunta aislada del volcán, la respuesta más recurrente que recibí fue “*el Lásçar está ahí*”, señalándolo con una mirada o gesto, y surgiendo cierta reacción de sospecha o aire de equivocación en la comunicación. Esto, sin embargo, estaba lejos de implicar una extrañeza por traer o unir a conversas que vinculaban a la comunidad y aspectos ambientales; de hecho, observaciones y comentarios sobre la intensidad del viento, el reverdecimiento de un campo, la viabilidad de un proyecto de riego, o las marchas de sus *llamos* ocurren con frecuencia.

Con esto, la participación en la ceremonia del “*pago a la tierra y las aguas*” se presentó reveladora. Cada primero de agosto, y a lo largo de ese mes, diferentes pueblos indígenas a lo largo de los Andes realizan un “pago”, el cual consiste en presentar, desde un sentido de reciprocidad, un conjunto de ofrendas a la tierra o Pachamama con el fin de “prepararla ritualmente, «alimentarla» para, de esta forma, renovar el pacto de atención culinaria anual que se establece entre las personas y los tutores sagrados del altiplano” (Fernández J. 1996: 207). Esta ceremonia es realizada en Talabre y las comunidades aledañas, a ambos lados de la cordillera.

Inicialmente, había pedido autorización a la comunidad para participar en esta ceremonia debido a referencias encontradas que sugerían un vínculo particular con el Lásçar. Siguiendo a cierta literatura (Morales 1997; Pérez 2005), una intuición previa de esta tesis planteaba que en espacios ceremoniales como un “pago” se podrían observar formas locales en que la comunidad gestionaba el riesgo volcánico, lo que ayudaría a comprender los criterios de la relocalización de Talabre. Sin embargo, ante

mi pregunta por alguna ofrenda o conexión particular con el Láscar, la respuesta era contundente: “*el pago es a la tierra, al agua*”. De varias formas, el acento local en la generalidad de la “tierra” desconcertaba a mi propio énfasis en la especificidad del Láscar -hasta mi participación en el pago.

Por sobre los 4.000 metros de altura, en Tumbre, la vega en la que se ubica un “ojo de agua” que alimenta a la comunidad, se dio inicio a la ceremonia del pago. En el verano de enero, durante la primera visita de acercamiento a Talabre, el verdor y los pequeños arroyos que surgen en Tumbre, llamaron mi atención por la congregación de llamas, burros y otros animales, y el contraste con la rojiza y seca tierra que la rodea. En invierno, la altura y las bajas temperaturas de las noches de desierto provocan que esta vega pueda aparecer cubierta de nieve sin dificultad. En este año, la ceremonia del primero de agosto se realizó sobre un llano blanco, alrededor de una pequeña fuente de agua que brotaba y se volvía a perder en medio de la nieve²³.

El pago, se insistió a menudo, es realizado para que la tierra y el agua *sigan siendo “buenos”*. Contraria a mis primeras impresiones de un ambiente predominantemente seco e incluso hostil, los comuneros insisten, con cierto orgullo, en la fecundidad alrededor de Talabre. “*Aquí se da de todo*”, “*lo que se echa crece*” me comentaron convencidos los lugareños respecto a los campos de cultivo de Talabre Nuevo, muchas veces contrastándolo con la limitado y escaza agricultura de Talabre Viejo. Junto a ello, se mantiene el recuerdo que uno de los puntos decisivos en el proceso de la relocalización fue llevar la apreciada agua de Tumbre hacia el lugar en que se constituiría Talabre Nuevo. A ello, se añade que en los tiempos de incertidumbre sobre a dónde mover la población, habría habido posibilidades de relocalizarla en otros lugares en los que, enfatizaban, el “*agua era mala*”, nuevamente como punto de contraste de la calidad del agua que goza Talabre en relación con otras comunidades. En ese sentido, si bien, como fácilmente lo haría un afuereño, se podría dirigir la atención a destacar las inclemencias y extremos de un territorio tan particular como la puna atacameña, la ceremonia del primero de agosto en Talabre trata fundamentalmente sobre la *continuidad* de la vida, o dicho de otro modo, un *dejar ser*

²³ Ver fotografía en Anexo VII. Por solicitud de la comunidad no se registraron fotografía de la ceremonia como tal, por lo que dicho anexo sólo muestra el paisaje de la vega de Tumbre.

a la vitalidad del agua de Tumbre, la disposición de campos para sus animales, y la fecundidad de las tierras cultivadas alrededor de la comunidad.

Junto a otros cerros que rodean la vega de Tumbre, el Lásçar se impone hacia el suroeste. Antes de iniciar el pago, el *yatiri*²⁴ principal de la comunidad pidió autorización a los participantes explicando que, por esta ocasión, debido a la gran cantidad de nieve, no podrían avanzar al interior, en dirección al cerro Héçar, por donde habría otros brotes de agua. Como en Tumbre, desde vegas altas de la cordillera surge el agua que luego se esparce superficial o furtivamente entre quebradas y pequeños campos que aparecen cada vez. Justamente, desde Tumbre se abre la quebrada de Talabre, en la quedan solitarios los restos de Talabre Viejo, y donde, unos kilómetros más allá, hacia un costado, aparece Talabre Nuevo con sus campos enverdecidos por el agua cordillerana y el trabajo de la comunidad.

