

ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA

TOMO II

Eduardo Restrepo
Axel Rojas
Marta Saade

Editores



Asociación
Latinoamericana
de Antropología



editorial
UC

**ANTROPOLOGÍA
HECHA EN COLOMBIA**

TOMO II

ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA

TOMO II

Eduardo Restrepo
Axel Rojas
Marta Saade
Editores



Antropología hecha en Colombia. / Carlos Uribe, Roberto Pineda, Andrea Pérez... [et al.]; – Popayán: Sello Editorial Universidad del Cauca, 2017.

Tomo 2: 649 p., tablas, mapas, gráficos.
Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo.

Editado por Eduardo Restrepo, Axel Rojas y Marta Saade.

1. ANTROPOLOGÍA CULTURAL - COLOMBIA 2. ETNOLOGÍA - INVESTIGACIONES - COLOMBIA. 3. ARQUEOLOGÍA - COLOMBIA 5. ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN 6. ANTROPOLOGÍA URBANA - INVESTIGACIONES - COLOMBIA. . I. Título. II. Uribe, Carlos. Autor... [et al.]. III. Restrepo, Eduardo. Editor. IV. Rojas, Axel. Editor. V. Saade, Marta. Editora. VI. Universidad del Cauca

ISBN obra completa: 978-958-732-249-1
ISBN: 978-958-732-251-4
scdd 21: 305.898 A636

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

© Universidad del Cauca, 2017
© Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)
© Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)
© De los autores: Eduardo Restrepo, Axel Rojas, Marta Saade (Editores), 2017

Primera edición en español
Editorial Universidad del Cauca, junio de 2017

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca
Corrección de estilo: Marcela Vallejo Quintero
Diagramación: Mónica Quevedo Hernández
Diseño de carátula: Mónica Quevedo Hernández
Fotografía de carátula: Xochilan Rojas
Coordinadora editorial: Jasmin Elena Bedoya González
Editor general de Publicaciones: Héctor Samuel Villada Castillo

Editorial Universidad del Cauca Casa Mosquera, calle 3 n.º 5-14 Popayán, Colombia Teléfonos: (2) 8209900 Ext. 1134 http://www.unicauca.edu.co/ editorial/editorialuc@unicauca.edu.co	Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH– Av, calle 12, n.º 2-41 Bogotá, Colombia Teléfono: (57-1) 444 0544 http://www.icanh.gov.co/	Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) http://www.asociacionlatinoamericana.deantropologia.net/
--	--	--

Copyright: Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin autorización escrita de la editorial.

Impreso en Popayán (Cauca) y Bogotá, Colombia.

Contenido

Reconocimientos	9
-----------------------	---

Antropología histórica

La regionalización de la diferencia

Julio Arias.....	13
------------------	----

Historia, metamorfosis y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia

Roberto Pineda Camacho	47
------------------------------	----

Naturaleza, paisaje y sensibilidad en la Comisión Corográfica

Esteban Rozo	67
--------------------	----

Disputas por el gobierno de indígenas en la antigua Comisaría del Vaupés, 1960-1968

Álvaro Santoyo.....	99
---------------------	----

La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial

Marta Zambrano	121
----------------------	-----

Antropología de lo urbano

¿Un lugar simbólico?

Leonardo Montenegro.....	143
--------------------------	-----

Regímenes de construcción territorial: Tumaco como escenario urbano

Manuela Álvarez.....	153
----------------------	-----

Del chamanismo como cura y lo indio como remedio

Alhena Caicedo.....	179
---------------------	-----

Escritura y territorialidad en la cultura de la calle

María Teresa Salcedo.....	219
---------------------------	-----

Etnicidad y multiculturalismo

Dos paradojas del multiculturalismo colombiano:

la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político

Diana Bocarejo	257
----------------------	-----

El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia

Astrid Ulloa	277
--------------------	-----

Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia colombiana Margarita Chaves	301
Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia Axel Rojas	317
Pensar la indigenidad a través de la victimización y el género Pablo Jaramillo	339
Multiculturalismo y seguridad fronteriza en el archipiélago de San Andrés y Providencia Inge Valencia	365

Violencia, conflicto armado y desplazamiento

Las masacres como síntoma social María Victoria Uribe	397
Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal Myriam Jimeno	415
La localización del daño: etnografía, espacio y confesión en el escenario transicional colombiano Alejandro Castillejo.....	431
Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des)movilizar una política de la representación Juan Ricardo Aparicio	451
Las AUC como una formación elitista: normalidad social, legítima defensa y producción de diferencias Ingrid Bolívar.....	479
Violencia y vida campesina: reconstrucción etnográfica de la <i>violencia</i> <i>de la vida diaria</i> en zonas rurales de la Sierra de La Macarena Nicolás Espinosa M.	521
Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro Marco Alejandro Tobón	539

Cuerpo, género y sexualidades

La disposición del gobierno de la vida: acercamiento a la práctica biopolítica en Colombia Zandra Pedraza.....	565
---	-----

Imaginarios y estereotipos racistas en las identidades masculinas: algunas reflexiones con hombres quibdoseños	
Mara Viveros	587
Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis	
Andrea García	617
Índice analítico	641

Reconocimientos

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo de varias instituciones y personas, que evidencian las disposiciones nacionales para fortalecer el campo de la antropología en Colombia.

Las directivas del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) han sido fundamentales para adelantar las labores de compendio y edición de los dos volúmenes de Antropología hecha en Colombia, como parte de un esfuerzo por reconocer e impulsar los ejercicios y reflexiones adelantados por la antropología social, la arqueología y la antropología histórica en el país. De manera especial, agradecemos a la Dirección del ICANH por disponer los recursos para esta labor y a Nicolás Jimenez y su equipo de la Oficina de Publicaciones, quienes jugaron un papel fundamental en las labores editoriales que demanda una empresa como esta.

La Universidad del Cauca, a través de la Vicerrectoría de Investigaciones y su Programa de Apoyo a Grupos de Investigación Unicauca 2017, otorgó recursos al Grupo de Investigaciones Lingüísticas, Pedagógicas y Socioculturales del Suroccidente (GELPS), para esta publicación. La Editorial Universidad del Cauca brindó su apoyo para la preparación, diseño y diagramación del libro. Agradecemos al equipo de trabajo editorial su notorio profesionalismo.

La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) agradece Cristina Oehmichen por su acertada gestión que nos ha permitido contar con los recursos para iniciar esta labor de visibilizar, mediante compilaciones por país, las inspiradoras voces de las antropologías del sur.

Agradecemos a las editoriales que cedieron los derechos para la publicación de los artículos y capítulos de libro que componen esta obra. También a los autores y descendientes de los autores, que concedieron los derechos para la publicación de los textos.

Para la selección inicial de textos se contó con el invaluable aporte de Julio Arias, cuyo conocimiento de la antropología hecha en el país es casi tan amplio como su generosidad.

Nota editorial

Esta compilación sobre antropología hecha en Colombia recoge cincuenta textos, entre artículos y capítulos de libro, previamente publicados en revistas y libros académicos. Los textos han sido incluidos intentando respetar al máximo la labor editorial realizada para su publicación original; en este sentido, es importante mencionar que se mantuvieron algunas formas de escritura y manejo de términos especializados, repetando los usos dados en los textos originales. No obstante estandarizamos el tratamiento de aspectos tales como el manejo de citas y referencias bibliográficas. La información de referencia sobre los textos originales aparece al comienzo de cada artículo o capítulo, en nota al pie de página.

Los editores



ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

La regionalización de la diferencia¹

JULIO ARIAS

El siglo XIX colombiano no sólo estuvo marcado por la fundación y definición de la nación, sino, de forma paralela, por la emergencia de lo regional como un medio significativo para plantear y representar la diferencia poblacional y espacial. Hablo de emergencia, por cuanto en la Colombia decimonónica surgieron los primeros lineamientos para pensar el país en términos regionales, que tomarían su plena preponderancia sólo hasta el siglo XX. Esto, precisamente, porque la unidad nacional y la diferenciación regional emergieron como construcciones históricas interrelacionadas; esta última fue posible por la conjunción de una serie de elementos centrales en lo nacional: la integración, exploración y apropiación geográfica y poblacional, la constitución de lo propio, una progresiva conciencia de unidad, la valoración del mestizaje y la definición de estructuras y espacios políticos, simbólicos y económicos diferenciados como regionales. A pesar de la menor preponderancia de la diferenciación poblacional regional, para la perspectiva actual, desde mediados del siglo XIX emergieron tipos regionales significativos en un orden simbólico nacional, que no por contener una diferencia más aceptable dejaba de ser altamente jerárquico y atravesado, así, por el racismo.

Regiones, racismo y ordenamiento espacial

Aunque las regiones han sido pensadas como entidades preexistentes a la nación, éstas sólo son posibles en la medida que se construya un sentido de unidad nacional. A fin de cuentas, aunque sea pasada por alto, la misma definición de lo regional alude a la porción de un algo, en particular, un territorio definido y delimitado. Así, cuando nos referimos a regiones en contextos nacionales, ya sean culturales, políticas o económicas, debe tenerse en cuenta que, como tales, éstas son elaboraciones propias de una unidad abstracta mayor.

1 Original tomado de: Julio Arias. 2005. "La regionalización de la diferencia". En: *Nación y diferencia*. pp. 106-131. Bogotá: Universidad de los Andes.

Las regiones son ante todo construcciones que surgen del acto de introducir un principio de heterogeneidad bajo la idea de una homogeneidad —territorial y poblacional— (Martínez 1992). Una clasificación regional segmenta y divide una unidad en porciones determinadas y delimitadas bajo un tipo de criterio o patrón similar. El ordenamiento territorial, la economía, la visión paisajística o geográfica son algunos de los criterios más recurrentes de clasificación desde el siglo XIX. Internamente, las regiones se sustentan en una visión amplia que supera la perspectiva de lugar, desde la óptica de ser parte de un algo mayor. Así, las regiones no introducen cualquier tipo de división: una clasificación regional teórica e ideal no plantea la existencia de un número infinito de espacios regionales que se sobreponen sin sentido. Las regiones implican internamente un acto similar al de definir la nación: introducir un principio de homogeneidad dentro de la diversidad; pero en la región, el principio de unidad de lo regional está supeditado al principio de unidad de lo nacional.²

En este sentido, al abordar la diferenciación regional como parte de los proyectos nacionales del siglo XIX, los tipos regionales o las regiones son tratados aquí como construcciones discursivas e históricas, al igual que las razas o los tipos humanos.³ Así, es necesario prestar atención al acercamiento propuesto por Bourdieu (1982) a los estudios regionales, en el sentido de preguntarse por los esfuerzos hegemónicos por crear regiones e identidades asociadas a éstas, y por quiénes, bajo qué principios, en qué luchas y con qué sentido son nombradas y clasificadas las regiones.

Los tipos regionales, a diferencia de los tipos humanos, emergieron de una perspectiva más amplia que la del contexto de colonialismo interno. Además de superar el detalle, los tipos regionales partieron más claramente de la unidad y de la integración, puesto que aludían a regiones integradas simbólica, política o económicamente.

En el siglo XIX, las diferencias regionales no eran pensadas por fuera del racialismo. Como tales, las regiones emergieron de un pensamiento racalista: éstas y los tipos regionales han sido ubicados en jerarquías naturalizadas, que se basan en el ejercicio de fijar una población a un territorio y a un medio físico determinado. Esta ligazón no es sólo climático-cientificista, sino además, y desde

2 Aunque desde una perspectiva regionalista fuerte se puede llegar a plantear la idea de una raza o un pueblo particular y diferente —mientras que la perspectiva nacionalista habla más de tipos—, esta raza o pueblo es pensada siempre en diálogo con la perspectiva nacional.

3 En el caso colombiano, Wade (1993, 2000), Roldán (1998), Rojas (2001) y Appelbaum (2003) han insistido en consideraciones similares al respecto. Esta última es quien con más claridad ha interrogado a la región como una construcción histórica en el contexto de lo nacional. Por otro lado, Rojas (2001: 230-275) cuestiona lo regional, pero introduciendo un principio de clasificación propio, ajeno a la diferenciación regional del siglo XIX.

la perspectiva regionalista, romántica: los pueblos regionales se conciben y son representados como frutos de una tierra particular. En este planteamiento, el medio físico o la tierra regional eran homogeneizados como una unidad concreta que moldeaba a las poblaciones. También la ligazón entre tipo regional y medio físico se manifestaba en la consideración de que el primero ha moldeado al segundo. En Colombia, las razas han sido regionalizadas, no sólo por la distribución racial desigual en espacios diferenciados desde el siglo XVI, como lo ha explicado Wade (1993), sino por la valoración de las regiones a través de los rasgos asociados a las distintas composiciones raciales.

La racialización de las regiones ha sido sustentada de otras formas no tan evidentes, como la fijación y naturalización de un tipo físico a un territorio y a un medio específico. Los saberes de lo propio han cumplido un papel importante en ello. La historia ha servido desde el siglo XIX para explicar el origen de las diferencias poblacionales y de su ubicación en el espacio, pero manteniendo a la vez la idea de la transformación con la naturalización de la diferencia. Cada región y sus tipos —su composición racial, su mestizaje, su medio, sus tradiciones y su economía— han sido definidos desde una historia que aparece como particular a éstos. Asimismo, el estudio de las costumbres y de lo popular ha sido constituido en un escenario de determinación y explicación de la diferencia regional. Los modos de actuar y de hablar, los vestidos, los adornos, los bailes, la música, entre otros, eran considerados manifestaciones propias e inherentes de pueblos determinados, que además marcan las diferencias con una supuesta precisión. Desde estos saberes, se afirmaba: “Los vestidos de bayeta y el hablar con los dientes apretados, sonando mucho la s, indicaban ser gente *reinoso*” (Ancízar, 1853, tomo I: 213, cursivas del original), [y] “El modo de expresión vulgar y las costumbres del, pueblo de Bolívar, que no a las correspondientes de Panamá y Magdalena” (Obeso 1877: 11). Todas las descripciones detalladas eran necesarias en un escenario en el cual el mestizaje se posicionaba, con su consecuente complicación de la descripción física.

Igualmente, la determinación de la diferenciación regional ha tenido que ver con un eje central en la formación del Estado y en la construcción de la nación: el ordenamiento espacial. Aquí tomo el concepto de *ordenamiento espacial* de Herrera (2002: 28), quien lo utiliza no sólo como la delimitación de un espacio considerado propio —a lo que remitiría la idea de territorio—, sino como el manejo del mismo basado en un modelo producido de cómo debe estar organizado el entorno. Es decir, el Estado-nación no simplemente busca expandirse sobre un espacio anterior a su existencia, sino que lo crea, le da unos sentidos, al organizarlo, conocerlo y dividirlo.

La apropiación del espacio por parte del Estado-nación es un ejercicio eminentemente político, en el que aquel espacio es asumido como territorio propio. De allí surge la primera gran forma de clasificación territorial interna: la de las

unidades administrativas territoriales, a partir de *modelos legales de ordenamiento territorial* (Herrera 2002: 29). La diferencia espacial de la nación ha estado muy determinada por la segmentación que producen estas unidades. Antes de que la perspectiva geográfica y el avance de la exploración propiciaran otras formas de diferenciación, ésta era una forma segura y general de ordenar el territorio. Las primeras geografías nacionales privilegiaron el ordenamiento territorial sobre la diferenciación geográfica (Zea 1822; Codazzi 1851, 1855, 1856, 1857, 1858; Pérez 1865, 1871), en contraste con lo que ocurriría a finales de siglo (Vergara y Velasco 1892). El caso de la Comisión Corográfica es ejemplar al respecto: la importante sección de descripción geográfica titulada el “aspecto físico” estaba supeditada a la división por provincias o estados.

Es posible pensar que las regiones han sido confundidas con las unidades administrativas territoriales. Sin embargo, ello no resulta muy adecuado si pensamos que el ordenamiento territorial es una poderosa forma de segmentar y regionalizar el espacio bajo principios políticos; fija y determina poblaciones a territorios delimitados arbitrariamente por las fronteras políticas, constituyéndose en un ejercicio sin igual de introducir una discontinuidad en posibles continuos físicos. A partir del ordenamiento territorial han sido construidas identidades geopoblacionales, en medio de profundos intereses políticos regionales y nacionales, como si fuesen hechos naturales y evidentes:

[...] al carácter propio de los pueblos que forman el conjunto de la que es hoy República de Colombia. La política la ha dividido en nueve Estados de apellidos soberanos; y como es natural que la misma política sostenga por muchos años esta división, la adoptaremos para clasificar los caracteres (Vergara 1867: 215).

Como se desprende de esta cita, la relación entre regionalización y ordenamiento territorial cobró más fuerza durante los años comprendidos entre 1830 y 1886, por la adopción de dos modelos legales de ordenamiento territorial que daban cuenta de los conflictos e intereses políticos entre élites locales, regionales y nacionales (Jaramillo 1982): el Estado provincia, 1830-1850, y el federalismo del Estado región, 1855-1885 (Borja 2000).

Aunque desde el Estado la perspectiva geográfica podía estar supeditada al ordenamiento territorial, ésta era un eje central que pasaba por otras vías en el ordenamiento y apropiación espacial. Desde la fundación de la nación, el acto de segmentar el espacio nacional ha estado atravesado por diferentes formas de apropiación espacial, las cuales, en general, han incidido en que las regiones espaciales emerjan, en varios casos, antes que los tipos regionales. En términos amplios, la primera diferenciación espacial de tierras altas y bajas podría ser considerada como una división de dos grandes regiones. Sin embargo, el detalle del viaje colonialista interno permeó la construcción de la diferencia poblacional a partir de la profusión

de distintas tierras altas, calientes y bajas a lo largo del territorio nacional. A esta profusión se superpuso la diferenciación regional, sin negarla, por medio de una mirada totalizante y homogeneizadora del territorio, tanto regional como nacional. En general, la geografía como saber partió justamente del ejercicio de definir unidades geográficas concretas, distinguibles y delimitadas, en el marco de otras unidades mayores como el globo terráqueo, los continentes y las naciones. Antes de la noción de región natural, originada a finales del siglo XIX (ver Vergara y Velasco 1892) por la influencia de geógrafos como Hettner —quien se basó en sus recorridos por Colombia para plantear sus ideas—, las regiones eran fruto de una visión eminentemente paisajística, del viaje y el recorrido detallado, para luego elevar la mirada y determinar grandes principios homogeneizadores desde la distancia. Ello es evidente en el acápite “Aspecto del país” de la Comisión,⁴ donde además está presente la idea de Von Humboldt sobre la unidad dentro de la multiplicidad en paisajes interrelacionados (Sánchez 1999: 6).⁵ La visión paisajística incidía en la elaboración de un medio físico amplio, con determinados elementos homogeneizadores del paisaje, como sabanas, montañas, costas, llanos, mesetas, y de las actividades y elementos productivos. Allí, también cumplió un papel importante la climatología, que pasaba de la perspectiva climista general a la definición de las condiciones climáticas regionales relacionadas con diversos elementos (Vergara y Velasco 1892).

En la diferenciación regional ha tenido una importancia particular la perspectiva económica, a partir de la cual eran pensados y articulados los territorios y las poblaciones. En especial, en el contexto de impulso a una economía agro-exportadora y de clasificación y conocimiento de las riquezas propias, los tipos regionales y humanos fueron concebidos en torno a su relación con las actividades productivas y los productos de explotación o elaboración. Desde mediados del siglo XIX, a la par de la variación climática, de la composición y distribución racial, de la diversidad de medios físicos, el país fue segmentado y pensado a partir de la variedad y la posibilidad económica. La misma noción de medio físico contenía tanto el entorno natural y climático como el contexto productivo. Lo central aquí es que los tipos regionales fueron racializados y naturalizados a partir de sistemas productivos o extractivos específicos: un tipo para un contexto económico, fue

4 En la geografía del siglo XIX, *país* era un término equiparable a región. Este uso del término no era azaroso; por el contrario, demuestra cómo en principio el país remitía a un paisaje y a un campo visual cercano —de allí su cercanía con *country* y con *paysage*—. Al ser luego equiparado el país al conjunto del territorio nacional, evidenciaba la progresiva concientización de pertenecer a una unidad mayor espacial, a la cual el campo cercano quedaría supeditado más claramente como una porción: la región. Habría que ahondar sobre estos planteamientos hipotéticos.