Desde el punto identificado como el ojo de agua de Tumbre se prendieron pequeñas hogueras que dieron forma al pago. Uno de esos fuegos parecía ubicarse en dirección a los cerros. Comenzando allí, los participantes se arrodillaban, sosteniendo una vasija, y murmuraban palabras con vista a los cerros, particularmente al Lásçar y al Héçar. Con la disposición que tuve para observar continuidades entre la comunidad y el ambiente, siguiendo cierta literatura, me tomó mayor tiempo y esfuerzo notar cómo la “naturaleza” misma puede aparecer como un *continuum* animado, en lugar de una suma de formas fragmentadas. Justamente, entre la inconmensurabilidad de la tierra y mi atención especial al Lásçar, di varias vueltas hasta articular que si bien el pago no era específicamente a ese volcán, tampoco lo excluía. Es decir, al mismo tiempo que es posible distinguir un llano de un cerro, no es un imperativo separarlos, al menos no en el sentido del pago. “La tierra” se continúa en los cerros. El Lásçar aparecía, sí, pero formando parte de la tierra, junto a otros cerros, vegas y fuentes que brotan y se riegan en toda la puna atacameña.

²⁴ La figura del “yatiri” aparece en todos los trabajos encontrados sobre Talabre. Al respecto, Morales (1997: 139-140) precisa: “La autoridad tradicional más importante es el Yatiri, conocedor de las yerbas y sus propiedades medicinales, conoce los males y los remedios que deben aplicarse aciertos casos. Es un líder al que se le consultan todas las decisiones importantes de la comunidad. Dirige las ceremonias, es el individuo preparado en el culto, recibe el nombre de Yatiri (el que sabe), podemos destacar que es un gran tecnólogo”.

La equivalencia entre la Pachamama y la tierra fue habitual durante el pago. Si bien, por un lado, la noción de la Pachamama puede traer una discusión amplia que incluye a los procesos de etnogénesis y reivindicación de los pueblos indígenas y atacameños, que ciertamente forman parte de estas prácticas; por otro lado, en el contexto y uso del pago la Pachamama puede ser entendida, seriamente, como esa unidad continua de formas ambientales que -como el agua, la tierra, las vegas, los campos, cerros y más- permiten la vida y el habitar en la puna atacameña. *“En agosto se abre la Pachamama a recibir [...] el primero de agosto es el día que más se abre la tierra”* me comentaron a mi pregunta por la fecha de la celebración. La noción de “apertura” de la tierra para recibir los pagos aparece como una forma de asegurar una relación de reciprocidad entre la comunidad y el ambiente.

Como tal, los objetos del pago consistían en licor, hojas de coca y comida, los cuales se intercambiaban itinerantemente entre todos los participantes humanos para ser compartidos con la tierra, el agua y los difuntos. Con un orden propio y suelto, un participante sirve licor en un vaso e intercambia chuspas con coca con otra persona; a su vez, se recorre hacia el ojo de agua, en donde se ha ubicado una de las hogueras, haciendo un primer pago, esto es, derramando licor y hojas de coca *“con la mano derecha para la tierra, y la mano izquierda para los finados”*, lo cual se repite inmediatamente en la hoguera que avanza hacia los cerros; finalmente, con lo que queda en el vaso se avanza unos pasos echando las últimas gotas de licor y otras hojas de coca, mientras se murmuran ofrendas y pedidos a la tierra y a las aguas que, en este caso, son parte de lo mismo.

El licor que iba rotando cada vez, junto a las hojas de coca que se masticaban venían bien al frío de invierno y a la altura de los Andes. También, la fogata más grande, al tiempo que ardía, generaba calor y congregaba gente, conversaciones e intercambios, tal como podría ser pensada la “luminosidad” de los lugares que brillan de los que habla Bryant. Alrededor de esta fogata se ubicaron ollas y cazuelas con alimentos preparados por los participantes, utilizando, idealmente, productos cultivados en los campos: granos, tubérculos y hortalizas. En este momento del pago, cada participante toma un plato, primero, en un sentido horario, para servir con la mano derecha un poco de cada comida, el cual finalmente se verterá en un recipiente como parte del pago a

la tierra de toda la comunidad. Luego, en dirección contraria, y con la mano izquierda, se servirá otro plato de modo similar, el cual, vertido en otro recipiente, formará parte del pago a los difuntos. Ambos platos serán finalmente enterrados, haciendo alusión a la apertura de la tierra para realizar el pago. Ya pasado el mediodía, una vez hecho el pago comunitario, los participantes pudimos servirnos y compartir los alimentos.