5 El territorio de Colombia fue un espacio importante para los científicos y naturalistas en la definición de la idea de las regiones naturales. En la América equinoccial, Von Humboldt desarrolló sus ideas sobre regiones naturales, que claramente retomaría Codazzi en su consideración sobre las unidades de los distintos países, y que sintetizaría Hettner en su concreción del concepto de región natural (Cf. Castrillón 2000, Sánchez 1999).

una forma general de clasificación. Las actividades de producción económica moldeaban al tipo, así como éste era constituido en una población adecuada para determinada actividad, y ésta era posible por la intervención de esta población, como lo veremos adelante.

Esta visión de la diferenciación regional es evidente en este mapa poblacional-espacial que presentó el reconocido político y economista Salvador Camacho Roldán para dar por sentada, como un hecho natural, la heterogeneidad del país. Allí eran conjugados el tipo de actividad económica, la historia racial y regional, y la preponderancia del medio físico en relación con la naturalización del ordenamiento territorial:

El antioqueño, habitante de las montañas, minero, cambista de metales, inclinado a las operaciones bancarias, tiene que ser distinto del habitador de Bolívar y Magdalena, grandes llanuras en donde predomina la industria pecuaria. El pacífico cultivador boyacense, derivado de la raza indígena disciplinada bajo el yugo de hierro del encomendero español, que forma el principal grupo de esa sección, no puede tener muchos puntos de semejanza con el mestizo africano-español formado en el Valle del Cauca, bajo la protección semiafectuosa a veces de sus amos, en el pastoreo de ganados y en medio de una naturaleza que convida a la libertad. El agricultor santandereano, descendiente quizás del altivo catalán, en cuyas tierras no parece haber pesado el sistema feudal de mercedes y encomiendas, sino el de una más equitativa distribución de la propiedad territorial, tiene pocos puntos de semejanza con el cortesano cundinamarqués de la capital, y menos con el descendiente de los chibchas, más o menos matizado ya de sangre española, doblegado, en el trabajo de haciendas semif feudales, por el propietario altanero, casi siempre poco benévolo y demócrata sólo por excepción. El tolimense, en fin, habitador de un valle angosto y endurecido por las ardientes llanuras del Alto Magdalena, diferirá no poco del panameño familiarizado con las ideas del comercio internacional, por la privilegiada posesión de la angosta faja de tierra al través de la cual se espera el grandioso abrazo de las civilizaciones oriental y occidental (Camacho 1889: 209-210).

Este mapa no resultaba azaroso, puesto que la diferenciación regional contiene y sustenta las relaciones económicas en torno a la nación. Colmenares (1991) plantea que la existencia de regiones se presenta aun más dentro del Estado nacional, que organiza el territorio en espacios de acuerdo con el mercado nacional y la economía agroexportadora, y no dentro del imperio, que organiza

el espacio en torno a núcleos urbanos.⁶ Asimismo, Fajardo (1993) explica que las regiones son el espacio de producción y reproducción del Estado nacional, donde se materializan la formación del mercado y la expansión del capital. Estas perspectivas resaltan las jerarquías y relaciones desiguales que se generan entre las regiones, según sus posiciones en el mercado nacional y la división del trabajo. La diferenciación basada en la perspectiva económica reproducía y sustentaba estas relaciones desiguales.

Los tipos regionales: orden nacional e identidades geopoblacionales

Los tipos regionales del siglo XIX, en mayor o menor medida, eran representaciones bajo la perspectiva del pueblo ideal nacional, y, como tales, conciliaban esta perspectiva con una diferencia aceptable. Sin embargo, los tipos regionales fueron dispuestos en una relación jerárquica que develaba los vínculos económicos, políticos y simbólicos desiguales entre las regiones, y el Estado central y las regiones. Como lo indica Jimeno, “las regiones sufren una adscripción al Estado nacional que las sitúa de manera desigual, no homogénea, les atribuye ciertos rasgos y les asigna roles específicos” (1994: 67). La diferencia poblacional y espacial resultaba central para asignar posiciones y papeles particulares a cada región dentro de la jerarquía nacional.

No obstante, frente al problema de la construcción y representación de un mapa de la diferencia regional, me concentro más en los proyectos, esfuerzos y luchas por constituir un orden nacional, es decir, un orden simbólico de la tensión entre unidad y diferencia, que en las relaciones económicas y políticas desiguales en el marco de la formación del Estado-nación, sin olvidar este tema del todo. La diferencia regional permitió a las élites definir un orden nacional, en el que se posicionaban, por medio de la invención de una identidad geopoblacional y la ubicación y tipificación de los otros tipos regionales. Éstos eran construidos a partir de recursos generales, positivos o negativos, que luego eran particularizados. Por ello, los rasgos que eran representados como propios y auténticos en cada región hacían parte de un conjunto de valores nacionales y transnacionales del mundo moderno/colonial. Ello no fue solamente visible en las élites centrales, sino, sobre todo, en otras élites regionales, como la antioqueña, las cuales se definían y participaban en la nación desde lo regional, superando las perspectivas locales. La identificación regional es una forma privilegiada de ser en la nación y no una contradicción o negación de la misma (Appelbaum *et al.* 2003; Fajardo 1993; Giménez 2000; Jimeno 1994).

⁶ Sería interesante analizar cómo esta clasificación regional desde lo económico tuvo un antecedente importante en los finales del régimen colonial, con las reformas borbónicas, como lo enuncia el mismo Colmenares y como es evidente en las alusiones del criollo Caldas (1808) a “las zonas del oro” y “las zonas pastoriles”, entre otras.

A continuación, presento los tipos regionales más recurrentes en la literatura revisada. Allí se hace evidente cómo las élites centrales, desde su eje de poder, Bogotá, Antioquia y Popayán, constituyeron un orden jerárquico en el que los tipos regionales estaban dispuestos desigualmente. En primer lugar, es de resaltar cómo las élites nacionales se posicionaron por fuera o por dentro de este orden: los antioqueños, como una región en ascenso impulsada por una élite que había sido marginal, y los bogotanos-santafereños y payaneses, como tipos urbanos de élites establecidas. De allí que se presenten tan importantes confrontaciones en torno al dominio simbólico de la nación entre los santafereños y los antioqueños. Debajo de ellos estaba el pueblo nacional, representado en tipos regionales como los llaneros, los antioqueños, los tolimeses o santandereanos, lo cual daba cuenta de la cercanía, los intereses y la influencia de este eje de poder sobre estas regiones y pueblos. El caso contrario es visible en la mínima presencia de la representación sobre lo costeño.

Antioqueños, un orden nacional de prosperidad y moral

El tipo antioqueño emergió en las representaciones de la élite letrada de la segunda mitad del siglo XIX como una proyección de los ideales sobre la nación colombiana. Para los letrados no antioqueños, esta representación se constituía en un escenario para exponer sus ideales de lo que debería ser un pueblo campesino, comerciante, próspero y moral, frente a un pueblo considerado mayoritariamente contrario a estas características. La fuerza de la descripción alabadora y positiva del tipo antioqueño obedeció, en gran medida, a la construcción de una imagen poderosa de la población y el paisaje antioqueño desde la misma región, al igual que a la posición económica privilegiada que comenzó a ocupar Antioquia en el siglo XIX.

La atención en la descripción física del antioqueño fue central a la hora de detallar los valores y virtudes de aquel tipo regional. Más que con cualquier otro, la referencia a su belleza era un común denominador en su representación; se reiteraba que era “quizás el más bello tipo de la República” (Vergara y Velasco 1892: 96 ; ver también Pombo 1852; Samper 1861). La conexión entre belleza física y la constitución social y moral aparecía con toda su fuerza en la descripción de este tipo: “El antioqueño del bajo pueblo, el más bello tipo del Estado y de toda la República, es inteligente, gran trabajador y muy honrado” (Vergara 1867: 216). La insistencia en la belleza física del antioqueño servía para particularizar e identificar al tipo, como era corriente desde la descripción corporal, y, aun más, remitía a otras características como la vitalidad y la agilidad para el trabajo y el movimiento: el antioqueño era bello porque era trabajador, y viceversa. Si el antioqueño era un tipo importante, debía ser bello.

En este sentido, el tipo antioqueño era descrito especialmente como mestizo blanco. En este caso, su mestizaje era bastante especial. El pueblo antioqueño no

era identificado como fruto de la mezcla equitativa de las tres grandes razas desde los inicios de la Conquista. Por el contrario, los antioqueños parecían provenir de una mezcla, desde el siglo XVIII, de españoles, criollos blancos propios y adecuados al suelo americano, como lo señalaba el médico y geógrafo antioqueño Manuel Uribe Ángel (1885), y la versión de Samper de “judíos católicos” (1861).⁷

Lo indio y, más aun, lo negro no eran nombrados como componentes del tipo antioqueño, aunque en algunos grados mínimos podían aparecer en el pueblo bajo (Uribe 1885: 6). Los indios ocupaban un espacio de barbarie en la historia antigua del Estado de Antioquia y aparecían como rezagos en extinción, mientras que los negros y sus derivaciones —provenientes de la minería esclavista— habitaban los márgenes físicos y simbólicos de lo antioqueño. Allí, internamente, era aplicada la división jerárquica entre las montañas, lo propiamente antioqueño, y los valles ardientes y profundos habitados por negros, mulatos y zambos, en la construcción de un proyecto hegemónico regional de colonialismo interno (Uribe 1885).⁸

Este ejercicio diferenciador interno se reforzó con una fuerte imagen de homogeneidad frente a las otras regiones, tipos y razas de la nación (Kastos 1858a; Samper 1861; Vergara y Vergara 1867; Vergara y Velasco 1892).⁹ Lo antioqueño se constituyó en el proyecto regional más fuerte de la segunda mitad del siglo XIX. El ordenamiento territorial por estados, del cual Antioquia fue abanderado con su proclamación como Estado soberano en 1856 —el segundo después de Panamá en 1855—, propició la idea de unidad. A fin de cuentas, lo antioqueño provenía de la designación arbitraria de fronteras políticas administrativas, como provincias, estados y departamentos. Durante el federalismo y el auge del liberalismo, el Estado de Antioquia se posicionó como un fortín conservador que lo hacía claramente diferente de los otros estados. El gobierno del conservador Pedro Justo Berrío incidió ampliamente en el encerramiento de Antioquia como un Estado

7 En la réplica pública que presentó el ex presidente Mariano Ospina (1875), oriundo de Guasca, Cundinamarca, pero antioqueñizado (tanto así, que es percibido como padre fundador de lo antioqueño), sobre el origen judío de los antioqueños, se hacen evidentes las diferentes posiciones que suscitaba esta cuestión. Esta idea fue usada como una forma de descalificar a la élite comerciante de aquella región como avara, ambiciosa y codiciosa. Lo judío era un componente racial ampliamente menospreciado. Por ello, Ospina inicia su texto negando enfáticamente el origen judío de los antioqueños (1875: 208). Aunque Ospina no podía aceptar abiertamente este componente en un país católico e hispánico, enfatizó en las virtudes de una posible ascendencia israelita, al considerarla comerciante, inteligente e industriosa, sin caer en la amoralidad del utilitarismo (1875: 209). Lo judío brindaba una forma de ser capitalista, a la vez que moralmente bueno.

8 Roldán aborda la construcción de este proyecto en su artículo (1998), que aunque trata sobre la Violencia a mediados del siglo XX en Antioquia, interpreta críticamente los planteamientos de pensadores regionales de finales del XIX.

9 Particularmente, lo antioqueño se construyó en oposición a los negros internos y externos, al fragmentado Cauca y a los distintos tipos del altiplano cundiboyacense (Cf. Appelbaum 2003), y más adelante, a la Costa Atlántica (Cf. Wade 1993).

económicamente fuerte y con estabilidad política y militar, en un país asediado por las guerras civiles y las crisis económicas (Ortiz 1991). Bajo la gobernación de Berrío fue incentivada la idea de una unidad antioqueña como vía de legitimación del poder político regional; en este contexto, la moral católica y la concepción de lo antioqueño como una familia incidieron en la cohesión social y en el control político interno (Villegas 1995; Appelbaum 2003).

La unidad en lo antioqueño fue eficiente, en tanto se basó en una imagen de un pueblo homogéneo en la que hacia afuera eran sobrepasadas las diferenciaciones sociales internas. En Antioquia, la regionalización fue posible en la medida que planteó una homogeneidad fuerte como parte importante de la heterogeneidad de lo nacional. Para los antioqueños, la insistencia en valores compartidos como la laboriosidad, el origen pobre, el ascenso por medio del trabajo, lo campesino, la frugalidad, la austeridad y la sencillez era una forma de contraponerse a la élite santafereña, como aparece en los textos costumbristas del reconocido Emiro Kastos, seudónimo del antioqueño Juan de Dios Restrepo. Para el santafereño Rafael E. Santander, ello reiteraba de forma peyorativa el carácter campesino de las élites antioqueñas (1866a). Por tal razón, la imagen de homogeneidad fue impulsada desde adentro y afuera de la región.

El valor más resaltado en la construcción de una imagen homogénea de lo antioqueño fue la capacidad y disposición para el trabajo, particularmente agrícola y comercial (Kastos 1858a; Pombo 1852; Samper 1861; Uribe 1885; Vergara y Vergara 1867; Vergara y Velasco 1892). A esta laboriosidad eran asociados la aspiración a la propiedad privada, la agilidad, el movimiento, un espíritu emprendedor y enérgico, el vigor y lo andariego. Estos rasgos aparecían en completa oposición a los imputados a los pobladores del altiplano. El antioqueño, moral, progresista, bello y saludable, contenía los valores de la vida capitalista y moderna que no tenían los fanáticos, estacionarios y sucios campesinos del altiplano —lo despierto y lo ágil eran asociados a la limpieza y belleza, mientras que lo quieto era asociado a la suciedad— (Pombo 1852). Esta caracterización se relacionaba con la mayor presencia de trabajadores libres en Antioquia, a diferencia de otras regiones (Rojas 2001). Asimismo, esta imagen de movilidad validaba la actividad comercial de los antioqueños en el territorio nacional, a la vez que era una proyección del deseo de las élites nacionales de un comercio activo del pueblo (ver la ilustración 15). En suma, la descripción de lo antioqueño obedecía a los valores de una vida moderna, a la vez que moral y civilizada: “el antioqueño es apasionado, trabajador infatigable, patriota, excelente padre de familia, valiente, emprendedor, hábil para los negocios, dócil y obediente; caritativo, hospitalario, propenso a viajar, y progresista” (Uribe 1885: 71).

Si bien la imagen del antioqueño seguía muy ligada a la actividad minera, su posición privilegiada en el orden nacional provenía de su concentración en las actividades agrícolas y en la transformación de las selvas en paisajes cultivados (Kastos 1858a).

El carácter laborioso del antioqueño se apreciaba en el cultivo de la naturaleza.¹⁰ Justamente, el antioqueño era valorado en tanto campesino activo, bajo el ideal decimonónico de prosperidad moral y material por medio del trabajo en el campo.

Desde la segunda mitad del siglo XIX se comenzó a tejer la imagen de los antioqueños como un pueblo colonizador y domesticador de otros paisajes por fuera de los suyos. Lo que más cautivaba de ellos era su alto crecimiento demográfico, en un país que lo necesitaba como medio para garantizar el poblamiento y la fuerza de trabajo. De allí que se les calificara de fecundos y precoces en el matrimonio (Samper 1861). De acuerdo con la apreciación de los valores del tipo antioqueño, su colonización era admirada como una forma de hacer bajar la civilización de las montañas hacia las tierras bajas, domesticando sus pueblos y sus naturalezas (Pombo 1852). La colonización antioqueña hacia los territorios al sur de su estado ha representado los ideales del Estado-nación, como una vía de mestizaje cultural, de limpieza moral y civilizadora sobre las poblaciones nativas, para imponer o formar pueblos aptos para una vida laboral y productiva.¹¹

No obstante, durante el siglo XIX, más que la visión de colonos, fue la de comerciantes andariegos la que primó en torno a lo antioqueño.¹² Después de la minería, y gracias al capital acumulado con ésta, fue el comercio una actividad privilegiada para las élites antioqueñas. El espíritu comerciante y capitalista adjudicado a los antioqueños fue relacionado con “el espíritu de asociación, compañero del de especulación. Aquí todos se asocian, parientes o extraños, ricos o pobres, hombres o mujeres, para lo grande como para lo pequeño [...] así multiplican sus medios de producción, puesto que a un tiempo hacen valer en diferentes empresas dinero, propiedad, industria y crédito” (Pombo 1852: 69).

10 A diferencia de otros tipos regionales o humanos en donde el medio físico había constituido su carácter, en el antioqueño era el medio físico el que había sido transformado por medio del trabajo del *tipo*. Las montañas y valles antioqueños, como una unidad paisajística-poblacional ampliamente reconocida y valorada, aparecían como reflejos de la laboriosidad y tenacidad del antioqueño (Pombo 1852) —Kastos (1858a: 308) se enorgullecía de que en Antioquia se derribaran cuatro veces más fanegadas de bosques que en el resto de la República—. Las montañas antioqueñas —“un valle verde y risueño, labrado y dividido como un tablero de damas, salpicado de bosquecillos, caprichosamente recorrido por los sesgos amarillos de sus caminos y los hilos argentados de sus aguas” (Pombo 1852: 51)— eran admiradas a finales del siglo XIX como las más importantes de los Andes colombianos, por su densidad poblacional, el movimiento comercial y su compleja red de caminos y pueblos (Vergara 1892).

11 La insistencia en la movilidad del pueblo antioqueño, asociada a otros valores morales y sociales y a su consecuente racialización blanca, implicó que la colonización, de lo que hoy conocemos como el Eje Cafetero, en la segunda mitad del siglo XIX, fuera adjudicada exclusivamente a los antioqueños, sin que en estos relatos aparecieran los colonos caucanos o del altiplano cundiboyacense.

12 La narración de la colonización antioqueña como una epopeya y del espíritu colono del antioqueño cobraría más fuerza con la consolidación de la economía cafetera (Zambrano 1990).

La visión de los antioqueños como comerciantes innatos —escenario también de críticas— y colonizadores aguerridos se relacionaba con la poderosa posición económica que comerciantes y empresarios de la región habían adquirido a partir de sus exportaciones de oro (Cf. Uribe y Álvarez 1998; Palacios y Safford 2002). El capital económico de los antioqueños era ampliamente reconocido en el siglo XIX; ellos controlaban el comercio y la navegación por el Magdalena, y en varias oportunidades otorgaron préstamos importantes al Estado central. Respecto a la colonización, adinerados comerciantes de la región participaron en proyectos colonizadores importantes en el Viejo Caldas, el alto Magdalena y los Llanos Orientales. Esta colonización, realizada por reconocidos empresarios como Montoya y Uribe, era la realmente valorada en los relatos colonizadores, por su fuerza económica y por los proyectos productivos y extractivos que involucraba (Kastos 1858a; Rivas 1899).

Precisamente aquel que más ha viajado al continente europeo, llevando allá su oro i trayendo toda clase de mercancías [...] el más dedicado a las especulaciones comerciales; porque es aquel que más se esmera en aumentar su fortuna; porque es aquel también que más prontamente forma nuevas familias, ama la decencia i bienestar de ellas; es trabajador, sobrio, fuerte, robusto, posee inteligencia i riqueza (Agustín Codazzi, en Sánchez 1999: 307).

Este texto de Codazzi demuestra la conexión entre las actividades comerciales de los antioqueños con sus valores morales y sus costumbres, como si fueran dependientes entre sí. En las descripciones sobre los antioqueños se transitaba de los valores propicios para el progreso material a los principios de una vida moral y tradicional. El tipo antioqueño resultaba significativo, en tanto mediaba dos formas de vida que para algunos parecían contradecirse; en él, la búsqueda del progreso económico no negaba la permanencia de las costumbres y las tradiciones (Kastos 1855). Así, la unidad familiar católica era también un motivo de alabanza de lo antioqueño, como símbolo de moralidad, crecimiento y prosperidad (Pombo 1852; Kastos 1855, 1858a). La vida de la familia antioqueña consistía en “trabajar mucho de día y rezar mucho de noche” (Kastos 1855: 155). Éstos se narraban insistentemente a sí mismos como un pueblo de carácter frugal, sobrio y económico, que se evidenciaba en sus costumbres puras y campesinas (Kastos 1855, 1858a).

Esta autorrepresentación de los antioqueños era una forma de legitimarse por medio de la diferenciación frente a las élites criollas, santafereñas y payanesas. A estas élites, Kastos (1858b, 1858c) las tachaba de perezosas, estacionarias, anticuadas y ociosas, dedicadas a la galantería, los lujos y la tertulia, menospreciando el trabajo. La diferencia regional ha sido un escenario de lucha y posicionamiento identitario en el marco de lo nacional. Ello se hizo evidente en la discusión que sostuvieron Kastos (1858c) y Santander (1866a). El primero descalificaba a los santafereños

por su raizalismo, es decir, su apego y limitación a la tierra que los vio nacer, a las raíces y a los abolengos, un apego que les impedía movilizarse y trabajar. Santander (1866a) respondió con fuerza a Kastos tachándolo de antioqueño provinciano, de acuerdo con la conocida caracterización de los antioqueños como labriegos y campesinos. Lo provinciano entraba en oposición con el ciudadano santafereño de refinadas costumbres y de talentos ajenos al trabajo físico. Al igual que Santander, otros letrados describían a los antioqueños como conflictivos, agresivos y en extremo apasionados, rasgos que eran contrarios a su supuesta moralidad (Samper 1861; Rivas 1889: 239). Los antioqueños Kastos (1858a) y Uribe (1885) afirmaban que la pasión era justamente un rasgo importante, motor del dinamismo antioqueño. Esta disputa no puede pasar por anecdótica; en ella se revela el deseo de los antioqueños de posicionarse en un orden nacional en emergencia, en el que la prosperidad material y moral, el trabajo, la colonización, el comercio y el dinamismo eran centrales. Los valores adjudicados a los antioqueños quebraban el orden de los criollos puros —santafereños, tunjanos, payaneses, cartageneros—, en el cual esta región no ocupaba un lugar central. Lo antioqueño fue, en gran medida, una construcción para salir de los márgenes del poder y aparecer en el orden nacional como una unidad importante.

Santandereanos: artesanos, campesinos y liberalismo

En la designación de Santander como una porción particularmente importante dentro de la nación colombiana cumplieron un papel importante el ordenamiento territorial, la visión geográfica y productiva y el examen etnográfico de la población respecto a su composición y distribución racial. Aunque en la visión climático-civilizadora de la primera mitad del siglo lo que compondría al Estado de Santander hacía parte de las denominadas tierras altas y países andinos, éste comenzó a ser particularizado dentro de la exploración detallada de paisajes naturales, poblacionales y productivos. A mediados de siglo, las provincias de Vélez y Socorro eran consideradas, en términos generales, como una unidad paisajística y poblacional que era homogeneizada en su diferencia respecto al altiplano cundiboyacense. La proclamación del Estado de Santander en 1857 reforzaría esta visión homogénea bajo el rótulo de una unidad administrativa territorial, que por cierto tendría una fuerza particular en el escenario radical de los sesenta y setenta. Más adelante, la perspectiva, espacialmente más amplia, de las regiones naturales circunscribiría a Santander de nuevo a la región andina (Vergara y Velasco 1892); no obstante, los Santandereños seguirían siendo particularizados como una región o una subregión importante dentro de esta visión amplia de las cinco regiones naturales.

A mediados de siglo, las provincias del Nororiente (1849-1857) y el Estado de Santander (1857-1885) fueron motivo de descripciones alabadoras que correspondían al lugar en el que fueron ubicados en el orden simbólico nacional (Ancízar 1853; Samper 1861). Lo que compondría al Estado de Santander se

había caracterizado por una activa vida comercial, agrícola y textil, que lo hacía parte importante del eje medular que ocupaba la cordillera Oriental y los Andes centrales desde el régimen colonial. En medio de los ideales democráticos y de prosperidad moral y material de mediados de siglo, esta zona era apreciada por ser un ejemplo de las ideas republicanas sobre el comercio, la propiedad y la democracia, así como la moralidad y la disposición para el trabajo de su pueblo. Santander contenía esta imagen, o mejor aun, este deseo proyectado en sus paisajes y sus pueblos, a diferencia del semifeudal y estacionario altiplano y de las salvajes y amorales tierras calientes de los valles intercordilleranos.

Una estrategia importante en esta proyección de los ideales republicanos sobre Santander consistió en la racialización de su población con los valores asociados a una fisonomía blanca. En las descripciones de Ancizar (1853), los tipos poblacionales de estas provincias eran reiteradamente caracterizados como mestizos blanqueados y, por tanto —haciendo siempre esa conexión retórica—, inteligentes, vigorosos, activos, sanos, trabajadores y de buenas costumbres. Un blanqueamiento que se presentaba progresivo y exitoso en la incorporación de lo indígena y hacia la constitución de un nuevo tipo medianero relacionado con actividades productivas específicas:

Los moradores de la provincia son todos blancos, de raza española pura, cruzada con la indígena, e indígena pura; la primera y la última forman el menor número, y cuando la absorción de la raza indígena por la europea se haya completado, lo que no dilatará mucho, quedará una población homogénea, vigorosa y bien conformada, cuyo carácter será medianero entre lo impetuoso del español y lo calmado y paciente del indio chibcha, población felizmente adaptable a las tareas de la agricultura y minería, fuentes de gran riqueza para Vélez, y a la fabricación de tejidos y sombreros para el consumo propio (Ancizar 1853, tomo I: 120).

Este mestizaje-blanqueamiento contaba, además, con la presencia de importantes componentes en Santander: un blanco español, particularmente aragonés y catalán, y un indio distinto del tipo chibcha (Samper 1861; Vergara y Vergara 1867). La indicación de la historia de la distribución y composición era central en la racialización de las regiones como unidades poblacionales. Además de ello, el medio físico, como composición paisajística de naturalezas, climas y grado y tipo de industria, aparecía como determinante en la particularidad de los santandereanos. Un clima benigno, no tan frío ni ardiente, y la presencia de una densa red de pueblos, mercados, talleres artesanales y cultivos incidieron en el carácter activo, gallardo y laborioso y en la composición física robusta de los santandereanos.

En suma, la imagen de Santander correspondía a la de un campo cultivado e interconectado por pueblos dinámicos, en el que sus pobladores blancos-mestizos tenían una activa vida de trabajo artesanal y comercial y de domesticación de

la naturaleza, que tenía como consecuencia y correlato una vida moral y sana. Por ello, las unidades productivas familiares, convertidas en símbolo de trabajo, de contención moral y de orden social, llamaban la atención de los letrados (Ancízar 1853; Samper 1861). Ésta era la masa de campesinos requerida: contenida y disciplinada por el trabajo, pero en continuo movimiento, religiosa pero sin fanatismos, de vida familiar y símbolo de independencia, de libertad y de una democracia económica y política.

El levantamiento comunero de finales del siglo XVIII se convirtió en la República en un referente central en la representación de los santandereanos. Para Samper (1861) y Vergara y Vergara (1867), los santandereanos eran un pueblo de luchadores y guerreros que seguían su libertad e independencia en contra de la opresión y las trabas contra la prosperidad material representadas en el Estado colonial —esto último, particularmente, para Samper—.

En las descripciones de Ancízar y Samper llama la atención la preeminencia de un conjunto de pequeños propietarios libres en las tierras de Santander. Para estos letrados, ello sería el reflejo del establecimiento de la vida republicana, “el asiento de la verdadera democracia” (Ancízar 1853, tomo II: 252), en contraposición al caso del altiplano. La insistencia en la pequeña propiedad —no es mi interés comprobar su veracidad— pasaba por el señalamiento de la importancia de la propiedad privada como vía moralizadora y, en últimas, de control de la población, al fijarla con seguridad en un espacio determinado, a la vez que enfatizaba en la imagen de Santander como tierra modelo de los principios liberales dentro de la nación (Samper 1861: 333). Con esta representación del estado de Santander, se pretendía dejar por sentado que la República podía establecerse en la Nueva Granada.

A mediados de siglo, las artesanías y, en particular, los textiles y la manufactura de sombreros ocupaban un lugar central en la imagen productiva de las provincias del nororiente (Ancízar 1853). Ancízar no dejaba de alabar la condición de las mujeres tejedoras de sombreros, quienes, a su juicio, eran un símbolo de trabajo y moralidad desde sus talleres-hogares. Las tejedoras eran a la vez buenas artesanas, madres, esposas y campesinas. Sin embargo, esta imagen de un Santander de artesanos, tierra de libertad y pequeños propietarios, que lo hacían una región central y ejemplar en el mapa simbólico nacional, decaería, en gran medida, por las crisis en los cultivos, primero del tabaco y luego del café, y por el descenso en la producción artesanal causada por las políticas librecambistas. Justamente, algunos ideales económicos y políticos de mediados de siglo entraban en contradicción con el ideal del *laissez-faire*, que en conjunto provenían de un mismo campo discursivo (Rojas 2001). Hacia finales de siglo, los santandereanos eran reconocidos casi exclusivamente como buenos agricultores y su centralidad en la nación ya no era evidente ni, menos aun, comparada con los antioqueños (Vergara y Velasco 1892). Los ideales que

los habían posicionado en un lugar privilegiado en el orden nacional habían cambiado. Ya no importaba insistir en lo republicano y democrático, como si no fuesen dados por hecho, y su movilidad y actividad habían sido opacadas, así como su producción artesanal, en medio de la epopeya colonizadora de los antioqueños, asociada a la incipiente economía cafetera, que por cierto había trasladado los ejes de atención hacia la cordillera Central y sus vertientes. Es también cierto que los santandereanos no construyeron un proyecto de regionalismo fuerte, como sí ocurrió con los antioqueños y su supuesto aislamiento del resto de la nación, mientras que Santander estuvo supeditado a las tensiones políticas y económicas del altiplano cundiboyacense. No obstante, los santandereanos no ocupaban un lugar marginal en una nación que, a fin de cuentas, se deseaba con una población campesina y trabajadora y unos campos labrados.

Los llaneros: un tipo para la ganadería

En contraste con los indios nómadas, que representaban una población bárbara y salvaje, un tipo poblacional particular fue representado como parte constitutiva del sistema de hatos de ganadería extensiva en los Llanos Orientales: los llaneros. Este tipo regional fue definido en torno a un oficio o a unas actividades particulares, como los bogas del Magdalena o los cosecheros, con la particularidad de ser relacionado-fijado a una región y a un paisaje específicos. La relación entre Llanos Orientales-sabanas-llaneros-caballos-ganado apareció así indiscutible y natural. La representación de lo llanero ha corrido paralela a la imagen que ha sido tejida de los Llanos. Ésta proviene de la visión panorámica y paisajística a distancia, como una región compuesta de sabanas y un paisaje plano, monótono y desierto, en el que el trabajo económico, colonizador y domesticador de la naturaleza debe ser la ganadería (Codazzi 1856; Restrepo 1870; Vergara y Velasco 1892). En la imagen de lo llanero se encuentra claramente la idea de un medio físico que determina y moldea progresivamente al tipo humano.

El llanero aparece como parte de este medio físico particular de sabanas, ríos, soledad, desiertos naturales y sociales, y a la vez, naturalezas salvajes que él había ido domesticando por medio de la ganadería (Samper 1861; Vergara y Vergara 1867; Vergara y Velasco 1892). Esta conjunción, en torno a la imagen de lo llano y a la figura del llanero, ha reforzado, sin duda alguna, la visión de que el único trabajo posible sobre la región es lo ganadero.

El llanero hacía alusión a un “tipo regional”, propio del llano, que como tal estaba centrado en los oficios de la vaquería y en sus actividades complementarias. Por lo tanto, la valoración sobre este tipo giraba en torno a su disposición y habilidades para el manejo extensivo y “tradicional” del ganado, que implican saber montar

a caballo, enlazar, aquerenciar las reses, cazar, nadar, pelear y aguantar hambre y sol. El llanero era así valorado en tanto incansable trabajador del Llano, un trabajador que además no estaba fijo y se caracterizaba por la movilidad; valor que, aunque pasa desapercibido, ha sido afín al tipo de contratación y de actividades estacionales requeridas en el sistema de hatos:

Un tipo clásico en nuestra historia nacional: es el llanero, acostumbrado desde su infancia á domar el potro salvaje, sin más auxilio que el rejo; a luchar con el toro bravío, caleándolo en plena pampa; a pasar a nado los ríos caudalosos, infestado de caimanes; a vencer en singular combate a las fieras (Vergara y Velasco 1892: 76)

El llanero no concibe la vida sedentaria y profesa por los hombres de las ciudades el más supremo desdén. Para él son lo mismo los soles quemadores que las lluvias de treinta o cuarenta horas consecutivas; y así cruza, impávido, a nado un río caudaloso o un caño crecido, como arremete al tigre con fría intrepidez (Restrepo 1870: 159).

La movilidad también ha sido relacionada con el hecho reiterado de que los llaneros no cuentan con propiedad raíz fija, porque en principio no les interesa, por su amor a la libertad y a la vida errante y sin ataduras. Una imagen que desde el siglo XIX ha validado la estructura de la propiedad sobre la tierra en los Llanos Orientales, donde a partir de la colonización desde el altiplano ha primado la concentración de la misma en pocas manos (Gómez 1991). Así mismo, el llanero, al ser reducido a las labores ganaderas, ha sido presentado contrario y lejano del trabajo agrícola, lo cual en los hatos de sabana corresponde con la monoconcentración en la ganadería y con la progresiva eliminación del autoabastecimiento de los pobladores locales, con cultivos a pequeña escala, para hacerlos más dependientes de la vida de hato y sujetarlos a sus relaciones laborales (Cf. Rausch 1999). De esta manera, lo llanero se convirtió en un patrón que, aunque no ideal, era trazado para la incorporación de los indios, quienes en el siglo XIX conformaban una buena parte de la población regional. La representación de los llanos y los llaneros reflejaba también el deseo de llanerizar poblacional y paisajísticamente una porción del territorio nacional, un proceso que sería beneficioso para las élites nacionales y, sobre todo, para el control laboral de las élites locales sobre la población.

Por otro lado, la participación de las milicias casanareñas en levantamientos contra el régimen colonial, desde finales del siglo XVIII y en la guerra de independencia, sustentó la imagen de los Llanos Orientales y de sus pobladores como conflictivos y tendientes a la guerra. El llanero era símbolo de la lucha libertadora, de las revueltas contra la Colonia y, como tal, era pensado como un jinete con habilidades naturales para la guerra. De allí surgió la descripción del centauro: una figura guerrera, guiada por la libertad y la independencia absoluta, pero que además era el símbolo de la unión entre la barbarie y la

civilización. Eso era el llanero para el letrado, la mezcla de indio y blanco, o el indio reducido y civilizado por los misioneros, el cual era luchador, bueno para el trabajo, pero difícil de domar y fijar. Así lo describían Samper y el abogado-colonizador antioqueño Emiliano Restrepo:

Nos pareció ser tipo del llanero en toda su pureza, y nos imaginamos que veíamos uno de aquellos centauros del desierto, cuyas homéricas proezas oímos relatar desde los primeros años de la vida, mezcladas a los grandes hechos y a las grandes glorias de nuestra historia nacional (Restrepo 1870: 7).

El llanero es el lazo de unión entre la civilización y la barbarie, entre el criollo y el indio feroz casi antropófago, entre la ley que sujeta y la libertad sin freno moral, entre la sociedad con todas sus trabas convencionales, más o menos artificiales, y la soledad imponente de los desiertos, donde sólo impera la naturaleza con su inmortal grandeza (Samper 1861: 92).¹³

Sin embargo, como lo evidencian las citas anteriores, el llanero no era representado como un pueblo central en el orden nacional moderno. El llanero era elaborado ante todo como un ser liminal, que a pesar de ser valorado por sus virtudes para el trabajo ganadero, era marginado en tanto bárbaro, violento y descontrolado, rasgos fruto de su ascendencia de indígenas reducidos. Su movilidad y aparente libertad frente a la vida controlada que implican el trabajo y la residencia fija se constituyeron también en un problema para las formas de regulación poblacional. La imagen del llanero era similar a la representación que se hacía de la región oriental, como aquella que estaba en medio de la domesticación y del salvajismo, una tierra malsana pero llena de riquezas y prosperidad (Codazzi 1856; Díaz Escobar 1879; Restrepo 1870). Los Llanos emergieron como una región de frontera: marginal en las relaciones dentro del Estado-nación, pero que poco a poco fue objeto del deseo colonizador y domesticador, al igual que gran parte de la tierra caliente, que la presentaba como una zona vacía de vida social pero con muchas riquezas naturales por explotar.

Frente a esta tensión, emergieron de forma especial hacia este tipo el costumbrismo y el folclor (Vergara y Vergara 1867), como formas de regular, ordenar y definir en torno a rasgos claros, manejables y tipificados lo que era ser llanero. Para Vergara y Vergara (1867: 210), las coplas de los llaneros, “romances de hazañas”, reflejaban la pertenencia a la tradición hispánica, su papel en el sometimiento de los indios nativos, y cómo su carácter había sido fuertemente moldeado por

13 Habría que estudiar cómo en esta visión del llanero pudieron haber influido caudillos regionales como Páez en Venezuela y Juan Nepomuceno Moreno en Casanare, quienes por medio de esta imagen cobraron simbólicamente la participación de los Llanos en la guerra de la independencia e intentaron posicionar a la región, a la cual ellos pertenecían, y a sus pobladores en el orden nacional de cada uno de sus países.

su trabajo y su medio físico. Sin embargo, en el siglo XIX, estas “costumbres” siguieron siendo observadas como formas de exaltación de la corporalidad, la sensualidad y la barbarie. En las siguientes palabras se pueden observar estas tensiones y tipificaciones que confluyeron en la imagen de lo llanero:

El llanero gusta mucho de lo muelle, i por esto le agrada estar sentado en su hamaca o silleta; pero en ambas, en ademán de a caballo, indicando con esto lo dominante de la costumbre. Gusta mucho también del baile, que ejecuta como con locura, a pesar de la narcótica i pesada atmósfera en que vive y de la demasiada transpiración a que tanto le huye por aseo i de su modo de ser perezoso (Díaz Escobar 1879: 40).

En las planicies orientales vive el llanero, también ya un tanto modificado, producto de una vida casi nómada y de constante lucha en pleno desierto, en una patria sin horizontes definidos: ama con delirio el baile, el canto y la música sui géneris, y á la par de las mujeres hermosas, los buenos caballos, la lidia del ganado bravío, la lucha con las fieras, de donde su desprecio por las gentes cortesananas incapaces de colear (echar á tierra) un toro como él (Vergara y Velasco 1892: 967).

Tolimenses y neivanos: la normalización de la tierra caliente

Este caso demuestra la centralidad del ordenamiento territorial en la invención de entidades geopoblacionales. Lo tolimense no apareció antes de que fuese proclamado el Estado del Tolima en 1861, ni como entidad territorial-paisajística, ni como forma de homogeneizar un conjunto poblacional. A partir de la creación del Estado del Tolima fue aglutinado en torno a éste lo que antes contenían las provincias de Mariquita y Neiva por aparte. En suma, el Tolima comenzó a contener gran parte de lo que había sido caracterizado como tierra caliente o calentanos (Vergara y Vergara 1867). Esta imagen continuaría con la proclamación del Tolima como departamento, dentro del esquema territorial de la Constitución de 1886 (Vergara y Velasco 1892). No obstante, esto no implicó una simple réplica o contención de lo calentano en lo tolimense, sino que ciertos rasgos de lo calentano aparecían allí para subordinar o resaltar, en la medida que era elaborado lo tolimense como una entidad poblacional fija a un territorio e integrada política y económicamente al Estado-nación.