La tónica del pago fue seria a la vez que alegre. A nivel comunitario, los roces y tensiones que pude sentir los días anteriores entre los vecinos parecieron disiparse al menos por ese día. A su vez, el sentido del pago parecía partir de una disposición grata y recíproca para *dejar-continuar* las virtudes de las aguas y tierras de la puna y comunidad. Asimismo, la amplitud de la noción de la Pachamama hacía que, en este caso, el pago sugiera una continuidad entre la tierra, las aguas, los cerros, la muerte y la regeneración de la vida. A partir de mi participación en el pago, evité abordar al Láscar como una entidad en solitario, resultando significativamente más pertinente traerlo a una conversación, cuando relacionaba al volcán con otros cerros como el Tupiza, el Hécar, o incluso otros más lejanos como el Licancabur; con vertientes y recorridos de aguas; o con vegas y campos de animales. Junto a modos prácticos y detallados de identificar regularidades, distancias, y cambios de las fuerzas de la puna atacameña, la forma de conocer local observada es fundamentalmente relacional, con el énfasis en las continuidades ambientales, antes que en ordenamientos fragmentados.

¿Riesgo volcánico? Rizomas y el dejar ser a la puna atacameña

Otro supuesto que se mostró distinto en el trabajo de campo fue la sospecha de que la ceremonia del pago estaría vinculada a mediar interrupciones geo-climáticas. Por un lado, cierta literatura indica que el pago realizado por la comunidad de Talabre buscaría gestionar “el castigo o protección” de los cerros a la comunidad (Pérez 2005: 61), guardando especial relación con formas de reducir el riesgo volcánico: “*Algo parecido a un pago que se le debe hacer al cerro, ya que, como el volcán Lascar hizo erupción, la gente cree que debe pagar, y el pago es una ceremonia en el cráter mismo.*” (Testimonio de un profesor, en Morales 1997: 147). Incluso, se sugiere que la ceremonia del pago habría sido o bien retomada o iniciada a partir de la erupción

del Láscar en abril de 1993: “*El primero de agosto se hace un pago a la tierra, se hace en Tumbres, arriba, eso fue de hace poco nomás, como el 93, por el asunto de la erupción del Láscar, que nadie ha visto una erupción como se hizo ese año*” (Testimonio de Sótero Armella, en Mondaca y Segovia 2007: 73).

Por otro lado, mi propia experiencia en los primeros días en Talabre y la puna me dispuso a presuponer que el “objeto de cambio” del pago estaría en evitar heladas, nevadas extensas, sequías y, fundamentalmente, erupciones. Sin embargo, como lo discutí ya, el acento en el sentido del “pago a la tierra” permite observar un énfasis local hacia el aseguramiento de las continuidades y relaciones favorables para la vida en/de la puna. En ese sentido, las narrativas del pago no se articularon en términos de evitar algún “castigo” u erupción, como lo indica la literatura mencionada, sino que, de manera especial, las narrativas expresaron formas de reciprocidad, gratitud, y de deseo de mantener las fuerzas generativas de aguas y tierras. Con esto, no afirmo que no existan preocupaciones locales sobre interrupciones geo-climáticas, o que la literatura antes mencionada sea incorrecta, sino que en el tiempo de trabajo de campo tanto el énfasis del pago, como las preocupaciones ambientales cotidianas que pude identificar se dirigen más a las continuidades, y menos a las interrupciones ambientales.

Es preciso reconocer que ha habido y pueden realizarse pagos específicos, como ciertamente ha sucedido hacia el Láscar, al menos luego de la erupción de 1993 y hace varios años (3-5 años, sin poder precisar). Al mismo tiempo, considerando a las diferentes generaciones talabreñas habitando junto a este volcán, su actividad se presenta eventualmente como otra más de los movimientos, agencias o cambios que pueden sentirse en la puna. “*El Láscar está ahí, tranquilo [...] ya está pagado*” me comentó una señora de avanzada edad, a quién la idea de un proyecto sobre riesgo volcánico en Talabre no parecía convencerla. La *tranquilidad* del Láscar, repetida cada vez por los comuneros, es entendida en tanto sus repetidas liberaciones de gases o vibraciones telúricas no llegan a afectar la vida de manera práctica, como sí lo pueden hacer las bajas temperaturas, una disminución de agua, un puma entre sus llamos, u otros acontecimientos que preocupan a la comunidad.

En diferentes ocasiones, incluso, salieron bromas respecto a los “pedos” que se puede echar el Láscar, haciendo referencia, como luego supe entender, al olor a azufre que a veces puede bajar del volcán a la comunidad a horas de la madrugada. Este tipo de observaciones sobre el volcán contienen conocimientos sobre las direcciones en que suele correr el viento durante el día o en distintas épocas del año. Así, en la segunda visita a Talabre para presentar el proyecto volcánico más amplio en el que se enmarca esta tesis, un comunero supo manifestar que “*el volcán se activa en verano para luego calmarse*”. Este tipo de conocimiento local basado en observaciones u otras sensorialidades podría coincidir con las afirmaciones del “conocimiento experto” expuesto anteriormente en la literatura, que reconoce que “[...] columnas eruptivas durante los meses de verano podrían dispersar piroclásticos hacia centros poblados ubicados al oeste del volcán, como Toconao, Talabre, Cámara, Peine y Socaire” (SERNAGEOMIN 2015).