Antes de lo tolimense, lo neivano había captado la atención de escritores como Samper (1861). Los neivanos, habitantes de la provincia de Neiva, eran valorados por este autor por su disposición para el trabajo y la alternación en el mismo. Es decir, los neivanos se caracterizaban por desempeñar indistintamente y con la misma habilidad labores de ganadería, agricultura, artesanía y comercio. Lo particular de esta descripción es que el valor homogéneo que se adjudicaba a una provincia

era lo variado de las actividades productivas. Este ejercicio es resultado de las primeras tendencias por generar una imagen homogénea de una región y unos pobladores, que precisamente habían sido caracterizados a partir de la variedad productiva en el ejercicio colonizador. El neivano, aunque calentano, era así una imagen normalizadora de lo que deberían ser los hombres de una región activa productiva y comercialmente: un conjunto de hombres activos en el pastoreo, sin tener la rusticidad del llanero, y agricultores, sin ser estacionarios como los indios del altiplano, y en los cuales la conjunción de estas actividades había suavizado sus recias costumbres (Samper 1861: 335; ver también Codazzi 1858).

En esta imagen, lo neivano o lo tolimense aludían a una unidad poblacional basada en un exitoso y progresivo mestizaje entre el componente blanco e indio. En este tipo mestizo, caracterizado como vigoroso, bien formado, valeroso y de un bello color blanco mate (Samper 1861; Vergara y Velasco 1892), lo negro, circunscrito a las riberas del Magdalena y a sus tierras ardientes y húmedas, no aparecía, aunque hiciera parte de las dos entidades administrativas y territoriales. La representación del tolimense o lo neivano se circunscribía a las zonas centrales de estas provincias y Estado, que por medio de la ganadería y la agricultura, desde el siglo XVIII, y con los tejidos de los reconocidos sombreros jipijapa, entre otros productos, en el siglo XIX, estaban integrados al altiplano cundiboyacense y a un incipiente mercado y comercio interregional y nacional. De lo indígena de las sabanas y valles del Tolima, el tolimense contenía su fuerza y su vigor, así como cierta templanza para la lucha, muy distinto al indio chibcha del altiplano. Pero, en sí, el mismo tolimense era una depuración de este pasado pijao, que había sido problemático para la conquista española hasta finales del siglo XVIII (Vergara y Velasco 1892).

El tipo tolimense reflejaba también el deseo de normalización de la conflictiva tierra caliente en torno a las labores agropecuarias. Si en principio lo neivano era descrito como un tipo fruto de la diversidad productiva, las descripciones sobre los habitantes del Estado y del departamento del Tolima se concentraron en señalar un tipo dedicado a la agricultura y a la ganadería. La cría de ganados y caballos y el cultivo de cacao, de tabaco y, más adelante en forma masiva, de arroz habían determinado el carácter y el temperamento manejable del tolimense (Vergara y Velasco 1892). Vergara y Vergara lo describía así, sin hacer énfasis en sus costumbres populares:

El Estado del Tolima tiene un tipo de agricultor y de hombre formal muy notable, que se ha mezclado con un tipo de guerrero, descubierto y explotado en los últimos años, que lo ha maleado. Es poco apto para las ciencias intelectuales y para las artes, a causa de su recio clima (Vergara y Vergara 1867: 217).

Este último señalamiento no negaba que el tipo tolimense fuera descrito, dentro de su carácter simpático y afable, como un pueblo alegre, distinguido por su

interpretación en la bandola y sus cantos y bailes populares (Samper 1861; Vergara y Vergara 1892). A partir de las costumbres y del folclor, era también normalizada la tierra caliente, que aparecía así divertida y graciosa (Samper 1861), en tanto generadora de un pueblo que iba siendo aceptado, en la medida en que se integrara al orden nacional

*Santafereños, payaneses y la costa.
Ciudades en el centro de la nación y los límites al regionalismo*

Aun a finales del siglo XIX, la diferencia poblacional en Colombia no era pensada en su totalidad en términos regionales. Como lo he mencionado, sobre los pobladores de los territorios de frontera —particularmente, del territorio del Caquetá y la provincia del Chocó—^o no fue construido un tipo regional, pues ellos eran ubicados en la clasificación básica de la civilización y la barbarie, cruzada por las razas negras e indias y sus derivaciones. Por otro lado, aquí me interesa explicar cómo en otros territorios integrados al orden nacional, incluso partes centrales del mismo, tampoco fueron representados con tanta fuerza tipos regionales, por cuanto en éstos primaban jerarquías diferenciadoras internas entre la élite, el pueblo y los marginales; jerarquías estructuradas desde el orden colonial, alrededor de la visión criolla de las tres grandes razas. Mientras que los tipos regionales más recurrentes lo eran, bien por ser representados como parte del pueblo nacional desde élites regionales o ciudadinas, o por ser autorrepresentaciones desde los espacios de poder emergentes en el contexto de la nación, contrarios a las viejas ciudades coloniales.

Desde la perspectiva geográfica, del ordenamiento territorial y bajo ciertos contextos particulares, el altiplano, o los estados de Boyacá y Cundinamarca, el Cauca y la Costa Atlántica eran vistos como porciones particulares de la nación; no obstante, a partir de estas porciones no fueron constituidas imágenes de poblaciones regionales unitarias. Allí, como lo demuestran los textos revisados de letrados bogotanos o payaneses, las élites construyeron una identidad urbana sustentada en una conciencia criolla, que a su vez se fundamentaba en la distancia-distinción con sus otros cercanos. Esta conciencia y la identificación por ciudades provenían del orden colonial y eran recreadas en la nación como una forma de posicionarse como centro de la misma¹⁴. Esto constituía un límite al regionalismo,

14 Colmenares (1991) explica cómo las colonias hispanoamericanas estaban articuladas alrededor de ciudades y no de regiones, como ocurriría con la unidad nacional. De allí, la centralidad de identidades locales y de ciudades desde el régimen colonial, cuestión que en algunos casos primaría sobre la adscripción regional en el siglo XIX. Ello, en especial, en las ciudades que habían sido centros de poder de la Colonia, como Santa Fe, Tunja, Popayán y Cartagena. Los conflictos identitarios en el orden nacional se presentaron en torno a estas ciudades como Santa Fe, reflejos del orden colonial, y a las emergentes regiones, como Antioquia.

en tanto éste se basa en la representación de una homogeneidad como parte de la heterogeneidad nacional y dentro de su heterogeneidad interna.

Como detallé en la sección anterior, el altiplano cundiboyacense fue visto como una unidad paisajística-poblacional con características naturales, históricas y raciales compartidas. El altiplano era representado como el centro físico, simbólico y de gobierno de la nación. Su clima, su pasado civilizador, su historia antigua y patria y sus ilustres pobladores eran continuamente resaltados. La imagen del altiplano no fue basada en la visión y segmentación del ordenamiento territorial por estados o por provincias; Vergara y Vergara hablaba de una unidad moral entre los dos estados, Cundinamarca y Boyacá, que venía desde la Colonia (1867: 218). No obstante, esta unidad contenía una división poblacional, desde la cual no era posible plantear un tipo regional, ya fuese desde la perspectiva geográfica o de las unidades administrativas territoriales. Mientras que los tipos antioqueños, santandereanos o llaneros aparecían en diferentes textos, no ocurría lo mismo con un tipo cundiboyacense, del altiplano, cundinamarqués o boyacense que no tuviese otro término, calificativo o nombre que el de indio, mestizo, artesano, criollo o criada. La población del altiplano aparecía segmentada básicamente por medio de la división entre indios y blancos, asociada a una diferenciación social y a una división por oficios, talentos e ingenios. Ésta era una división que, en términos generales, se concretaba en la oposición aristocrática entre élite criolla blanca y pueblo bajo de indios y mestizos (Codazzi 1851, 1858; Ancízar 1853; Samper 1861; Vergara y Vergara 1867). Aun en las geografías publicadas por Vergara y Velasco en 1892 y 1901 primaba la clasificación racial en Boyacá-Cundinamarca, sin que allí emergiera un tipo único, debido a que desde esta división entre blancos e indios las élites urbanas garantizaban una distancia entre ellas y el pueblo bajo.

En esta división jerárquica primaba el tipo criollo, que como tal se representaba blanco y descendiente directo de españoles, en su mayoría andaluces y castellanos, casi sin la presencia de mezcla racial (Samper 1861: 83; Vergara y Vergara 1867; Vergara y Velasco 1892). En la cumbre de la clasificación racial continuaban prevaleciendo los puros de linaje y de sangre, aun cuando el mestizaje fuera valorado en la perspectiva nacionalista. Aunque Samper señalaba que este tipo criollo englobaba a los santafereños, payaneses y tunjanos, y en efecto lo hacía, cada uno de éstos tenía una particularidad. El santafereño era caracterizado como una élite particularmente letrada, sociable y con un alto grado de civilización, lo que la hacía propicia para el ejercicio del gobierno. De las élites ciudadanas, la santafereña era la más destacada por su activa vida social de tertulias, bailes y reuniones sociales, al igual que por su índole literaria y creadora, y sus capacidades para las ciencias morales, jurídicas y políticas (Codazzi 1858; Samper 1861). La identificación del tipo criollo con Bogotá ofrecía una posición en el orden nacional que no requería de una adscripción regional. En este sentido, el valor simbólico de la ciudad como espacio privilegiado del poder letrado y civilizador era tomado por las élites urbanas como su escenario natural y exclusivo,

mientras que otra parte de la ciudad, la mísera, pobre y sucia, era adjudicada al pueblo bajo, los artesanos y los pobres (Samper, 1867). Justamente, el eje de lo santafereño estaba en la identificación con los valores propios de lo urbano y lo citadino, y en contraposición con lo campesino (ver la ilustración 20). A diferencia de la representación que se hacía del tipo antioqueño, la élite santafereña se relacionaba con el campo desde la distancia y no desde una ligazón emocional; precisamente para alguien como Santander (1866a), lo urbano del santafereño era un valor positivo mientras que lo campesino de lo antioqueño era negativo.

Por otro lado, la representación de lo santafereño, en su misma nominación que remitía a la Santa Fe colonial y no a la Bogotá republicana, indicaba un apego a las tradiciones aristocráticas y coloniales (Vergara y Vergara 1866). Incluso, los mismos letrados bogotanos, como Samper y Vergara, tenían una actitud ambigua frente al carácter del santafereño. Éste era calificado de aristócrata, perezoso, reflejo de la sociedad castellana colonial que no “ha entrado totalmente al siglo XIX”, inmóvil, incapaz de desempeñarse en labores prácticas y físicas, y apegado en extremo a tradiciones anticuadas y a fueros nobiliarios (Samper 1861; Vergara y Vergara 1867; Rivas 1899). El pasado colonial remitía al mismo tiempo a una posición de poder y a un lastre que era necesario extirpar. Estas críticas eran relacionadas con el calificativo peyorativo de raizalista, el cual indicaba un apego desmedido a la tierra de nacimiento y a las raíces tradicionales, que limitaba la acción y la movilidad. El santafereño Rafael Santander (1866a) cuestionó la forma negativa de este calificativo y la revirtió como un valor positivo propio del santafereño, el cual no negaba el amor a la patria grande ni impedía la movilidad. De la misma manera lo hacía Ortiz en su valoración de Bogotá, en comparación con las otras ciudades y regiones del país (Ortiz 18??). La cuestión criticable del raizalismo radicaba en la quietud y la inactividad.

Los letrados bogotanos y antioqueños utilizaban el calificativo de santafereño asociado al raizalismo, como una forma de criticar a las élites establecidas y tradicionales de la ciudad capital, en el contexto de la emergencia de un nuevo tipo de élites relacionadas con ideales económicos y culturales, modernos y nacionales. Para los antioqueños era más importante resaltar esta crítica, en esta lucha simbólica entre élites establecidas y élites en ascenso.

Estas críticas a lo santafereño se hacían extensivas y aun más radicales respecto a Tunja y a sus habitantes notables (Vergara y Vergara, 1867: 218). Mientras que Bogotá se mantuvo como centro de la nación durante la República, Tunja continuó decayendo como una ciudad importante, perdiendo el estatus que había conseguido durante los primeros siglos de vida colonial. En las descripciones de Ancízar sobre Tunja, ésta era presentada como una muestra perviviente del pasado colonial que se intentaba sobrepasar. La permanencia del régimen colonial se reflejaba en su arquitectura, sus costumbres, su encerramiento y su quietud:

Una especie de osario de las antiguas ideas de Castilla esculpidas y conmemoradas en las lápidas de complicados blasones puestas sobre las portadas de las casas, o viviendo todavía dentro de los conventos, es decir, fuera del siglo y extrañas a todo comercio humano con el cual han cesado de armonizar: mansión de hidalgos a quienes la revolución republicana cogió de improviso, y la aplaudieron sin echar de ver que les traía el final político de los privilegios y el término social de las ejecutorias (Ancízar 1853, tomo II: 57).

Sin embargo, el mismo Ancízar resaltó el carácter de los tunjanos notables, pues, al fin al cabo, constituían una élite criolla autoproclamada como ilustrada y civilizada (1853: 55-59). En el relato de Ancízar, lo peor de la ciudad —el atraso, la suciedad y lo colonial— recaía en sus habitantes pobres.

El tipo popayanejo o payanés también hacía parte de este tipo criollo puro compuesto de santafereños y tunjanos. De nuevo, el tipo de ciudad remitía al criollo blanco proveniente del orden colonial. El payanés era racializado como del más claro origen blanco hispano, específicamente castellano, lo que se evidenciaba en el uso de un “buen lenguaje” (Vergara y Vergara 1867: 217; Vergara y Velasco 1892: 96). Los rasgos del payanés remitían a una élite tradicional y aristocrática, con elevadas pretensiones nobiliarias. No obstante la similitud en la tipificación con el santafereño, el payanés fue reducido a una posición que no resultaba tan privilegiada en el orden nacional del progreso económico y social. El poder, particularmente económico, sobre el cual se había establecido la élite payanesa se fue desmoronando desde principios del siglo XIX. Las guerras de independencia, la disminución progresiva de la esclavitud y su abolición completa en 1851, base de la fuerza de trabajo minera y agrícola, la caída de la producción local del oro y la incapacidad para mantener productos de exportación hicieron que la economía que sostenía a las élites payanesas entrara en un estancamiento significativo (Palacios y Safford 2002: 38-351). Poco a poco, Cali se posicionaría sobre Popayán, y con más fuerza desde su conexión con Buenaventura, a principios del siglo XX. Empero, durante el XIX, los payaneses tuvieron un alto capital simbólico relacionado con el ejercicio de gobierno. Popayán mantuvo su importancia política en el orden nacional, siendo calificada de cuna de “grandes familias y de hombres notabilísimos” (Vergara y Vergara 1867: 217; Vergara y Velasco 1892: 96).

En la obra de Sergio Arboleda (1867), miembro de una reconocida familia payanesa, que, como todas, contaba con grandes haciendas basadas en una importante mano de obra esclava, son evidentes una división racial rígida y la ausencia de un proyecto regional caucano. En su libro más importante, escrito años después de la abolición de la esclavitud, Arboleda (1867) evidencia cómo la distancia entre las identidades racializadas como blancas y negras e indias se hizo más problemática y radical, en la medida que se había perdido la sujeción segura de la población esclava. En esta visión, el padre blanco debía seguir cuidando

a sus hijos incivilizados, negros e indios, sin nunca llegar a esbozar un atisbo de cercanía. Esta oposición racial a lo negro y a lo indio estaba fundada en la configuración de una sociedad aristocrática, fruto de las relaciones más rígidas del orden colonial, como ocurría en Santa Fe.¹⁵ La oposición racial sustentaba en el área de influencia de Popayán una división casi estamental de la fuerza de trabajo y del genio de las razas. Allí la economía había sido estructurada con fuerza en el trabajo de esclavos negros, para grandes plantaciones y la minería, y de los indios bajo los resguardos, para la producción agrícola (Sanders 2004: 9-17). Las élites de las ciudades y villas importantes dominaban el acceso a la tierra y su control, y la sujeción laboral por medio de grandes haciendas. En la medida en que primó esta diferenciación racial en el sustento de una sociedad autocomprendida como aristócrata, no interesaba más la construcción de una imagen regional positiva que la constitución de una identidad de élite criolla y urbana.

Sólo a finales del siglo XIX, dentro de la división por departamentos, se encuentra una referencia a lo caucano sin mayor trascendencia, del mismo nivel que los tipos nombrados a continuación y proyectada hacia el pueblo bajo mestizo. En ella, el caucano es calificado de perezoso, belicoso, ardiente, inteligente y apasionado por la política (Vergara y Velasco 1892: 96). Esto debido al papel activo que habían tenido el Cauca y las conocidas milicias caucanas en los conflictos militares y políticos del siglo XIX (Sanders 2004).

Antes de esta unidad administrativa departamental, en el Cauca primó la variedad desde la perspectiva geográfica. En particular, el Estado del Cauca contenía una variedad paisajística sin comparación con otros Estados. ¿Cómo sintetizar en una misma visión el salvaje e indio territorio del Caquetá, anexo al Cauca por un buen tiempo, la negra provincia del Chocó, el valle del Cauca, el Patía, las tierras indias y fronterizas de Pasto y las montañas caucanas? (Ver Codazzi 1855). El Estado incluía provincias que se salían de su control político: hacia el norte, las provincias participaban más de Antioquia, y hacia el sur estaban más conectadas con Ecuador. Específicamente, cada una de estas unidades paisajísticas o políticas podía representar un tipo poblacional, los cuales, sin embargo, o eran muy localizados y no tenían la suficiente fuerza para ser regionales, o entraban en otros registros, como las tierras salvajes y de frontera. De la visión paisajística o del ordenamiento territorial eran representados el tipo *tuquerreño*, un simple campe- sino; el *patiano*,

15 Aparentemente, el Estado del Cauca contaba con el mayor número de negros en la segunda mitad del siglo XIX (Pérez 1871: 91). Para la élite payanesa —dispuesta también en Cali y en Buga (Vergara y Vergara 1867: 217)— era impensable formular una identidad compartida con sus antiguos esclavos, con su otro más significativo, en tanto fundamento, por oposición a su propia identidad blanca. Por otro lado, no sobra indicar que Appelbaum (2003: 36-47) explica que en los conflictos militares y en los encuentros colonizadores locales entre antioqueños y los habitantes del Cauca, los primeros tachaban a los segundos despectivamente de negros y conflictivos, subordinados ante la imagen blanca de lo antioqueño

descrito como pastor-jinete; y en el valle del Cauca, sin unidad y bajo la diferencia de mestizos, indios y negros, era resaltado un tipo payanés-criollo en Buga y en Cali (Vergara y Vergara 1867: 217; Vergara y Velasco 1892: 96).

De esta variedad de tipos hay uno que llama la atención: el indio pastuso. En especial, en Samper (1861: 86-87) y Vergara y Vergara (1867: 216), la descripción del pastuso es, por decir lo menos, despectiva, casi al nivel de los zambos, negros e indios errantes. El pastuso fue un tipo marginalizado en las fronteras simbólicas y físicas de la nación. Tachado de guerrillero, violento, semisalvaje, primitivo, malicioso, fanático, estúpido, traidor e indolente, el indio pastuso fue una elaboración sintético-crítica de los pobladores del suroccidente colombiano que resistieron hasta bien entrada la República a los independentistas, en el bando realista, y que protagonizaron guerras civiles significativas durante el siglo XIX. En el pastuso era visto un pueblo de frontera que no estaba integrado a la nación, que no era enteramente colombiano: “El pastuso no se parece a ningún granadino en nada: acento, inclinaciones, comercio, vestido, costumbres, todo en él es ecuatoriano” (Vergara y Vergara 1867: 216). Esta marginalización cultural de lo colombiano no debe ser vista como un dato real sino como una estrategia para deslegitimar poblaciones que están por fuera del control político y económico de la nación. Codazzi (1855) y Samper (1861) cuestionaron a los pobladores de Pasto por no aportar al comercio nacional y por aislarse en sus montañas en una vida física y moralmente vegetativa.

En la visión de las élites centrales sobre las fuertes ciudades coloniales de Cartagena y Santa Marta, en el otro extremo del país, no fueron representados tipos poblacionales con trascendencia nacional durante el siglo XIX. Ni siquiera a partir de Cartagena emergieron tipos poblacionales reconocidos, como sí ocurrió con los santafereños y los payaneses. Presento aquí la cuestión de la imagen regional de la Costa porque, a pesar de su unidad en ciertos niveles y perspectivas, durante el siglo XIX no fue representado de forma significativa un tipo costeño en el marco de lo nacional, en los textos de los letrados centrales revisados aquí. Esto sorprende a nuestra visión actual de la diferencia regional, en la cual lo costeño ocupa un lugar importante, entre otras, por ser el otro cultural del interior. Por ello mismo, tentativamente planteo que mientras la tierra caliente fue resaltada a mediados de siglo como el otro del altiplano y de Bogotá, la Costa parecía ser tan sólo parte de esta tierra, hasta que con el ascenso progresivo de la regionalización y el posicionamiento de esta última en el escenario nacional, la oposición costa caribe y mundo andino se consolidó.

Desde la visión geográfica, la Costa Atlántica ha sido vista como una unidad particular desde los inicios de la República. A pesar de su variedad paisajística, ésta ha sido homogeneizada como una región esencialmente llana, de selvas, sabanas y litoral, en completa oposición a las zonas montañosas del interior (Zea 1822; Pérez 1863b, 1871; Arboleda 1872); así, “forma un solo todo con las partes bien enlazadas entre sí” (Vergara y Velasco 1892: 866). La oposición de esta región

al altiplano no sólo estaba determinada por su topografía sino por sus condiciones climáticas y su grado de poblamiento y civilización. En general, la Costa era descrita como una zona desierta, aunque no al nivel de las selvas del Caquetá, estancada, con un mínimo crecimiento poblacional y en extremo enferma (Pérez 1863b; Vergara y Velasco 1892); por eso, Pérez se preguntaba: “¿Serán nuestras costas atlánticas de peores condiciones salutíferas que el resto del país?” (1863b: 2-3). A este respecto, para la visión colonizadora era necesario tumbar los bosques y selvas, poblar las tierras con cultivos, ganados y hombres trabajadores, y, en suma, integrar la Costa a la nación, para que fuesen curadas sus enfermedades. Todo lo contrario a lo que ocurría con la región andina, que justamente era representada física y moralmente por encima de la Costa. Esta oposición cobraría más fuerza con la extensión del uso de la división espacial de la nación en grandes regiones naturales, desde finales del siglo XIX (Vergara y Velasco 1892).

Igualmente, la idea de una unidad regional en la Costa tuvo un escenario importante en el campo político durante el siglo XIX, sobre todo por el papel marginal y la actitud distante de los gobiernos centrales (Múnera 1996). Esta unidad era evidente en la obra de Juan José Nieto, quien como nadie reclamó por una posición y un estatus político adecuado para la Costa, así como la atención del gobierno central a través de proyectos económicos y comerciales (Nieto 1839). Nieto, quien fuera presidente de la República, muy seguramente determinado por su condición mulata, manifestó una fuerte perspectiva regional, aunque supeditada a la división por provincias o estados, y siempre resaltó su ligazón con su tierra natal (1839). En varias ocasiones, la perspectiva regional fue una manera de enfrentarse en la arena política a los estados integrados del interior. Además de Nieto, se destacó el regionalismo político de la Sociedad de Representantes de la Costa, creada en 1874, y de la Liga Costeña, de las primeras décadas del XX. Sin embargo, estos proyectos no lograron trascender los reclamos políticos o económicos (Posada 1999).

La unidad política y geográfica no fue un sustento significativo para la representación de un tipo poblacional regional costeño. En los textos de viaje de los letrados hacia Europa podían aparecer referencias ocasionales a lo costeño, pero lo cierto es que, en el momento de representar la diferencia en el marco de lo nacional, éste no aparecía de forma tan recurrente como otros tipos. Esta ausencia indica que la Costa no fue un motivo importante en el orden nacional durante el siglo XIX. No lo fue porque, por un lado, el siglo XIX implicó un distanciamiento entre el centro y la Costa.¹⁶ Para los autores consultados, la Costa resultaba lejana de sus intereses y su visión. Por otro lado, el descenso económico de las ciudades costeras limitó la presencia de una

16 Esto a diferencia del caso del llanero, el cual era un tipo recurrente por la relación cercana entre el altiplano y los Llanos Orientales. Mientras que la Costa era un otro muy distante y con pocas relaciones para el centro andino frente a la limitada visión desde el altiplano, las tierras altas y templadas

perspectiva regional jalonada por la élite letrada urbana costeña.¹⁷ Además, al mismo tiempo que decaían las ciudades tradicionales de la Costa, su élite mantuvo una división racial entre negros, blancos e indios. Al igual que en el Cauca, la élite señorial costeña, sobre todo la cartagenera, generó un orden estamental basado en relaciones serviles de la fuerza de trabajo negra y, en menor medida, india. La clasificación poblacional interna de los estados de Bolívar y Magdalena seguía esta división racial básica entre negros perezosos e indolentes, indios bárbaros y blancos civilizados (Arboleda 1872; Pérez 1863b, 1871; Vergara y Vergara 1867).

No obstante, a finales del siglo encontramos una primera referencia al tipo costeño, con varios de los elementos a partir de los cuales sería caracterizado a lo largo del siglo XX (Vergara Velasco 1892: 965). Amigo de las diversiones, alegre, fanfarrón, hablador, indolente y con un acento especial, el costeño era particularizado en tanto distinto a los recatados y controlados habitantes del interior. El desparpajo y la soltura eran vistos como el resultado de la acción conjunta del clima y de una vida que nunca había estado sujeta a un control político o eclesiástico lo suficientemente fuerte, para un pueblo que estaba completamente impregnado de la herencia negra. En la breve referencia de Vergara y Velasco aparecían otros tipos particulares a provincias, ciudades o ciertos paisajes. Para que lo costeño homogeneizara la población regional, se necesitaría de una oposición más clara entre la Costa o lo caribe y el mundo andino. Ello ocurriría a lo largo del siglo XX, durante el cual los costeños y la Costa serían tipificados como zonas y pueblos caribeños y tropicales de placer, creatividad, cultura y diversión, desde la música, el folclor y el turismo, y, asimismo, como un pueblo desordenado, libertino y ajeno al control.

En este texto he mostrado que en el siglo XIX apenas estaba emergiendo una clasificación poblacional centrada en lo regional. Esta clasificación, analizada desde un conjunto de pensadores particulares pertenecientes principalmente al eje Bogotá-Antioquia, daba cuenta de la construcción de una diferencia aceptable en torno a la figura del pueblo nacional. Por supuesto, esta clasificación era jerárquica y, como tal, escenario de las élites para hacerse a la dominación simbólica de la nación. El corpus de documentos revisados da cuenta también de una mirada limitada de los letrados respecto al conjunto del país, desde sus áreas de influencia e interés. Así, no sólo no aparecen ciertos tipos regionales, sino que además cobran fuerza otras figuras como los calentanos en los tipos humanos neogranadinos. Por ello mismo, las márgenes de la nación eran habitadas por razas a las cuales se temía por lo poca posibilidad de incorporación y por la distancia del centro con estos márgenes. En suma, la construcción de la diferencia

17 En aquel siglo, las ciudades puerto de la Costa Atlántica disminuyeron su importancia económica, lo cual las relegó ostensiblemente en el orden nacional. Las ciudades de la Costa sucumbieron también en medio de enconadas rivalidades —entre Cartagena, Santa Marta, Mompox y, más adelante, Barranquilla—, que a la vez impidieron una proyección de carácter regional

fue un escenario en el que, al mismo tiempo que era definida la nación, era posible para las élites letradas, desde su pretendido poder escriturario, establecer relaciones de poder, subordinación, jerarquización y marginación entre *sus* otros propios, distantes o cercanos.

Referencias citadas

- Appelbaum, Nancy
 2003 *Muddied Waters. Race, Region and Local History in Colombia, 1846-1948*. Durham: Duke University Press.
- Appelbaum, Nancy, Anne Macpherson y Karin Roseblatt
 2003 “Racial Nations”. En: *Race and Nation in Modern Latin America*, pp. 1-33. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Ardila, Jaime y Camilo Lleras
 1985 *Batalla contra el olvido*. Bogotá: Ardila & Lleras.
- Borja, Miguel
 2000 *Estado, sociedad y ordenamiento territorial en Colombia*. Bogotá: IEPRI-CEREC.
- Bourdieu, Pierre
 1982 “Identity and Representation. Elements for a critical reflection on the idea of region”. En: *Language and symbolic power*, pp. 220-228. Cambridge: Harvard University Press.
- Castrillón, Alberto
 2000 *Alejandro de Humboldt, del catálogo al paisaje: expedición naturalista e invención de paisajes*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Colmenares, Germán
 1991 Región–nación: problemas del poblamiento en la época colonial. *Revista de Extensión Cultural*. (27): 6-15.
- Fajardo, Darío
 1993 *Espacio y sociedad: formación de las regiones agrarias en Colombia*. Bogotá: Corporación Colombiana para la Amazonia.
- Giménez, Gilberto
 2000 “Territorio, cultura e identidades: La región socio cultural”. En: Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela I. Robledo (eds.) *Cultura y región*, pp. 87-132. Bogotá: Universidad Nacional-CES.
- Gómez, Augusto
 1991 *Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970*. Bogotá: Siglo XXI.
- Herrera Ángel, Martha
 2002 *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en los Andes centrales y en las Llanuras del Caribe. Siglo XVIII*. Bogotá: ICANH-Academia Colombiana de Historia.

- Jaramillo, Uribe Jaime
1982 “Nación y región en los orígenes del Estado nacional en Colombia”. En *Ensayos de historia social*, Tomo II, pp. 105-129. Bogotá: Tercer Mundo, Ediciones Uniandes.
- Jimeno, Myriam
1994 “Región, nación y diversidad cultural en Colombia”. En Renán Silva (ed.), *Territorios, regiones y sociedades*, pp. 65-78. Cali: Universidad del Valle-Cerec.
- Martínez, Garnica Armando
1992 “Los conceptos de historia regional santandereana”. En: *Fronteras, regiones y ciudades en la historia de Colombia*, pp. 175-188. Bucaramanga: UIS.
- Múnera, Alfonso
1996 “El Caribe colombiano en la república andina: identidad y autonomía política en el siglo XIX”. En: *BCB 41*. Bogotá: Banco de la República.
- Ortiz, Luís Javier
1991 “Antioquia bajo el federalismo”. En: Jorge Melo (ed.), *Historia de Antioquia*, pp. 117-126. Medellín: Editorial Suramericana.
- Palacios, Marco y Frank Safford
2002 *Colombia país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Editorial Norma.
- Posada, Eduardo
1999 “El regionalismo político en el Caribe colombiano.” En: *El Desafío de las ideas. Ensayos de historia intelectual y política en Colombia*, pp. 139-165. Medellín: Universidad EAFIT-Banco de la República.
- Rausch, Jane
1999 *La frontera de los llanos en la historia de Colombia (1830 - 1930)*. Bogotá: Banco de la República-El Áncora Editores.
- Rojas, Cristina
2001 *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma-CEJA.
- Roldán, Mary
1998 Violencia, colonización y la geografía de la diferencia cultural en Colombia. *Análisis Político* (35): 3-25.
- Sanders, James
2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Sánchez, Efraín
1999 *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá: El Áncora Editores-Banco de la República.
1987 *Ramón Torres Méndez. Pintor de la Nueva Granada 1809-1885*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero.

- Villegas, Luís
 1995 *Las vías de legitimación de un poder*. Premios Nacionales de Cultura. Bogotá: Colcultura-Tercer Mundo.
- Wade, Peter
 1997 *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Uniandes-ICAN-Universidad de Antioquia.
 2000 *Music, Race and Nation. Música Tropical in Colombia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zambrano, Fabio
 1990 “Región, nación e identidad cultural”. En: Patricia Ariza (ed.), *Imágenes y reflexiones de la cultura en Colombia. Regiones, ciudades y violencia*, pp 145-157. Bogotá: Colcultura.

Fuentes primarias

- Ancízar, Manuel
 1984 [1853] *Peregrinación de Alpha (M. Ancízar) por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850 i 51*. Tomo I y II. Bogotá: Banco Popular.
- Arboleda, Sergio
 1973 [1867] *La república en la América Española*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Caldas, Francisco José de
 1942 [1808] “Del influjo del clima en los seres organizados”. En: *El Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol.1. pp. 136–197. Bogotá: Editorial Minerva.
- Camacho, Roldán Salvador
 1976 [1889] “Manuela, novela de costumbres nacionales por Eugenio Díaz”. En: *Escritos varios. Estudios sociales, intereses, americanos, agricultura colombiana*. pp. 207–218. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Biblioteca Básica Colombiana.
- Codazzi, Agustín-Comisión Corográfica
 2003 [1851] *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Volumen III Estado de Boyacá. Tomo II Antiguas provincias de Tunja y Tundama y de los Cantones de Chiquinquirá y Moniquirá. Bogotá: Universidad Nacional-Universidad del Cauca-UPTC.
 2002 [1855] *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Volumen I Estado del Cauca. Tomo II: Provincias del Chocó, Buenaventura, Cauca y Popayán. Tomo III Provincias de Pasto, Tuquerres y Barbacoas Bogotá: Universidad del Cauca-Colciencias-Universidad Nacional.
 2000 [1856] *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Volumen III Estado de Boyacá. Tomo I Territorio de Casanare. Bogotá: Colciencias-Coama.

- 1996 [1857] *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado del Cauca*. Territorio del Caquetá. Bogotá: Coama-Fondo FEN-IGAC.
- 2003 [1858] *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Volumen II Estado de Cundinamarca y Bogotá. Antiguas provincias de Bogotá, Mariquita, Neiva y San Martín. Bogotá: Alcaldía Mayor-Universidad Nacional-Universidad del Cauca.
- Díaz, Escobar Joaquín
[1879] *Bosquejo estadístico de la región oriental de Colombia; medios económicos para su conquista, sometimiento i desarrollo industrial y político*. Bogotá: Imprenta de Ignacio Borda.
- Kastos, Emiro (Juan de Dios Restrepo)
1972 [1855] “Costumbres parroquiales en Antioquia”. En: *Artículos escogidos*, pp. 148-159. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
1972 [1858a] “Antioquia y sus costumbres”. En: *Artículos escogidos*, pp. 307-313. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
1972 [1858b] “Los pepitos”. En: *Artículos escogidos*, pp. 288-295. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
1972 [1858c] “Bogotá, después de algunos años de ausencia”. En: *Artículos escogidos*, pp. 282-288. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Nieto, Juan José
1993 [1840] “Geografía histórica, estadística y local de la Provincia de Cartagena, República de la Nueva Granada, descrita por cantones”. En: *Juan José Nieto: selección de textos políticos, geográficos e históricos*. Barranquilla: Ediciones Gobernación del Atlántico.
- Obeso, Candelario
1950 [1877] *Cantos populares de mi tierra*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Ospina Rodríguez, Mariano
1969 [1875] “Los israelitas y los antioqueños”. En: *Escritos sobre economía y política*, pp. 207-210. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez, Felipe
1863a *Jeografía física i política del Estado de Cundinamarca*. Bogotá: Imprenta de la Nación.
1863b *Jeografía física i política del Estado de Bolívar*. Bogotá: Imprenta de la Nación.
1865 *Jeografía Jeneral de los Estados Unidos de Colombia escrita de orden del gobierno general*. París: Librería de Rosa y Bouret.
1871 *Compendio de jeografia universal para uso de escuelas primaria de niños i niñas: contiene la jeografía particular de los Estados*. Bogotá: Imprenta de Echevarria Hermanos.
- Pérez, Santiago
1950 [1855] “Apuntes de viaje”. En: *Selección de Escritos y Discursos de Santiago Pérez*. Biblioteca de Historia Nacional. Vol. LXXXI. pp. 29-85. Academia de Historia. Bogotá: Edit. Librería Voluntad.

- Pombo, Manuel
 1992 [1852, 1914] *De Medellín a Bogotá*. Bogotá: Colcultura-Tercer Mundo Editores.
- Restrepo, Emiliano
 1957 [1870] *Una excursión al territorio de San Martín en diciembre de 1869*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- Rivas, Medardo
 1973 [1866] "El cosechero". En: *Museo de Cuadros de Costumbres*. Tomo II. pp. 171-180. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
 1973 [1889] *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Samper, José María
 1969 [1861] *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispanoamericanas), con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santander, Rafael Eliseo
 1973 [1866a] "El raizalismo vindicado". En: *Museo de Cuadros de Costumbres*. Tomo II. Bogotá: Biblioteca Banco Popular. pp. 371-380.
- Uribe, Ángel Manuel
 1985 [1885] *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia*. 2Ed. Colección de autores antioqueños. Medellín: Editora Nacional.
- Vergara y Vergara, José María
 1974 [1867] "Poesía Popular, carácter nacional, conclusión". En: *Historia de la Literatura en Nueva Granada*. Tomo II. pp. 205-220. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
 1976 [1866] "Las tres tazas". En: *Narradores colombianos del siglo XIX*. pp. 569-598. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Vergara y Velasco, Francisco Javier
 1974 [1892] *Nueva geografía de Colombia: relieve del terreno, circulación de las aguas, rocas del terruño, clima raza y población, explotación del territorio, comercio y producción, poblados y paisajes, pasado y porvenir*. 3 Vol. Bogotá: Banco de la República.
- Zea, Francisco
 1822 *Colombia: relación geográfica, topográfica, agrícola, comercial, política y de este país*. Londres: Baldwin Cradock y Joy.

Historia, metamorfosis y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia¹

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Colombia, país diverso

Colombia es un país de aproximadamente 1.138.940 km², situado en la región septentrional de América del Sur, con dos grandes costas —Caribe y Pacífico—, atravesado por la cordillera andina; posee, también, grandes extensiones de selva tropical en sus dos costados (el Pacífico y el Amazonas) y un extensa zona de sabanas en la cuenca del Orinoco. Está surcado por grandes cuencas hidrográficas de sur a norte (el río Cauca y el río Magdalena) y por ríos que mueren en el Pacífico o el Caribe, estos últimos conformando una compleja red de ciénagas y caños, desde las montañas de los Andes; en el costado oriental, nacen también ríos gigantes que, después de miles de kilómetros, desembocan en el Amazonas —como el río Caquetá— o el río Guainía, que se transforma, al entrar al territorio brasileiro, en el imponente Río Negro.

Esta extraordinaria diversidad natural se expresó, durante sus diferentes períodos históricos, en una abigarrada diversidad cultural, conformada en múltiples lenguas y sociedades, con sistemas culturales y económicos adaptados a los más variados ecosistemas.

Desde el punto de vista arqueológico, Colombia tuvo una gran importancia en el desarrollo del “formativo temprano” —en los procesos de sedentarización, en la invención de la cerámica y de la agricultura—; asimismo, compartió e influyó en los procesos iniciales mesoamericanos y de los Andes centrales.

A partir del año 2000 antes del presente, su historia prehispánica se caracterizó por la formación de desarrollos regionales que se consolidaron con la constitución de sociedades cacicales o complejas, caracterizadas por una élite cacical que imponía

1 Original tomado de: Roberto Pineda Camacho. 2005. Historia, metamorfosis y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia. *Boletín de Historia y Antigüedades* XCII (830): 635-658.

su dominio sobre una o más comunidades, la intensificación de la agricultura del maíz y la conformación de grandes redes de intercambio y de comercio. El cacique y su elite se distinguían, entre otros aspectos, por su casa, la recepción de “tributo” en especie o en trabajo, y el uso y consumo de ciertos bienes rituales. También el desarrollo de los cacicazgos estuvo asociado al florecimiento del trabajo del metal. En general, los objetos de oro —máscaras, patenas, orejeras, poporos, etc.— fueron utilizados sobretudo por los caciques y su élite, como se pone de presente en los ajuares funerarios, en donde habitualmente han sido hallados —con excepción de los objetos votivos de la cultura muisca del altiplano cundiboyacense— los “tunjos”, que al parecer tuvieron una distribución más popular, en cuanto fueron utilizados por diferentes individuos de variadas condiciones sociales como ofrendas ya sea en templos, en lagunas o en las mismas labranzas (Lleras 2005).