Más precisamente, la literatura especializada precisa que los escenarios de mayor riesgo del Láscar para la comunidad de Talabre requieren condiciones estacionales específicas asociadas a la dispersión atmosférica, confirmando que en caso de erupciones los mayores peligros están en sentido opuesto, hacia las zonas menos frecuentadas que miran hacia el lado argentino (SERNAGEOMIN 2015). Esta afirmación fue compartida, en otros términos, con serenidad y confianza por los comuneros con los que comenté sobre la famosa erupción de 1993 o el riesgo a un nuevo gran evento. En efecto, el hecho de que la noción de “riesgo volcánico” no resuene en la población local deriva de que es sabido que -la mayor parte del año- los vientos empujan cualquier expulsión de gas o ceniza hacia el este, en dirección a la cordillera y Argentina.

“*A veces echa humo, pero va al otro lado*”, me comentó un comunero junto a un primo suyo que, siendo de Cátua, notaba cómo a pesar de estar a mayor distancia del volcán, esa comunidad argentina puede verse afectada más por la actividad del Láscar. Ciertamente, continuó el visitante trasandino, la erupción de 1993 habría cubierto de ceniza los campos de Cátua y provocado varios días de zozobra; al mismo tiempo, precisó que las preocupaciones recurrentes continuaban en las heladas y menos en el volcán.

A unos pasos de la casa en la que ocurrió esa conversación, entre a un montículo de palos, piedras y arena de construcción, una señalética de “vía de evacuación” con un volcán humeante apareció desprendida y oxidada durante todas mis visitas a Talabre²⁵. Además de remitir a los sentidos de materialidades dispersas en Talabre Nuevo, discutidas anteriormente, la señalética de evacuación caída refleja las distancias que pueden existir entre los discursos oficiales sobre la gestión de riesgo y los conocimientos y preocupaciones situadas de lo que se considera amenazante. Si bien el Láscares resalta externamente por una actividad eruptiva constante, localmente su actividad no llega a surgir efectos problemáticos, tanto por sus particularidades geológicas y atmosféricas, como por la relación al resto de disrupciones posibles de la puna atacameña.

Así como cada día ingresa a la cordillera para cuidar sus llamas, un comunero, que hoy llega a los 60 años, estuvo pastoreando hacia el lado este del Láscares cuando ocurrió la erupción de abril de 1993. El pueblo de Talabre no habría tenido mayor afectación, “*ni ceniza cayó acá*”, precisa este comunero, pero hacia el otro lado de la cordillera, añade, todo habría quedado cubierto por piedras, grandes y pequeñas, desapareciendo el rastro de senderos, vegas, y huellas humanas o animales, tornando imposible, inicialmente, localizar a su ganado. “*El cielo se puso negro, como de noche*”, describió, indicando que si no hubiese sido porque estaba acompañado de otros dos pastores, no hubiera sabido si lo que veía estaba sucediendo de verdad. La ambivalencia entre la narración de una experiencia de tónica catastrófica y la calma con la que se afirma que el mismo volcán está lejos de representar un peligro, no parece una contradicción localmente, sino un aprendizaje práctico que reconoce que no hay razón para equivaler al Láscares como una amenaza.

En la misma línea, así como no pocos pobladores de los alrededores del Láscares recuerdan a la erupción de 1993 como un evento de proporciones extraordinarias, un poblador de Cámar compartía que “*algo más fuerte que eso ya no puede pasar*”, y aunque reconoció que se estremeció, finalmente concluyó “*no pasó nada*”. Así, si bien la memoria de la explosión de 1993 está presente como un evento “*que ni los abuelos*

²⁵ Ver fotografía en Anexo VIII.

habían visto antes”, existe un conocimiento local compartido por el que se recuerda que el material piroclástico se dirigió hacia el este del Lászar, dejando a los poblados chilenos, incluido Talabre, sin mayor afectación, más allá de un buen susto.

Ciertamente, por la cercanía, experiencias y conocimientos de fenómenos geológicos, Talabre podría ser referido como una “geocultura”, para utilizar el término que propone Donovan (2010). Sin embargo, en el caso de esta comunidad atacameña, si bien se reconocen las fuerzas geológicas posibles del territorio, incluidas las erupciones que puede presentar el Lászar, el énfasis local no parece estar puesto en las eventuales disrupciones, sino que se insiste en las posibilidades de continuar, como lo han venido haciendo por generaciones, habitando la puna atacameña.

Junto a aquel énfasis en las continuidades por sobre las disrupciones, volvamos a aquel otro sentido de las continuidades en las formas y fuerzas ambientales. En una conversación de un almuerzo con el poblador de Cámara y la familia que él visitaba en Talabre, surgieron comentarios sugerentes sobre la conectividad subterránea del Lászar con otros cerros. Más precisamente, se trataron de preguntas dirigidas a mí, o a su vez, para ser comunicadas o compartidas con los vulcanólogos del proyecto. Curiosamente, en lugar de una preocupación por la actividad del Lászar, como podría pensarse desde lejos, la inquietud estaba en confirmar una conexión bajo tierra con otros cerros que, en última instancia, podría hacer que se “*despierten*” el Tumisa (5.658 m.), el Licancabur (5.920 m.) y otros volcanes inactivos. Ante mi reacción de incerteza, pero clara curiosidad, el señor mayor de la mesa me dijo que existen “*leyendas*” que me las podría contar estando en la cumbre del Lászar, pues sólo desde allí se podría observar y hacer sentido de las relaciones entre cerros, que incluye a los “*hijos*” o parejas de estos, particularmente del Tumisa²⁶.

Nuevamente, ese planteamiento me hizo notar las presunciones de un volcán extraíble y amenazante con las que inicié el trabajo de campo. Por un lado, mi imagen del volcán como un cerro específico y desarticulado del resto contenía también una única ramificación subterránea, esto es, una “*raíz*”; mientras que la imagen que sugería las preguntas de esos comuneros podría remitir a lo que Deleuze y Guattari (2004)

²⁶ Ver fotografía en Anexo IX.

denominaron “*rizoma*”²⁷. En efecto, la discusión que proponen esos autores puede ser traída a este caso para imaginar una forma o figura del tipo de continuidades y relaciones que presenta el conocer local sobre la puna atacameña, esto es, un modo de continuidades rizomáticas subterráneas o superficiales, hidrológicas o vulcanológicas, geológicas o climáticas que se expanden, contraen y conectan en formas heterogéneas y múltiples²⁸.

Ciertamente, esta figura rizomática respecto a los volcanes puede ser análoga a otras menciones locales sobre los cursos de agua de la puna. El conocimiento detallado de fuentes y vertientes de agua incluye el reconocimiento de cómo los cuerpos de agua se continúan subterránea y superficialmente en las pendientes entre la cordillera y el salar. Aquí, el rizoma también resulta adecuado para imaginar desde una figura relativamente cercana, la forma del conocimiento ambiental de los talabreños.

A su vez, siguiendo la figura de las “mil mesetas” que acompaña a los rizomas de Deleuze y Guattari, se torna conveniente recordar que la geografía de puna refiere justamente a una forma de mesetas, planicies o altiplanos andinos que se extienden imbricadamente en un territorio vasto²⁹. Justamente el énfasis del rizoma, así como también lo es el del mallado o *meshwork* de Ingold, está en que remiten a imágenes intransitivas, o dicho por los autores franceses “una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio. Un rizoma está hecho de mesetas” (Deleuze y Guattari, 2004: 26). Ciertamente el uso figurativo de estos filósofos puede servir para pensar las formas que podrían tomar estas continuidades de complejos y cámaras magmáticas o hidrológicos bajo tierra.

Por otro lado, esta conversación también me hizo notar las distancias en torno a las preocupaciones de riesgo que puede tener un volcán. Ciertamente, la actividad del Lászar no representaba una preocupación para los informantes de esa mesa, al

²⁷ Deleuze y Guattari (2004: 25) discuten: “[...] a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera [...] No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes”.

²⁸ Ver un esquema propio de los nodos y las continuidades rizofórmicas de la puna talabreña en Anexo X.

²⁹ Según el diccionario de la Real Academia la puna es una palabra de origen quechua que refiere a una “Extensión grande de terreno raso y yermo”, mientras que una meseta es una “Planicie extensa situada a considerable altura sobre el nivel del mar”.

contrario, parecían sugerir que manteniéndose activo, permitiría que otros cerros continúen “*dormidos*”. Junto a esa figura rizomática interconectada de cerros, se añadía una especie de *dejar-ser* al Láscar. Aquí, volviendo al planteamiento de habitar de Heidegger (1951: 3) por el que “los mortales habitan en la medida en que reciben al cielo como cielo; en la medida que dejan al sol y a la luna seguir su viaje, a las estrellas su ruta, a las estaciones del año su bendición y su injuria”, resulta particularmente plausible manifestar que, en este caso, los talabreños habitan en tanto dejan vibrar a los volcanes, brotar a las aguas, pastar a las llamas. Vale precisar, bajo la reflexión heideggeriana, que el sentido de cuidado de ese dejar ser no implica necesariamente un no involucrarse o intervenir, sino, fundamentalmente, velar por el mantenimiento de las relaciones que permiten una buena vida, lo que aquí significa habitar la puna. En ese sentido, en lugar de una gestión de riesgos o interrupciones, se podría hablar un modo de gestión de las continuidades de las relaciones vitales.

Conclusiones

Esta tesis se ha propuesto articular el habitar de la comunidad de Talabre con las formas locales de conocer y concebir las continuidades y interrupciones geoclimáticas de la puna atacameña. Ciertamente, este estudio de caso de Talabre remite, por un lado, a un habitar dinámico que incluye una tradición de recorridos trashumantes entre la puna y procesos recientes de relocalizar la comunidad. Por otro lado, ese habitar en movimiento ha ocurrido en conexión a un ambiente vibrante expresado muchas veces en formas de aluviones, variabilidad climática, o actividad volcánica propia de este desierto altiplánico. Como fue expuesto en la discusión de literatura, varios autores han reconocido que los talabreños manejan un conocimiento situado de vegas y fuentes de agua; de plantas medicinales y crianza de animales andinos; además, de pasos y senderos trasfronterizos. Sin embargo, ha sido necesario precisar cómo aquellos conocimientos ambientales se articulan a los modos locales de concebir y gestionar las fuerzas de la puna atacameña.