La metalurgia se descubrió en los Andes centrales peruanos, hacia el año 1500 a. C, difundiéndose hacia el Ecuador y a Colombia. En nuestro país, encontramos ya una gran tradición metalúrgica en la cultura Tumaco, en el siglo V a. C, cuyos caciques se decoraban con objetos de oro (narigueras, orejeras, clavos inscritos en la cara) como señal de prestigio y poder. Entre el siglo V a.C. y el siglo XVI, la orfebrería floreció en el territorio colombiano, conformándose dos grandes tradiciones —una en el suroccidente del país y la otra comprendida en la zona septentrional— ligadas, como se dijo, con la formación de sociedades cacicales durante ese período en diferentes regiones del país.

Las culturas del suroccidente —Tumaco, Nariño, Calima, Malagana, San Agustín, Tierradentro, Tolima y Quimbaya— desarrollaron más tempranamente el trabajo en metal que las de la región septentrional —representada por las culturas Muisca, Urabá, Sinú, Tairona— la cual, sin embargo, estaba en su pleno esplendor a la llegada de los españoles.

En el siglo XVI, existía en el actual territorio de Colombia una población aproximada de 6.000.000 de personas que hablaban unas cuatrocientas lenguas. A diferencia de México y de Perú, donde los Aztecas e Incas habían construido grandes imperios en cierta forma multiculturales, siempre y cuando los pueblos sometidos aceptasen la religión o el culto oficial y la prestación del tributo ya sea en especie o en trabajo, la condición de lo que sería el Nuevo Reino de Granada y después, en 1734, el Virreinato de la Nueva Granada (hoy República de Colombia), era en realidad un mosaico de culturas y sociedades, con diverso grado de complejidad social y cultural.

Cada dos o tres leguas, los peninsulares se topaban con lenguas desconocidas, de manera que los “lenguaraces” e intérpretes no les eran tan útiles. A diferencia de México y de Perú, no había una lengua general, de manera que los españoles tuvieron que seleccionar varias lenguas vernáculas como lenguas francas. Colombia era una verdadera Torre de Babel.

Para entonces existían diversos tipos de sociedades, desde grupos de cazadores recolectores hasta sociedades que en alguna medida estaban en un nivel de integración protoestatal. En el vasto territorio colombiano, los españoles encontraron —como se dijo— multitud de sociedades cacicales, que mantenían diversas relaciones entre sí y con otros pueblos y culturas.

Estas sociedades complejas también tenían grandes diferencias entre sí; mantenían múltiples relaciones con otros tipos de sociedades localizadas en regiones y territorios ambientalmente diferentes y distantes.

En el altiplano cundiboyacense, existían, en el siglo XVI, dos grandes cacicazgos muisca, cuyos líderes principales —el Zipa y el Zaque— habían logrado imponerse sobre un gran número de caciques, “capitanes” mayores y menores. Sin embargo, en ciertas regiones existían caciques independientes, con diversos vínculos entre sí. Se estima su población en 1.000.000 de personas en un área de más de 25.000 km². A pesar de ciertas variaciones, la uta —la capitanía menor— era la base de su organización social. En general, estaba conformada por un territorio que comprendía diversos pisos térmicos (tierras templadas, fría y de páramo). En cada capitanía sobresalía la casa o cercado de su cacique o capitán, el depósito o “granero”, la casa de mujeres y el templo, además de las casas de los comuneros.

En los templos ofrendaban diversos elementos votivos, entre ellos los mencionados tunjos, pequeñas representaciones de oro, que evocan escenas de la vida cotidiana y ceremonial, animales y otros eventos significativos para los muisca. Los muisca tenían también vínculos con las tierras bajas e incluso habían incorporado algunos de los grupos de esas regiones a su propia organización política. Algunos de ellos ascendían hasta las lagunas a visitar a los caciques y sacerdotes, llevándoles como presentes plumas de guacamayo y otros recursos de las tierras bajas.

La llamada Confederación del Cucuy, de la cordillera nororiental de Colombia, se organizaba alrededor del cacicazgo del Cucuy. Su aldea principal estaba localizada en tierra fría, en cuyas inmediaciones cultivaban maíz, papa y frijoles. Sus habitantes también tenían labranzas en tierras templadas, donde cosechaban coca, algodón y maíz; así como también explotaban las zonas de páramo, donde mantenían sus santuarios y otras labranzas, a más de 3000 metros de altura.

El cacicazgo del Cucuy dominaba a otros cacicazgos con un patrón de asentamiento y explotación de los recursos similar. Uno de ellos, Chita, por su parte, dominaba a otro cacicazgo localizado allende la cordillera, en el piedemonte llanero, llamado Pueblo de la Sal, el cual a su vez tenía cierta preeminencia sobre la localidad de Sácama, a su vez vinculada con grupos de selva tropical, que vivían en los bosques de galería del Orinoco, con los cuales intercambiaban ciertos productos (Langebaek 1987: 38 y ss.).

De otra parte, estos grupos de cultura de selva tropical mantenían complejas y ritualizadas relaciones de comercio con la grupos nómades, cazadores, recolectores, que los proveían de miel, venenos y, sobretudo, semillas de yopo (*Anadenanthera*), una sustancia alucinógena, consumida a través de inhaladores de huesos de ciertas aves de gran importancia en la vida ceremonial y religiosa.

Estos cazadores —cuyos descendientes son los actuales grupos llamados cuivas— caminaban por la sabana, con sus arcos y cestos, y tenían un papel fundamental en la provisión de los alucinógenos y otros bienes de importancia chamánica, cuya cadena de comercio llegaba hasta los grandes cacicazgos laches y muiscas, cuya práctica religiosa se fundamentaba también, en gran medida, en el consumo de la semillas de esta planta.

Los pueblos del Valle del Cauca vivían en aldeas rodeadas de grandes empalizadas, en las cuales exhibían las cabezas trofeos, manos y otros restos humanos de sus enemigos. Las casas de los caciques se destacaban por su mayor tamaño y la existencia en algunas de ellas de hombres cuyos cuerpos habían sido desecados y henchidos de ceniza, y sus cráneos reconstruidos en cera. También, en algunas regiones, como en la provincia Pozo, había “en cada casa mucha cantidad de hidolos grandes de estatura de hombre y otros más pequeños hechos de madera e con su sus ojos e narizes y sus devisas de joyas como los señores se ponen” (Tovar 1993: 347).

Y estos mismos hombres que aterrorizaron a los adelantados y soldados españoles, también suscitaron su admiración al enfrentarlos armados con pectorales, orejeras, y otros objetos de oro, como verdaderos Señores Dorados. Sus aldeas mantenían comunicación con las selvas del Pacífico y se proyectaban en diferentes regiones.

En el Sur de Colombia, para citar otro ejemplo, en la frontera con el Ecuador, los pueblos indígenas pastos vivían en complejas aldeas organizadas alrededor de un cacique; las aldeas pastos se encontraban localizadas en grandes altiplanicies, en las cimas de las montañas. El poder del cacique se fundaba, en gran medida, en el comercio de bienes rituales que se obtenían a larga distancia, ya sea por el intercambio o por la actividad de los “mindalaes”, comerciantes especializados que bajaban hasta las tierras del Amazonas o del Pacífico para adquirir yagé, ají, coca, tabaco, plumas, etc., que servían al cacique y a la élite cacical para legitimar su autoridad, ya sea mediante la organización de rituales redistributivos o mediante el uso privilegiado de estos medios simbólicos para el control de los espíritus, las enfermedades, o el acceso al mundo de los muertos. Esta misma élite utilizaba grandes narigueras de tumbaga (aleación del oro y cobre) y disponía en sus casas de discos giratorios en oro que posiblemente producían efectos hipnóticos.

Los caciques pastos son representados en la cerámica, sentados sobre pequeños duhos o butaquitos de una sola pieza, con los brazos extendidos sobre las rodillas; en uno de sus pómulos sobresale una protuberancia que algunos investigadores

han interpretado como signo del consumo de coca. Se sentaban y consumían la misma coca de los jefes de las comunidades igualitarias localizadas en las selvas tropicales con las cuales intercambiaban y utilizaban en gran medida los mismos objetos de poder de los chamanes de la selva tropical.

La profanación de las tumbas del diablo

La llegada del “Hombre de hierro” a las costas de Colombia, a principios del siglo XVI, desarticuló en gran medida las grandes redes intrasociales y constituyó un golpe mortal para la mayoría de las sociedades complejas —jefaturas— que fueron forzosamente moldeadas sobre las ideas de los Pueblos Hospitales; fueron reducidas a “pueblos de indios”, con tierras colectivas y representados por “cabildos de indios”. Aquellas sociedades, cuyas formas de organización social se distanciaban considerablemente de los castellanos, fueron destruidas o no pudieron asimilarse al modelo de explotación que los españoles fraguaban o idearon (la República de Indios). Pero en uno u otro caso, sus sistemas religiosos fueron considerados como diabólicos y sus prácticas fueron descritas como idolatrías. En este sentido, sus sacerdotes y chamanes fueron llamados “Sacerdotes del Diablo” y sus templos “Bohíos del Diablo”. De algunas de ellas, como aquellas del valle del Cauca, se aseveraba que no tenían ni siquiera “religión”:

Casa de Adoración, —sostiene el gran cronista Pedro Cieza de León, con relación a los pueblos del Cauca— no se la habemos visto ninguna. Cuando hablan con el Demonio dicen que es a oscuras, sin luz, y que uno que para ello esté señalado habla por todos, el cual le da las respuestas (1967).

El presunto demonio se les aparecía en forma de gato (felino) en los llamados Bohíos del Diablo, o se encarnaba en las momias que se encontraban en el interior de sus casas.

Desde los primeros años de la Conquista los habitantes del litoral se percataron de la riqueza orfebre de los indios alrededor de Santa Marta, fundada en 1526. Sus primeros pobladores intercambiaron caricuris —narigueras de oro— y otras piezas de oro por hachas y otros objetos españoles, aunque también se les acusa a algunos de ellos de cortar las narices de los indios para hacerse a las preciadas narigueras. También se percataron de la existencia de grandes tumbas alrededor de Santa Marta que contenían ricos ajuares orfebres, tumbas que profanaron de manera reiterada según denuncia de los mismos vecinos españoles.

En 1534, Pedro de Heredia inició, partiendo de Cartagena, la excavación sistemática de lo que él llamaba las Sepulturas del Diablo: los grandes cementerios zenú que contenían grandes tesoros orfebres representados en figuras de animales, campanillas y otros objetos de oro.

El interés por el oro se generalizó —a lo largo de toda la conquista— y, como es sabido, la Búsqueda de El Dorado constituyó uno de los acicates más importantes para la ocupación del interior de Colombia. A finales del siglo XVI, un mercader de Santa Fe de Bogotá quebró literalmente al querer desecar La laguna de Guatavita, donde, al parecer, el cacique de Bogotá cada año ofrendaba a la legendaria cacica de la Laguna numerosos objetos votivos de oro.

Durante gran parte de la Colonia, los objetos ceremoniales indígenas contemporáneos o encontrados en “huacas” fueron sistemáticamente destruidos, bajo la sospecha o acusación de idolatrías. Durante los siglos XVI y XVII, extinguir la “pestilencia de las idolatrías” fue una verdadera obsesión, comprensible en el marco de las mentalidades de la época, por parte de frailes y funcionarios de la Audiencia y la Corona.

En 1578, por ejemplo, Santa Fe, la capital del Nuevo Reino, se despertó escandalizada ante el descubrimiento de que en Fontibón, en las goteras de la capital, supervivía casi un centenar de jeques, sacerdotes muiscas, que practicaban su religión subrepticamente. Uno de ellos, al agonizar, portaba en una de sus manos una cruz, pero también disponía en la otra de un “ídolo” que representaba aparentemente a Bochica, un héroe civilizador chibcha.

Se inició entonces una persecución sistemática de las idolatrías en la jurisdicción de Santa Fe y Tunja, mediante amenazas y castigo a los indios (entre ellos, el corte del cabello que tanto les avergonzaba). En las inmediaciones de Tunja hallaron también gran cantidad de ídolos, representados en tunjos (de oro), plumas y guacamayos desecados, estatuillas de madera, hilos y ovillos de algodón.

Las idolatrías fueron clasificadas en dos categorías: aquellas susceptibles de ser quemadas in situ (como las plumas) y aquellas que por su valor era necesario remitirlas a la Real Audiencia para ser tasadas, como las esmeraldas y los objetos orfebres; estos eran fundidos y enviado el quinto de su valor al Rey.

En otra ocasión, los misioneros jesuitas (que habían llegado al Nuevo Reino en 1598) tuvieron noticia de que una india, vecina de Santa Fe, traía “en las manos, un ydolo abominable, cuya figura era, la qual, dijo, verlo tomado a otra yndia que lo adoraba”. Un domingo, después de haber obtenido esta pieza, el padre predicó públicamente contra el ídolo en la plaza creando “grande espanto” entre los indios y los españoles. “Y se remató el sermón con entregar al ydolo al braco seglar de los muchachos, que lo pisaron, escupieron y echaron en el lodo; Y después lo quemaron, con espanto y no poco provecho de innumerables indios que avían concurrido a la doctrina y a aquel espectáculo” (citado en Pineda 2000: 238).

Con la fundación de la República de Colombia, en 1821, el destino de las “antigüedades” de los indios no cambió ostensiblemente. Aunque a lo largo de la

primera mitad del siglo XIX, se establecieron las primeras colecciones arqueológicas, una ley de 1833 reconoció el derecho de propiedad de los “guaqueros” o buscadores de tesoros y permitió fundir gran parte de los objetos de oro encontrados en las tumbas indígenas del país, lo que un autor ha definido como “siglos de amnesia”.

La valoración de los tesoros de los indios

A mediados del siglo XIX, se inició una verdadera valoración de la orfebrería de Colombia, gracias a la labor de los primeros americanistas colombianos y extranjeros. Sin embargo, por la misma época, la colonización antioqueña del Gran Caldas se hizo en gran parte profanando las tumbas de los indígenas Quimbayas, ricas en objetos orfebres. Un grupo de comerciantes financiaba el saqueo de las tumbas, fundiendo y atesorando estas piezas; algunos las conservarían formando las primeras colecciones de orfebrería que serían compradas por los Museos de la época. En 1892, con ocasión de la conmemoración del IV Centenario en Sevilla, se exhibió lo que se ha llamado el Tesoro Quimbaya, una excepcional colección orfebre de 122 piezas, procedente de dos sepulturas de la Soledad —en el municipio de Finlandia— las cuales se encuentra hoy en día en el Museo de las Américas en Madrid, ya que el presidente de Colombia —don Carlos Holguín— de ese entonces la donó a la Reina María Cristina de España en reconocimiento a su labor arbitral en la delimitación de las fronteras entre las Repúblicas de Colombia y Venezuela. Previamente este mismo presidente había advertido al Congreso de Colombia: “como obra de arte y reliquia, de una civilización muerta, esta colección es de un valor inapreciable”.

Entretanto, sin duda, la importancia de la orfebrería colombiana se difundió entre el mundo de los americanistas, los principales museos y los coleccionistas de arte. Paul Rivet, el famoso americanista francés, director del Museo del Hombre, destacó, desde la década de 1920, el papel fundamental de Colombia, y de sus culturas prehispánicas, en la invención de la tecnología orfebre y su difusión por otras regiones de América, en particular la metalurgia del platino, presumiblemente descubierta en el Pacífico colombiano.

En 1926, la Oficina del Banco de la República en la ciudad de Honda (ciudad a orillas del río Magdalena) compró algunas piezas de oro las cuales, en vez de fundirlas, remitió a la Gerencia General. En los años subsiguientes, en la Oficina del Gerente General se contaba una pequeña colección orfebre, pero el año 1939, cuando se compró un bello poporo Quimbaya, se fundó el Museo del Oro, con la finalidad de proteger este patrimonio y evitar su fuga del país. Desde entonces su colección creció hasta tener hoy más de 33.000 piezas representativas de toda las regiones de Colombia.

La pregunta por el significado

¿Quiénes elaboraron estas piezas orfebres y cuál es su significado?

Durante gran parte de la historia reciente, los arqueólogos y especialistas en orfebrería dedicaron su atención a la determinación de las técnicas de producción orfebre, al estudio de su cronología y al establecimiento de lo que podríamos llamar las grandes tradiciones orfebres, en el contexto colombiano y de América del Sur.

Sin duda, los arqueólogos se habían dado cuenta de su importancia en la vida política y religiosa de las diferentes comunidades, pero la verdad es que prevaleció en gran medida la obsesión legítima por la técnica, la forma y función. Sin embargo, algunos especialistas advirtieron que, a diferencia de la metalurgia del Viejo Mundo (aplicada a la guerra, a la agricultura, al transporte), los metales en América tuvieron, sobretodo, una función simbólica y ritual, en la que la gama de colores representados en los diferentes metales —oro, plata, cobre, o sus aleaciones— comunicaron diversos sentidos simbólicos (Lechtman 1990).

No obstante, la pregunta por el sentido de los objetos parecía difícil de ser respondida, a pesar de algunos intentos en esta dirección, sobretodo si se tiene en cuenta que la información etnohistórica era muy precaria y, en segundo término, que gran parte de los objetos arqueológicos carecían de contexto arqueológico adecuado para su interpretación.

Unidad más allá de la fragmentación

Para enfrentarse a su significado o sentido habría que hacer previamente un recorrido por la etnología de las sociedades indígenas contemporáneas, y aplicar lo que el famoso historiador francés, Marc Bloch, llamaría una “historia regresiva”, o sea una lectura a partir de los “últimos rollos de la película”, a partir del presente etnográfico. Este recorrido de la investigación etnográfica realizado sobretodo en los últimos 40 años, nos cambiaría la percepción de los pueblos de la selva y nos dio una nueva visión sobre la relación entre las culturas indígenas y el medio ambiente y, en particular, sobre las prácticas chamánicas.

Sin duda, el impacto de la conquista fragmentó una compleja y profunda red de relaciones sociales en todo el territorio de la actual Colombia, que trascendía e integraba regiones y sociedades disímiles. En esta red no solo fluían bienes de diferente naturaleza, sino que era, sobretodo, un verdadero sistema neuronal, en el cual las ideas sobre el cosmos, la vida y la muerte, los modelos sobre el cuerpo y alma, circulaban más allá de las fronteras lingüísticas y políticas, pasando de

los Andes a la Selva, o de la Selva a los Andes; y creando, como consecuencia de la interacción histórica de miles de años, una verdadera filosofía común, una técnicas de pensamiento también basadas en unas prácticas cognitivas similares, en las cuales las técnicas del éxtasis y el consumo de enteógenos constituyó la base de la creación de metáforas y modelos más o menos comunes, incluso no verbalizados, que permitieron la comunicación, y la dominación de unos pueblos sobre otros, ya que “señores” y “súbditos”, vencedores y vencidos, compartían ciertos ideas que les permitían dar sentido a la nueva condición.

a) El animismo

Este sentido de unidad, más allá de las regiones y de los tipos de sociedad, es visible si se compara las modalidades de percepción de la naturaleza por parte de la mayoría de los grupos indígenas o sus instituciones sociales y religiosas. En lo que respecta a su antropología de la naturaleza, la mayoría posee una concepción “animista”, en el sentido dado al término por el etnólogo francés, y hoy profesor del Colegio de Francia, Philippe Descola: no hay una distinción tajante entre los humanos y no humanos; con frecuencia los animales son percibidos como gente, que tienen sus propias casas regidas de manera similar a las de los humanos, con jefes, caciques, chamanes, etc.; los humanos pueden transformarse en “animales”, dantas, venados, anacondas, etc. en ciertos contextos y circunstancias, mediante el uso de plantas sagradas y otros medios.

Los animales poseen, también, la capacidad de transformarse en gente: por ejemplo, los delfines del Amazonas pueden asumir la figura de una bella mujer o un apuesto hombre y seducir a los hombres en sus propias moradas. Asimismo, los animales, cuando regresan a sus casas, en ciertas regiones, dejan sus pieles y demás elementos que los caracterizan para vestirse, nuevamente, como los hombres lo harían; se colocan “guayucos” y viven como nosotros. Algunos de ellos se encargan de coser sus vestidos, agujereados por las balas de los cazadores. En realidad, muchos pueblos indígenas piensan que los animales piensan que son también humanos, o que estos tienen envidia a los humanos, generándose de todas formas una relación llena de peligros y sobresaltos.

b) El perspectivismo

La metamorfosis de humanos y no humanos les permite a unos y otros sobrepasar las fronteras y adquirir ciertos poderes sobrenaturales. Los hombres, por ejemplo, al transformarse en jaguares ven al otro hombre como una presa, y actúan hacia ella bajo esta consideración. A través de las máscaras o por otro medio el hombre se muta en Hombre Jaguar y adquiere la agudeza, la agilidad, la capacidad de sorpresa de este felino, es decir, su poder. Pero también los

animales están en una perspectiva similar. Los gallinazos o buitres perciben los gusanos como peces, como alimento.