Justamente, esta tesis plantea que, en orden de lograr esa articulación, primero es preciso comprender los modos que expresan el habitar de la comunidad, y segundo, identificar las formas que adquieren los conocimientos locales. Para ello, he propuesto vincular las observaciones y narrativas surgidas en el trabajo cualitativo realizado en Talabre con conceptos teóricos enunciados para pensar el habitar y el conocer. Más precisamente, por una parte, planteo la figura de las *constelaciones* para expresar la fluctuación de los anudamientos de temporalidades, lugares y objetos contenidos y relacionados en el *habitar* en movimiento de los talabreños en la puna. Por otra parte, planteo la figura de *rizomas* para imaginar la forma y sentido de las imbricadas continuidades destacadas en los *conocimientos* ambientales locales, problematizando con ello los modos de gestionar-dejando las fuerzas generadoras y disruptivas de la puna.

Con mayor pausa, en el marco de cumplir con los objetivos propuestos, se generó el siguiente orden en la discusión de resultados. Primero, más allá de la inicial intención de concentrar el análisis en la relocalización entre Talabre Viejo y Nuevo, el trabajo de campo presentó un mallado amplio de nodos que aparecían en las narrativas locales

junto al cuidado de animales, fuerzas climáticas, vínculos históricos con otros poblados, y materialidades dejadas. Dichos movimientos han tejido relaciones amplias con la puna marcando líneas, como lo diría Ingold, que se atan y desatan en ciertos nodos o nudos de acuerdo con su sentido práctico y capacidad de atracción. Esto da cuenta de la relación con ciertos lugares que son recorridos itinerantemente, en tiempos específicos, o que a su vez han sido dejados, apareciendo únicamente en las memorias de lugares habitados. A esas fluctuaciones de lugares y tiempos que se continúan, emergen o pierden, de modo práctico o a través de narrativas, las he referido como constelaciones de nodos, dando cuenta de los movimientos del habitar en términos de su “fuerza gravitacional”.

A su vez, de este habitar que incluye a humanos, animales y fuerzas geo-climáticas, el análisis de las materialidades dejadas permitió extender la comprensión de los movimientos habitando. Por un lado, la problematización de la aparente indiferencia o abandono de Talabre Viejo fue entendida mejor como una expresión del habitar-dejando ser, tomando las reflexiones de Heidegger y la información de terreno. Esto es, continuando la figura de las constelaciones, dejar que los lugares o cosas pierdan su luminosidad permanente o temporal, como es el caso de Talabre Viejo o de los recorridos trashumantes entre estancias, en los que su sentido práctico define los movimientos y continuidades entre habitar y deshabitar. Por otro lado, se discutieron los sentidos de las materialidades dispersas en Talabre Nuevo, notando la carga afectiva de movimientos y temporalidades propios del habitar.

Asimismo, se desarrolló el sentido de continuidad en las formas de conocimientos ambientales locales, observado fundamentalmente en la ceremonia del “pago a la tierra y las aguas”. Aquí, contrario a la impresión de un ambiente hostil y a una aprehensión fragmentada, el espíritu del pago sugirió tanto un énfasis en las continuidades de las diferentes formas ambientales -como campos, vegas, cerros, aguas-, así como un *dejar-continuar* a los elementos y fuerzas que permiten la vida y el habitar en la puna. En esa misma línea, las preocupaciones ambientales identificadas se dirigen más a las continuidades, y menos a las interrupciones ambientales. Con esto, al mismo tiempo que se reconocen conocimientos locales sobre diferentes manifestaciones de actividad o interrupción geo-climática, se subrayan los elementos que favorecen el mantenimiento

de relaciones vitales. Por último, se señala la figura de rizomas para comunicar el entramado geo-climático no sólo a nivel superficial, sino también bajo tierra, con la que se puede pensar la forma local de conocimiento relacional y continuado referido anteriormente.

En definitiva, comprendiendo los movimientos del habitar talabreño junto a otros entes, cosas y fuerzas geo-climáticas se ha podido articular las formas y sentidos locales de conocimiento ambiental que invitan a repensar las continuidades de las relaciones vitales y disruptivas de la puna atacameña y otros territorios vibrantes.