Los jefes de la guerra se colocan la máscara de jaguar y se transforman en tigres. A mediados del siglo XVI, un jefe Tupinambá declaraba ante Hans Staden, el piadoso alemán que se salvó milagrosamente de ser comido por esta comunidad en el Brasil: “Yo soy un tigre”, mientras otros enemigos del alemán le palpaban su pierna y otras parte del cuerpo como si fuese un puerco o un venado.

En otras comunidades, los guerreros se percibían como verdaderos murciélagos colgados de sus hamacas en la parte superior de la casa, mientras que entre los arawaté, del Brasil, el guerrero se identificaba con el enemigo, con su víctima; asumía su punto de vista y también, se dice, sus nombres, mujeres y bienes.

El mundo, en realidad, es una gran red de perspectivas, como ha resaltado el antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, en donde en gran parte la posición de un individuo está definida por la relación predadorpresa, por una relación caníbal. Los felinos, los poderosos jaguares, o las águilas, son los cazadores por excelencia; los hombres tienen una posición de predador presa, mientras que los peces y otros animales, son la comida por excelencia.

Lo que llamaríamos “mundo” es un proceso de transformación permanente, de cambio de perspectiva, cuya dinámica define el éxito de la cacería, la salud, la enfermedad, la vida y la muerte. La vida es una permanente mutación y los hombres de poder son ante todo “transformadores”, seres mutables, como el Macunaima del escritor brasileiro Mario de Andrade.

c) Unidad de modelos cosmológicos

Con frecuencia grupos sociales muy distantes entre sí en el espacio y diferentes en su organización social, poseen modelos similares que, como destacó Elizabeth Reichel (2005) en una seminario organizado en el Colegio de Francia, representan el cosmos en diferentes niveles, en cada uno de los cuales viven seres de diferente naturaleza. Los kogui perciben el universo dividido en 9 mundos, representado en un huso que atraviesa verticalmente el centro de la Montaña Ancestral —la Sierra Nevada— con 9 volantes de huso. Los tanimuka del río Mirití Paraná, en el Departamento del Amazonas, tienen un modelo similar pero esta vez representado en una serie de budares —o platos de tostar la yuca brava (*manihot sp*) y preparar el casabe— superpuestos unos sobre otros.

En la selva del Pacífico colombiano, los embera-waunana creen que el mundo está organizado en diferentes niveles, vinculados por una escalera de cristal. En el mundo de arriba viven los espíritus de la creación, los espíritus de los

mueren y algunos seres primordiales. En el mundo de abajo se encuentran los espíritus de los animales, las madres de estos últimos y otros seres. Entre los nukak, un pueblo de cazadores-recolectores (aunque también de agricultores) de la Amazonia colombiana, el mundo también está dividido en varios niveles. En el nivel superior viven los “espíritus de los muertos”; el mundo intermedio, el de esta tierra, pertenece a los nukak; en el mundo de abajo viven nuestros ancestros, la danta, el tapir y el jaguar.

Los hombres trascienden los diversos mundos en ciertas circunstancias. Cuando mueren, las almas migran a sus nuevas moradas, transformándose también en otros seres, por ejemplo, en murciélagos. En otros casos, regresan a la tierra en forma de animales, por ejemplo, micos o primates para estar otra vez cerca de su gente. Por lo menos así se cuenta entre los embera waunana del Pacífico colombiano que vieron un mico “que manifestaba con alborozo sus ansias y cariños por ellos. ¿Por qué no estaba en la selva con los otros micos buscando por los altos árboles cogollos y dulces frutos?” (Hernández, 1993: 327). Se trataba de una mujer que había regresado del más allá, porque quería estar cerca de los suyos.

Pero algunos hombres tienen particularmente la capacidad de sobrepasar estos mundos, a través del pensamiento o mediante el “vuelo mágico” inducido por alucinógenos y otras experiencias. En este caso, los hombres se transforman en aves —águilas u otros animales— para remontar o descender a los otros mundos, con el fin de negociar los animales, la salud, o buscar las plantas y otros bienes benéficos para la comunidad. También estos hombres —a los que llamamos chamanes— poseen la capacidad de desplazarse a los extremos del mundo, con el fin de negociar con los seres liminales el bienestar de la sociedad, o conocer y anticipar el futuro. Durante las fiestas y rituales se convocan a esos seres, y a través del canto y del baile colectivo, la gente se comunica con ellos o permite, incluso, la presencia de los mismos —aunque sea de forma liminal— en la comunidad.

d) Las plantas y el pensamiento indígena

Desde los primeros años de la llegada de Colón a América, los peninsulares se percataron de la importancia de ciertas plantas para la vida de los indios. El fraile ermitaño Ramón de Pané, el primer antropólogo americano, quien fuera también el primero que aprendiera una lengua indígena, —enviado por Colón a vivir entre 1494 y 1496 con algunas comunidades taíno de la isla Española—, describió en su famosa *Relación acerca de las Antigüedades de los indios* (1495) el uso del tabaco y del yopo en la vida religiosa de los taíno. En lo sucesivo, los cronistas y frailes dieron cuenta de la gran importancia de las plantas en la vida social y ceremonial de los pueblos americanos.

En el caso de Colombia, por ejemplo, los cronistas describieron con cierto detalle el uso del yopo, entre otras plantas. Al respecto del uso de la misma entre los muiscas, el Padre Simón, quien escribiera en 1628, anota cómo el incremento del flujo nasal era el medio de adivinación de los jeques o sacerdotes.

En los años y siglos sucesivos, los viajeros y exploradores registraron la presencia de otras plantas alucinógenas. A mediados del siglo XIX, el famoso botánico Richard Spruce, que pasó 14 años explorando el Amazonas para el gobierno inglés, registró la existencia, entre los indígenas del Vaupés, de la Amazonía colombiana, de un bejuco llamado yajé, cuyo consumo, macerado en agua, producía fuertes alucinaciones. El yajé se utiliza durante ciertos ceremoniales, o lo ingiere el chamán, para trasladarse al mundo de los ancestros o visitar el mundo de los animales. Según los tucano, los tomadores de yagé retornan al útero de la madre representado en la olla del yajé, en donde se reencuentran con los ancestros. Cuando despiertan, “renacen” e interpretan su experiencia con la ayuda del chamán. Durante el trance tienen diversas visiones, en las cuales predominan los colores fuertes, dependiendo de las tonalidades de la música que se produce.

Las visiones se plasman en pinturas y otras representaciones que se encuentran en las casas o maloca, o en los objetos de la vida cotidiana (canastos, ollas, bancos, etc.), fundando en gran medida el arte indígena.

Sin duda, estas no son las únicas plantas sagradas de tipo alucinatorio que emplean los indios de Colombia. Gracias al trabajo del gran etnobotánico Schultes, sabemos que el repertorio de plantas sagradas utilizadas por los indios de Colombia suma más de 10 especies, y es probable que todavía algunas estén por identificarse.

La importancia del uso de las plantas para comprender la vida religiosa y ceremonial, ritual y cosmológica, de los indios de Colombia, parece un hecho incuestionable. Desde tiempos inmemoriales, el uso de la coca, del tabaco, de los enteógenos y otras plantas permitió a los gobernantes, sacerdotes, chamanes e indios del común, comunicarse con los dioses, negociar con los animales, y fundamentar su prestigio y autoridad en el control y uso de estas mismas.

En síntesis, estas plantas son los medios por los cuales se accede a otros estados de conciencia, o mediante los cuales los hombres se metamorfosean o transforman de manera permanente, o se penetra en la verdadera realidad de las cosas, un mundo —como en las visiones del yajé— que no es estático, petrificado en sistemas de clasificaciones, sino en movimiento, en permanente fluir, en permanente cambio.

e) *El hombre sentado*

Cuando Colón llegó a América, se le ofreció sentarse en un banquito en una playa del Caribe, quizás en uno de estos dúhos taínos tan complejamente tallados y llenos de significaciones. Entre los principales regalos dados al Descubridor, se encontraban precisamente banquitos, que los taíno apreciaban con celo debido a su carácter chamánico, que llevaría a decir que allí se sentaba hasta el mismísimo diablo. En 1970, Otto Zerries llamó la atención sobre la importancia de los bancos zoomorfos, de una sólo pieza, asociados a la actividad del chamán. Para muchos grupos de Colombia, los bancos zoomorfos son una verdadera metáfora de la acción del chamán y sentarse en el banco significa adquirir experiencia y sabiduría. De una persona que carece de criterio se dice que no tiene banco o no sabe sentarse. Entre los tucano, el acto de sentarse representa un proceso de creación, de manera similar a la génesis de uno de los primeros hombres engendrado por el humo del tabaco de la madre ancestral, sentada en un banco, fumando un gran cigarro apoyado en una horqueta porta tabaco. Para ciertos grupos la posición de sentarse representa el acto de pensar. Y este es visto como un proceso en el cual se teje el propio cuerpo, como si fuese un canasto, en donde se guardan las hojas palabras de la sabiduría. El banco, en síntesis, es una especie de Aleph, desde donde se accede al Universo y al mundo.

Chamanismo y orfebrería

En 1986, el etnólogo colombiano Gerardo Reichel Dolmatoff fue invitado a estudiar la colección orfebre del museo del Oro, lo que le permitió, literalmente, ajustarse la máscara de oro, colocarse coronas o tomar los poporos, como si fuese él mismo el que utilizase estos objetos sagrados.

Reichel Dolmatoff había estudiado décadas atrás diferentes pueblos indígenas de Colombia —en particular los kogui de la Sierra Nevada y los Tucano—, y contribuido a destacar la importancia del chamán en la cultura tucano del Amazonas, como intermediario con el dueño de los animales, y el rol de los alucinógenos en la vida religiosa y estética de la comunidad. Para este autor el chamán —el hombre jaguar— era un verdadero ser ecológico, que fundamentaba su práctica en la concepción de la existencia de un modelo del universo relativamente cerrado de energía, solamente alimentado por la energía del sol; los hombres al matar las presas, substraían energías que era menester reponer mediante pagos, ofrendas o incluso personas u hombres. El chamán negociaba, con los dueños de los animales, las piezas de cacería y determinaba en gran medida la disponibilidad de los recursos y sus usos. Su intervención era (y es) fundamental —mediante salmos y rezos, ritos y otras ceremonias— para la reproducción de los mismos animales: recogía el “alma” de la presa y la remitía a su lugar de origen, a su maloca de nacimiento, donde volvería a renacer y multiplicarse.

De otra parte, Reichel estaba convencido de la continuidad fundamental de muchos de los procesos de las sociedades amerindias de Colombia, a pesar de las rupturas históricas. Por ejemplo, en su estudio de los pueblos de la Sierra Nevada insistió en la continuidad histórica entre los actuales indígenas de la Sierra (los kogui, los ijka, los wiwa) y los antiguos tairona. Los kogui y otros grupos de la Sierra Nevada no sólo organizaban gran parte de su vida social alrededor de los templos —representaciones del útero de la Madre Universal— sino que también utilizaban antiguos objetos rituales oriundos de los tairona del siglo XVI. El mismo Reichel había excavado un pueblo tairona en la costa caribe —Pueblito, en el actual Parque Tairona— donde también descubrió las huellas de un presunto templo tairona, identificando máscaras de jaguar similares a las que observaba entre los kogui. Aunque, sin duda, se habían producido cambios, esta continuidad histórica le permitiría interpretar con algún fundamento el significado de la cultura material tairona en el marco de parte de los valores e instituciones contemporáneas kogui o viceversa:

Al reexcavar —nos dice— un templo de dimensiones grandes... encontramos la calavera de un jaguar cerca de la entrada principal, hallazgo que no sabíamos interpretar entonces. Entre los kogui sin embargo, aprendimos luego que los principales templos estaban dedicados a una divinidad felina y que en tiempos antiguos, varias calaveras de jaguares adornaban las puertas de estas construcciones (Reichel Dolmatoff 1999:20).

Como otros investigadores, Reichel pensaba que había una correlación entre sociedades complejas de tipo cacical, cuya historia se remonta a los desarrollos de la orfebrería y se cuestionaba acerca del significado de la misma en este proceso de complejización.

Reichel se dio cuenta de la importancia del tema del “hombre ave” (el cual no solo representa “una ascensión a las alturas como también el descenso a los avernos”, según sus propias palabras) en la iconografía orfebre y asoció su sentido al vuelo mágico que reiteradamente se encontraba entre los chamanes de la selva tropical; también se dio cuenta de la importancia —entre las representaciones orfebres— de las máscaras de felinos, de los motivos de los hombres “esqueletados”, de las representaciones de pupas, o de poporos cuyos palillos representan hombres ataviados, con plumas, y con otros elementos estéticos. Eran, si se quiere, las puntas de iceberg de los modelos cosmológicos recurrentes en las sociedades indígenas de Colombia, aún las presentes, en las cuales —como se expresó— el mundo se dividía en varios niveles, mediados por el vuelo mágico de los especialistas; un mundo en el cual los humanos y no humanos cambian permanentemente de perspectiva, y en los cuales los enteógenos y otras plantas sagradas son fundamentales para concebir otros conceptos de tiempo-espacio y describir otras experiencias de la conciencia; mundo en el cual los hombres se desdobl原因 para que sus almas viajen y visiten otros espacios del universo, o que requieren que el hombre “muera” para renacer en otra condición social o espiritual.

En este sentido, y según sus propias palabras, la orfebrería prehispánica,

se trata de un complejo de ideas relacionados con el chamanismo, institución indígena que refleja conceptos cosmológicos, procesos psicológicos, normas sociales... la mayoría de las representaciones figurativas de la orfebrería prehispánica constituye un complejo coherente y articulado con el arte chamánico, con el tema unificador de la transformación (Reichel Dolmatoff 1988: 15).

En otras palabras, el arte orfebre expresa complejas ideas de metamorfosis y transformación, apropiadas por los caciques, sacerdotes y chamanes, e incluso la gente del común, para relacionarse con la naturaleza, para controlar las enfermedades, para trasladarse al mundo del más allá o legitimar su poder y prestantia social. En este sentido, la decoración orfebre, sumada a la pintura corporal y otros adornos, conforma una verdadera “segunda piel” que mediatiza su personalidad social.

A través de la iconografía orfebre, pero también cerámica y lítica, se representan diversas técnicas del cuerpo y del éxtasis. La reiterada posición sentada, como se advirtió, refleja en sí una técnica de pensar, en cuanto el hombre sentado es sinónimo de estabilidad y de sabiduría; condensa la idea de centro, de verdadero aleph, desde donde se accede a todos los mundos. Pero también las representaciones de hombres en pie, ataviados con una compleja parafernalia ritual, simbolizan el contacto con dioses, la presencia de estos en el interior de los hombres o la identificación temporal con el mundo de lo sagrado. En todos estos casos, el ser deviene, se transforma provisional o definitivamente, pero quizás siempre con nuevas posibilidades de ser, de devenir.

También muchas piezas orfebres representan animales, que seguramente fueron símbolos y modelos de comportamiento para los hombres, tal y como sucede hoy en día entre los indígenas de Colombia. Por ejemplo, para los tucano del Vaupés, el colibrí recoge con su largo y fino pico el néctar (miel, en sus palabras) de las flores que luego esparce sobre mujeres y niños que se encuentran comiendo hormigas en determinados parajes. Esta miel tiene atributos curativos, de manera que cuando los niños se enferman, los ensalmos y rezos contienen metáforas que aluden al colibrí y su comportamiento. En otros casos, los animales son antimodelos sociales, símbolos, como en nuestras fábulas, de glotonería, descuido o mal comportamiento.

Las numerosas piezas votivas de los muiscas, fabricadas según el método de la cera perdida, que, como se observó, se depositaban en los templos pero también en las labranzas, pudieron tener un sentido de fertilización. Los actuales uwa, un antiguo cacicazgo perteneciente posiblemente a la confederación del Cucuy (referida en las primeras páginas), sostienen que antiguamente intercambiaban cera por oro, que recibían. “La cera se convertía en oro, concepto importante puesto que las ceras de estas abejas americanas sin aguijón (...) era utilizada por

los orfebres prehispánicos para elaborar piezas por medio del vaciado de la cera perdida (Lleras 2005; Falchetti 1997). Como otros bienes —por ejemplo el maíz— se transforman mediante la cocción en alimento y semillas, las Abejas Ancestrales transforman el oro en Semilla. De esta manera, piensa Falchetti, el orfebre muisca pudo también transformar el Oro en Semilla, a través del procedimiento de la cera perdida, produciendo un medio de fertilización, de transformación.

En la orfebrería prehispánica podemos leer una manera de hablar del mundo, del ser, en la que se combinan complejas representaciones de hombres, animales, personajes míticos, plantas, etc. Se trata de una verdadera filosofía que supone, para su comprensión, nuestra propia transformación de la mirada, y quizás un entrenamiento que nos aleja de nuestra lógica cartesiana.

El desarrollo de las sociedades cacicales o complejas en Colombia fue posible gracias a estas ideas básicas, agenciadas por el sacerdote o chamán, y no solamente de una expansión demográfica o de un desarrollo de las fuerzas productivas; pero también implicó —como vimos— la interrelación permanente de estas sociedades complejas con las sociedades de las tierras bajas, con sus caciques también sentados, sus chamanes que consumían —o consumen— ritualmente coca, tabaco, yagé, y otros enteógenos, sentados sobre butaquitos; y su interrelación con esa gran multitud de pueblos cazadores-recolectores de la región Amazónica y del Orinoco, que todavía a finales del siglo XX encontramos en algunas regiones y que siguen proveyendo de curare, yopo y otras plantas a las sociedades agrícolas, y cuyos antepasados, posiblemente hace unos 10.000 años, sentaron las bases de lo que podría ser la filosofía amerindia.

La población indígena contemporánea de Colombia se estima entre 700.000 y 1000.000 de personas, distribuidas en 86 grupos que hablan —además del castellano en su gran mayoría— 64 lenguas aborígenes.

Entre ellos, aquellos que utilizan los objetos orfebres son hoy en día una minoría. Los indios tucano del Vaupés fabrican o usan aún objetos de metal (monedas, figuras triangulares, mariposas, pendientes) en la vida ceremonial o en la vida cotidiana; representan diversas energías (la energía abstracta del sol, el semen, el polen de algunas plantas, el fuego); aluden a su capacidad de transformar, expresada en el hexágono del cristal del cuarzo. Para los kogui, uno de los hijos de la Madre Universal se convirtió en el Sol, que posee, entre otros elementos, una máscara de jaguar que simboliza el Sol; el Sol es, a su vez, una luz seminal, un medio para lograr la reflexión y el equilibrio. Los sacerdotes kogui exponen periódicamente los objetos orfebres heredados de los tairona al gran astro, para recargarlos con esta energía fertilizadora y proyectarla, por intermedio de los mamas, a los “vasallos”, los miembros del común.

Los cuna del Golfo de Urabá consideran fundamental que sus niñas desde pequeñas porten narigueras de oro, como símbolo de prestigio de la niña y de su familia

y condición de plenitud femenina. Sus padres invierten sumas considerables de dinero en la compra del oro de buena calidad. ¿Por qué las mujeres mantienen la tradición del uso de oro en las narigueras? Algunos autores piensan que esta evoca “la presencia solar, vigilante, de Ibelel”, un héroe transformador, vestido de oro, que una vez cumplido su ciclo terrestre “buscó su refugio en el sol, su morada, desde donde vigila la conducta de los hombres”. Él navega en el Sol, dicen los cuna (Morales 1999: 45).