Bibliografía:

- Beck, U. (2002). *La Sociedad del riesgo global*. Madrid, España: Siglo Veintiuno.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham, United States: Duke University Press.
- Bowman, I. (1914). Results of an Expedition to the Central Andes. *Bulletin of the American Geographical Society*, volume 46, No. 3, 161-183.
- Carey, M. (2014). *Glaciares, cambio climático y desastres naturales: Ciencia y sociedad en el Perú*. Lima, Perú: Instituto de Estudio Peruanos.
- Casertano, L. y Barozzi, R. (1961). Informe sobre el sistema volcánico del Láscar. *Universidad de Chile*.
- Clark, N. (2011). *Inhuman Nature. Sociable Life on a Dynamic Planet*. London, England: SAGE Publications Ltd.
- Contreras, E. (2005). *Pueblos transfronterizos en la Puna de Atacama: Conectividad de redes en el país más allá de las nubes*. (Tesis). Universidad de Chile, Chile.
- Cronin, S.J., Gaylord, D.R., Charley, D., Alloway, B.V., Wallez, S. & Esau, J.W., (2004). Participatory methods of incorporating scientific with traditional knowledge for volcanic hazard management on Ambae Island, Vanuatu. *Bulletin of Volcanology*, volume 66, 652–668.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham, United States: Duke University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- Donovan, K., (2010). Doing social volcanology: exploring volcanic culture in Indonesia. *Area*, volume 42 (1), 117–126.

- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Chapel Hill, Estados Unidos: Envi3n Editores.
- Fern3ndez J. (1996). El mundo «abierto»: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista espa3ola de antropolog3a americana*, volumen 26, 205-229.
- Giddens, A. (1996). Modernidad y Autoidentidad. En Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N., Beck, U., *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad* (pp.33-71). Barcelona, Espa3a: Antrhopos.
- Gordillo, G. (2014). *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham, United States: Duke University Press.
- Grattan, J. (2006). Aspects of Armageddon: An exploration of the role of volcanic eruptions in human history and civilization. *Quaternary International*, volume 151, 10–18.
- Heidegger, M. (1951). Construir, habitar, pensar.
- Hervieu-L3ger, D. (2005). *La Relig3n, hilo de memoria*. Barcelona, Espa3a: Herder.
- Henare A., Holbraad M., and Wastell S. (eds). (2007). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London, UK: Routledge.
- Hilhorst, D (2003). Responding to Disasters. Diversity of Bureaucrats, Technocrats and Local People, *International Journal of Mass Emergencies and Disaster*, volume 21 (1), 37-56.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las l3neas*. Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Ingold, T. (2012). *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropolog3a*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London, UK: Routledge.
- Law, J., & Singleton, V. (2006). *A Further Species of Trouble? Disaster and Narrative*.

- Matthews S. J., Gardeweg M. C. & Sparks R. S. J. (1997). The 1984 to 1996 cyclic activity of Lascar Volcano, northern Chile: cycles of dome growth, dome subsidence, degassing and explosive eruptions. *Bulletin Volcanology*, volume 59, 72–82.
- Mercer, J., Dominey-Howes, D., Kelman, I. & Lloyd, K. (2007). The potential for combining indigenous and western knowledge in reducing vulnerability to environmental hazards in small island developing states. *Environmental Hazards*, volume 7(4), 245-256.
- Mercer, J., Gaillard, C., Crowley, K., Shannon, R., Alexander, B., Day, S. & Becker, J. (2012). Culture and disaster risk reduction: Lessons and opportunities. *Environmental Hazards*, volume 11 (2), 74-95.
- Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts. Egypt, Techno-politics*. Berkeley, United States: California University Press.
- Mondaca, C. y Segovia, W. (2008). *Registro de Historias Locales de Comunidades Atacameñas*. San Pedro de Atacama, Chile: CONADI
- Morales, H. (1997). *Pastores Trashumantes al fin del mundo. Un enfoque cultural de la tecnología en una comunidad Andina de pastores*. (Tesis). Universidad de Chile, Chile
- Morales, H. (2013). Construcción social de la etnicidad: Ego y Alter en Atacama. *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*, volumen 46, 145 – 164.
- Morales, H. et. al. (2018). Viajes e intercambios entre las comunidades argentinas y chilenas en la puna atacameña (segunda mitad del siglo XX). *Revista Chilena de Antropología*, volumen 37, 249-266.
- Oliver-Smith, A. (1994). Resistance to Resettlement: the formation and evolution of movements. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, volume 17, 197-219.

Pardoel, H., & Riesco Chueca, P. (2012). La actividad trashumante, generadora de lugar y paisaje: Una aplicación geográfica del habitar. *Cuadernos Geográficos* (50), 9-35.

Pérez, M. (2005). *El significado de la salud y enfermedad en el pueblo de Talabre: un acercamiento desde la perspectiva de Género*. (Tesis de postgrado). Universidad de Chile, Chile.

Pink, S. (2015). *Doing Sensory Ethnography*. London, UK: SAGE Publications Ltd

Servicio Nacional de Geología y Minería. (2018). Mapa de peligros del volcán Láscar, Chile.

Stoller, A. (2008). Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination. *Cultural Anthropology*, volume 23, 191: 219.

Tironi, M. & Farías I. (2015). Building a park, immunizing life: Environmental management and radical asymmetry, *Geoforum*, volume 66, 167-175.

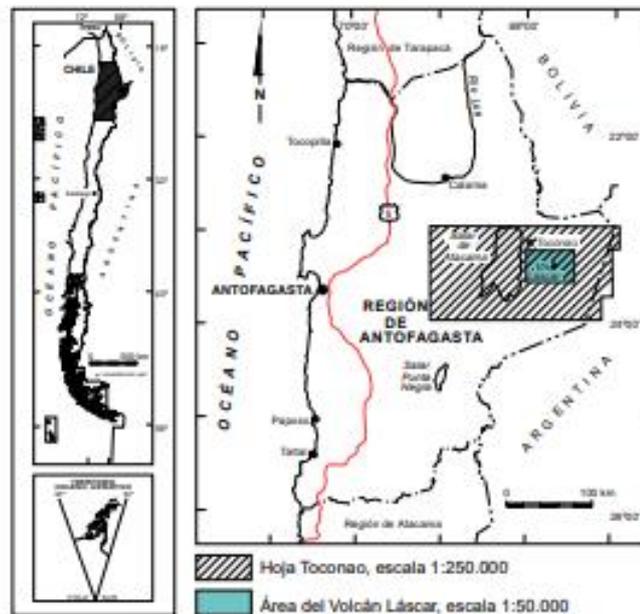
Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Argentina: Katz editores.

Material audiovisual:

Araya, C. y Mella, C. (2008). Pueblo de Talabre Viejo: memoria histórica, visual e historia oral de la comunidad atacameña de Talabre [CONADI].

Anexos.

Anexo I: Mapa de Ubicación



CUADRO DE SITUACIÓN EN HOJA TOCONAO



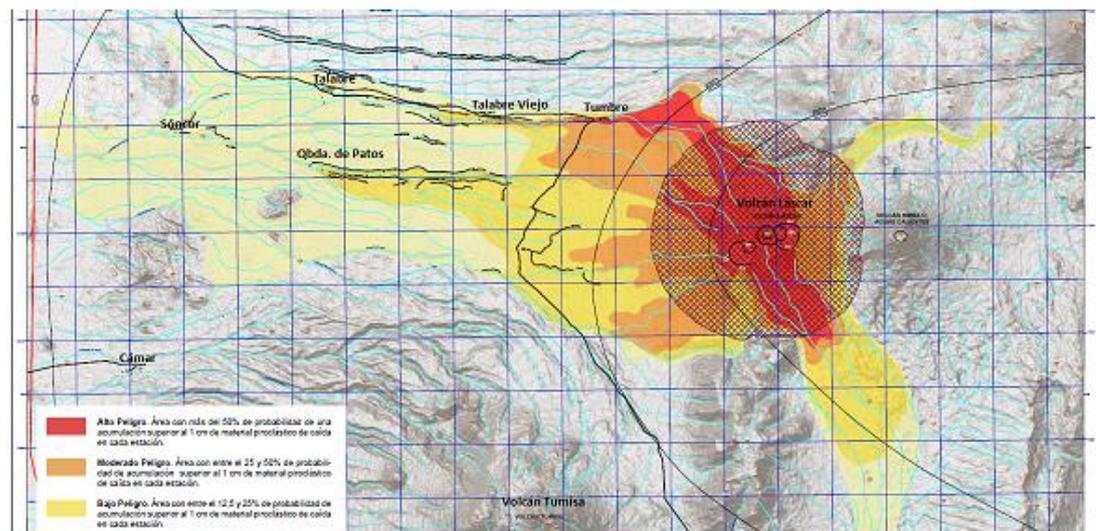
Fuente: Servicio Nacional de Geología y Minería [SERNAGEOMIN] (2015). Mapa de peligros del volcán Láscar, Chile. Recuperado el 01 de julio, 2018, de <http://www.sernageomin.cl/wp-content/uploads/2018/04/MapaPeligroLascar.pdf>

Anexo II: Poblados, lugares y cerros cercanos a Talabre



Fuente: Google Maps, noviembre 2018

Anexo III: Mapa de Riesgo volcánico del Láscar con Talabre Viejo, Talabre Nuevo y otras ubicaciones (extracto del original).



Fuente: Servicio Nacional de Geología y Minería [SERNAGEOMIN] (2015). Mapa de peligros del volcán Láscar, Chile. Recuperado el 01 de noviembre, 2018, de <http://www.sernageomin.cl/wp-content/uploads/2018/04/MapaPeligroLascar.pdf>

Anexo IV: Cancha de Talabre durante las fiestas de San Santiago. Al fondo se observa el Salar de Atacama. (fotografía del autor, julio, 2018)



Anexo V: Ganado ovino en las inmediaciones de Talabre Nuevo, con vista a la cordillera (fotografía del autor, agosto, 2018).



Anexo VI: Panorámica de una sección de los restos de Talabre Viejo, al interior de la quebrada (fotografía del autor, marzo, 2018).



Anexo VII: Panorámica de la vega de Tumbre, el día del pago (fotografía del autor, agosto, 2018)



Anexo VIII: Señalética de evacuación entre materiales de construcción en Talabre (fotografía del autor, agosto, 2018)



Anexo IX: Panorámica de Talabre, con el Láscar a la izquierda, y el Tumisa a la derecha, durante las fiestas patronales del pueblo (fotografía del autor, octubre, 2018)



Anexo X: Rizoforma de continuidades y nodos de la puna talabreña (esquema propio del autor).