Pero las ideas y la cosmología que subyacen al sentido de gran parte de estos objetos siguen vivas también en la mayoría de los pueblos indígenas de Colombia, gracias a la tesón de esos mismos pueblos que tercamente sostienen aún su filosofía. Esta fina telaraña simbólica representa un legado histórico, el cual debemos respetar, aprender y por qué no, cosechar. Es un verdadero patrimonio de la humanidad.

Referencias citadas

- Arhem, Kay
 1988 “Ecosofía Makuna”. En: François Correa (ed.), *La Selva Humanizada*, pp 105-122. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, CEREC.
- Bray, Warwick
 1971 “Ancient american metal-smiths”. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1971 (1971): 25-43.
- Cárdenas, Felipe
 1998 “Tierras altas y tierras bajas. Un paralelo arqueológico sobre el consumo de alucinógenos en el suroccidente de Colombia”. En: Felipe Cárdenas (ed.), *Intercambio y comercio entre costa, Andes y selva*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Cieza de León, Pedro
 1967 *Crónica del Perú*. Lima: Instituto de estudios peruanos.
- Descola, Philippe
 2002 “La antropología y la cuestión de la naturaleza”. En: Germán Palacio y Astrid Ulloa (ed.) *Repensando la naturaleza*. Aportes a lo ambiental desde una visión más amplia de las ciencias sociales, pp 155-171. Bogotá: IMANI-Universidad Nacional.
- Eliade, Mircea
 1995 *El vuelo mágico*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Falchetti, Ana María
 1997 La ofrenda y la semilla: sobre el simbolismo del oro entre los uwa. *Boletín del Museo del Oro*. (43): 3-38.
- Gamboa, Pablo
 2002 *El tesoro de los Quimbaya. Historia, identidad y patrimonio*, Bogotá: Ed. Planeta.

- González, Luis R.
2004 "Historia de poder, brillos y colores: el arte del cobre en los Andes prehispánicos". En: *El arte del cobre en el mundo andino*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, Exposición noviembre 2004 mayo 2005.
- Labbé, Armand
2000 *Shamans, god and mythic beast*. Washington: The University of Washington Press.
- Langebaek, Carl
1987 Tres formas de acceso a recursos en territorio de la Confederación del Cucuy en el siglo XVI. *Revista del Museo del Oro*. (18): 29-45.
- Legast, Ann
1990 *La fauna en la orfebrería Sinú*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Lechtman, Heather
1990 "Precolumbian metallurgy; values and technology". En: *America's Vanished Metalsmiths*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Londoño, Santiago
1989 *Museo del Oro. 50 años*. Bogotá: Banco de la República.
- Lleras, Roberto
2005 "Sacrificio y ofrenda entre los muiscas". En: Pierre Chaumeil P, Roberto Pineda C. y Jean F. Bouchard (Eds.), *Chamanismo y Sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades de América del Sur*, pp 47-63. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Morales, Jorge
1997 Oro, control al incesto y cultura entre los Cuna. *Boletín del Museo del Oro*. (43): 39-47.
- Museo del Oro
2000 *Les Esprits, L'Or et le chamane*. Musée de l'Or de Colombie. París: Catálogo de Exposición. 4 abril a julio de 2000 (ver artículos Bouchard, Lleras y Legast).
- Pineda Camacho, Roberto
2000 "Demonología y Antropología en el Nuevo Reino de Granada". En: Diana Obregón (ed.), *Culturas científicas y saberes locales*, pp 23-88. Bogotá: CES-Universidad Nacional.
2000 "El laberinto de la Identidad". En: *Les Esprits, L'Or et le chamane*. Musée de l'Or de Colombie. París: Catálogo de Exposición. 4 abril a julio de 2000.
- Plazas, Clemencia y Falchetti Ana María
1986 "Patrones Culturales en la Orfebrería Prehispánica de Colombia". En: *Metalurgia de América Precolombina, 45 Congreso Internacional de Americanistas*, pp 201-246. Bogotá: Universidad de los Andes, julio 1985. Banco de la República.

Reichel Dolmatoff, Gerardo

- 1977 Templos Kogui: Una introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*. (19): 199-246, Bogotá.
- 1978 *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas en Colombia*. Siglo XXI editores, México.
- 1986 *Chamanes de la selva tropical. Ensayo sobre los indios tukano del Vaupés*, Bogotá, Procultura.
- 1988 *Orfebrería y Chamanismo*. Medellín: Banco de la República, ED. Colina.
- 1999 *Tierra de los hermanos mayores*. Bogotá: Ediciones Colina.

Reichel Dussán, Elizabeth

- 2005 “Artefactos cosmológicos: inferencias de la Memoria chamánica amerindia de la Sierra Nevada y Amazonas de Colombia”. En: *Chamanismo y Sacrificio: Perspectivas Arqueológicas y Etnológicas en Sociedades Indígenas de América del Sur*; pp 237-298. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales IFEA.

Saunders, Nicholas

- 1999 Biographies of brilliance: Pearls, Transformation and being, C. AD 1492. *World Archeology*. 32 (2):243-257.
- 2001 A Dark light: reflex ions on obsidian in Mesoamerica. *World Archeology*. 33 (2): 220-236.
- 2003 “‘Catching the light’: Technologies of Power and Enchantment in Pre-Columbian Gold working”. En: Jeffrey Quilter and John Hoopes (eds.), *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panamá and Colombia*. Washington, pp 15-47. D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Schultes, Richard E.

- 1992 *Planta de los Dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Simón, Fray Pedro

- 1970 *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Tovar, Hermes (ed.)

- 1993 *Relaciones y Visitas de los Andes-Siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Uribe, María Alicia

- 1991 La orfebrería quimbaya tardía. *Revista del Museo del Oro*, (31): 98-134.
- 2005 Mujeres, calabazos, brillo y tumbaga. Símbolos de vida y transformación en la orfebrería Quimbaya temprana. *Boletín de Antropología*. 19 (36): 61-93.

Viveiros de Castro, Eduardo

- 1997 Cosmological Deixis and Amerindians Perspective”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (43): 27-43.
- (s.f.) The transformation of Objects into subjects in Amerindian Ontologies. 26 p.

Naturaleza, paisaje y sensibilidad en la Comisión Corográfica¹

ESTEBAN ROZO

Introducción²

Si bien existen hoy pocas dudas en torno a la historicidad de los sentidos, de las emociones, sentimientos y placeres asociados con el mundo externo y la naturaleza, en el ámbito nacional, desafortunadamente, carecemos de una “historia” y una antropología que dé cuenta de las formas como se ha construido localmente la percepción y representación de la naturaleza. Así, teniendo presente que “la oposición “naturaleza cultura” no sólo es jerárquica y sus términos portan valores que cambian según las épocas, sino que es el fundamento de las nuevas sociedades latinoamericanas, que define roles dentro de los países y también roles nacionales en organización mundial de la cultura, la política y la economía” (Montaldo 1995), este artículo pretende desarrollar una lectura particular de los relatos de viajes realizados dentro de la Comisión Corográfica, una propuesta hermenéutica que nos permita reconstruir la elaboración estética de la naturaleza por parte de los viajeros asociados con dicha expedición.

No está de más aclarar que la lectura aquí propuesta concibe los relatos de viajes como artefactos culturales, es decir, como textos sujetos a convenciones, estrategias retóricas y diferentes formas de producir significados y “objetos de conocimiento”. Así como la teoría poscolonial reconoce que “podemos leer el discurso sobre el “otro” (o sobre lo otro),³ no tanto en función de su referencialidad, sino como dispositivo en la constitución “propia” del sujeto (europeo) que produce el discurso (Ramos 1989), aquí asumimos que las crónicas de viaje en cuestión nos hablan más del autor que las escribe que de aquello que dicen representar.

1 Original tomado de: Esteban Rozo 1999. Naturaleza, paisaje y sensibilidad en la Comisión Corográfica. *Revista de Antropología y Arqueología*. 11 (12): 71-116, Universidad de los Andes.

2 Este artículo corresponde a un capítulo de mi tesis de grado titulada: *Paisaje, naturaleza y viajeros en la Comisión Corográfica*. Este trabajo se adelantó dentro del proyecto: *Percepción de la naturaleza y el cuerpo de la nación*, bajo la dirección de Zandra Pedraza.

3 No sobra decir, que los relatos de viaje entran en esta categoría de discursos sobre el “otro” o “lo otro”.

Como podremos ver, el hecho (completamente “natural” para nosotros) de convertir al entorno en una fuente de sensaciones y placeres, presupone una sensibilidad particular que le otorga un papel fundamental a los sentidos en el proceso de conocimiento y en la experiencia del mundo; ésta constituye el punto de partida en la representación y percepción de la naturaleza. La sensibilidad que se despliega en los relatos de viajes le permitió al viajero proponer una mirada estética sobre la naturaleza y el paisaje.

En este orden de ideas, las diferentes imágenes de la naturaleza y el paisaje que abordamos en este texto, se nos muestran inseparables de los intereses, valores, ideales y proyectos en los que se vieron involucrados los viajeros decimonónicos. De hecho, Said hace evidente que las representaciones textuales sobre otros mundos logran su “objetividad”, apoyándose en instituciones, tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad (Said 1978). Así, pretendemos reconstruir el horizonte de sentido que permitió la elaboración retórica y semántica de la naturaleza y, en particular, su representación o composición estética a través del concepto de paisaje.

Inicialmente, se sugiere que la sensibilidad del viajero surge en torno a ciertos motivos y constituye un intento por resolver ciertas contradicciones: motivos como el placer que pueden procurar los viajes en estrecha relación con las emociones e impresiones que afectan al viajero en medio de la naturaleza. Y contradicciones como la imposibilidad de civilizar una “naturaleza desenfrenada y exuberante”. Este tipo de paradojas tienden a solucionarse convirtiendo a la naturaleza en objeto de goce estético y estésico, en un espectáculo cuya máxima expresión la encontramos en la idea de paisaje.

Así, en una primera parte, abordamos los sistemas de apreciación de la naturaleza (Corbin 1993), algo que nos permite interpretar y entender la percepción de la naturaleza dentro de la Comisión Corográfica. En este contexto, la sensibilidad del viajero tiene su punto de partida en una sensibilidad que “se regocija exponiéndose a lo que conmueve los sentidos internos y externos; en ella convergen lo corporal y el mundo corporalmente perceptible con las interpretaciones estéticas” (Pedraza 1999: 271). Esta sensibilidad constituyó el medio principal empleado por los exploradores para estésiar el entorno, es decir, hacer de este una fuente de sensaciones y emociones accesibles a una “sensibilidad cultivada”.

En la segunda parte de este artículo, pretendemos desentrañar el concepto de paisaje elaborado por los viajeros de la Comisión. Partiendo de autores como Cosgrove, Montaldo y Hirsch, planteamos que el paisaje puede entenderse como la representación o la composición estética de la naturaleza y el mundo externo. En el intento por comprender esas imágenes de la naturaleza, aparecen los cánones del clasicismo (la armonía, el equilibrio y el orden, entre otros) como los valores esenciales empleados por los exploradores para elaborar y juzgar los paisajes. La preocupación por el orden estético que aparece en los textos de los “liberales

modernizadores”, nos muestra que la “estetización” de la vida social —ordenar lo real en función de lo bello— se pensó como un remedio, una cura para los “males” que aquejaban a la sociedad y en esta medida, una forma de impulsar el “tránsito” definitivo hacia la modernidad (Castro-Gómez 1997).

La sensibilidad del viajero

El placer de los viajes

En el intento por esbozar los motivos en torno a los cuales se articula la sensibilidad del viajero, parece ineludible hacer referencia al papel que se le otorgó a la naturaleza y, por supuesto, a los viajes en este proceso. Hacia finales del siglo XIX, el historiador, costumbrista y discípulo de Manuel Ancízar, Eduardo Posada, resumía, sin proponérselo, en un corto párrafo, el significado que llegaron a tener la naturaleza y, en estrecho vínculo con ésta, el desplazamiento por el territorio nacional en ese siglo:

Alguno dijo que Colombia debería tener una literatura de viajes. En realidad, ¡qué gran fuente de inspiración es el patrio territorio! Ríos majestuosos, selvas oscuras, montañas enormes, poéticas colinas, valles de esmeralda, arroyos de cristal, simpáticas aldeas. ¡Y qué gran servicio se haría a la Geografía patria, aún incorrecta, si se hiciera, o se escribieran cuando se hacen algunos viajes dentro del país! La descripción de algunas de nuestras bellezas naturales tenemos que buscarla en viajeros extranjeros. Cierto es que la monótona mula, la prosa de los arrees, los caminos llenos de precipicios y barrizales, y las posadas de la edad media, arredran al pobre literato, que gusta más del reposo tranquilo en medio de sus libros. Pero estos viajes tienen su encanto, y más interés que los viajes en tren. Cuando nuestros literatos han dejado la vida de la ciudad enervante y han pasado por los campos, han hecho sus mejores obras: Ortiz canta a Tunja desde el alto de Soracá, Gutiérrez González a Aures, Isaacs a Río Moro, Madiedo al Magdalena, Fallón los rocas de Suesca. Pero ¡ cuánto sitio hay por ahí pidiendo una pluma o un arpa! Y nuestro arte infantil ¡ qué temas tan grandiosos encuentra en esta naturaleza tropical! (Posada 1977: 1).

De este modo, Posada pone en evidencia algo que ha sido completamente ignorado por la historiografía que se ha ocupado de esa época. A saber, que los viajes, privilegio de unos pocos en ese entonces, tenían su encanto y ese encanto también era un motivo para realizarlos (junto con todos los fines prácticos que estuvieron asociados con ellos) y dejar inscritas las experiencias en los diferentes textos. El placer asociado con los viajes no era otro que gozar, deleitarse y disfrutar de la belleza y majestuosidad que ofrecía la naturaleza a lo

largo y ancho del país, y por otra parte, regocijarse en los encantos de la vida campestre. A diferencia de los exploradores ingleses, vinculados con el proyecto expansionista británico, que veían fea cualquier naturaleza que no estuviese culturizada (Pratt 1997), los viajeros vinculados con la Comisión (en un intento por definir la identidad nacional) alcanzaron a otorgarle una connotación positiva a la “naturaleza americana”, y poner en evidencia los diferentes significados que esta llegó a tener (para los europeos y los americanos).⁴

En este sentido, tendríamos que repensar esta dimensión de la historia de la vida privada, pues versiones como la de Efraín Sánchez, quien en su artículo *Antiguo modo de viajar en Colombia*, basándose en el viajero alemán Alfred Hettner, pretende demostrar que no existió interés alguno entre los viajeros decimonónicos por “moverse de un lugar a otro para absorber siempre nuevas impresiones”. Ante todos los inconvenientes e incomodidades que se presentaban —y que impedían además gozar de los paisajes— los viajes terminaban siendo un “mal necesario”. Hay que reconocer, sin embargo, que no todo era placer en los viajes. A este respecto la conversación que Manuel Pombo sostiene con Enrique Price (uno de los pintores de la Comisión Corográfica) en un encuentro durante su viaje, nos sirve para aclarar el significado de los viajes y de la naturaleza. Después de haberle dicho Pombo a Price que “esta naturaleza intertropical tiene caracteres gigantescos en todos sus reinos”, el segundo le responde:

—Es verdad, y en ellos la admiro, así como la hallo inimitable en mis ramos de vistas y paisajes; pero no por eso dejan de ser infernales los caminos de esta provincia; y no soy yo el primero que lo declara, vea usted lo que escribía en 1826 el señor Boussingault [...] (Pombo 1992: 91).

Por otro lado, la idea central de Posada, de que la naturaleza tiene algo que decirle o comunicarle, le sugiere temas al literato entregado a sus encantos, tiene su propia historicidad, junto con la misma concepción estética de la naturaleza. Y es en relatos como los de Ancízar y Pombo, en donde se elabora la naturaleza con fines estéticos, se le otorga un carácter del cual carecía, se presta para convertirla en una fuente de emociones y para favorecer prácticas (como los paseos campestres) que apenas comenzaban a difundirse entre las elites neogranadinas.

Como podremos ver, esa sensibilidad del viajero, que permitiría leer luego los temas que sugiere la naturaleza, es el correlato del intento por otorgarle un carácter

4 Aquí presenciamos la resignificación dentro del orden republicano del “discurso colonial”. La “naturaleza americana” se constituye en un elemento positivo que le otorga un sentido particular a los viajes por estas tierras: un encanto del cual carecen los viajes que podían realizarse en tren por Europa o los Estados Unidos. Vale la pena aclarar que ese placer asociado con la naturaleza se realizó, en varios casos, a costa del “sufrimiento” de los indios cargueros, a costa del trabajo o esfuerzo constante de otras personas.

estrictamente sensible a la naturaleza. En pocas palabras, las cualidades estéticas de la naturaleza y las sensaciones y sentimientos que podía producir en el viajero, presuponen un cultivo y elaboración particular de los sentidos, desde la cual son aprehendidas y juzgadas según los códigos estésicos y estéticos predominantes.

La naturaleza y la sensibilidad del viajero ilustrado

Según Gómez de la Serna (basándose en la receta del viaje ilustrado expuesta por Rousseau) otro de los motivos que impulsaron el viaje ilustrado está estrechamente asociado con la naturaleza: “se va a viajar con el fin de ponerse en contacto con la naturaleza y descubrir su puro y libérrimo espectáculo” (Gómez de la Serna 1974: 13). Ciertamente, este impulso podemos encontrarlo en ilustrados como Jovellanos. Algunos autores coinciden en señalar “la especial aptitud del escritor asturiano para sentir la emoción de la naturaleza y la sensación aguda de paisaje que hay en sus versos” (Morales 1988: 27).

De nuevo, si nos remitimos directamente al *Emilio*, es posible vislumbrar las condiciones en las que se desenvuelve la sensibilidad del viajero ilustrado y su inclinación por ciertas experiencias, ambientes y paisajes. Rousseau parece confirmar lo que ya habíamos dicho: para sentir el espectáculo de la naturaleza es necesario un cultivo y una educación de los sentidos, se requiere de un proceso de aprendizaje previo, por así decirlo. Rousseau nos cuenta en su relato, sobre la forma de enseñar a un hipotético alumno a conocer los fenómenos de la naturaleza, un paseo del alumno y su maestro a un “lugar propicio” con la intención de ver y sentir el amanecer. De entrada, el maestro se muestra incapaz de comunicarle al niño las sensaciones que la naturaleza, le procura; el último carece de la sensibilidad necesaria para sentir el espectáculo que parece trascender el lenguaje mismo:

Lleno del entusiasmo que experimenta, el maestro quiere comunicarlo al niño; cree emocionarlo volviéndole atento a las sensaciones que a él mismo le emocionan. ¡Pura tontería! Es en el corazón del hombre donde está la vida del espectáculo de la naturaleza; para verlo, hay que sentirlo. El niño percibe los objetos, mas no puede recibir las relaciones que los unen, no puede oír la dulce armonía de su concierto. Se precisa una experiencia que él no ha adquirido, se precisan unos sentimientos que no ha experimentado para sentir la impresión compleja que resulta a la vez de todas esas sensaciones (Rousseau 1995: 221).

Rousseau no puede ser más elocuente: el espectáculo de la naturaleza sólo es visible para aquél que esté en capacidad de sentirlo, para aquél cuyos sentidos estén “entrenados” y cuya alma esté familiarizada con ciertas emociones o sentimientos: “¿Cómo causará en él emoción voluptuosa el canto de los pájaros si todavía le son desconocidos los acentos del amor y el placer?” (Rousseau 1995:

221). De esta forma, aquí nos interesa explorar cómo se construyó la sensibilidad del viajero en el contexto de la Comisión Corográfica, la manera cómo elaboró sus sentidos con miras a configurar sus juicios y experiencias estéticas.

Para comenzar, podríamos afirmar que la sensibilidad del viajero surge en un intento por resolver contradicciones y preguntas que resultan ineludibles para la “misión civilizadora”, a saber: ¿Cómo dominar una naturaleza donde la figura del hombre prácticamente desaparece, cuando no se manifiesta en toda su pequeñez ante su grandeza? ¿Es posible colonizar una naturaleza desproporcionada, amenazadora, cuyo poder y riesgos son superiores a la fuerza humana?

Precisamente, esas paradojas tienden a resolverse inicialmente convirtiendo la naturaleza en un objeto de goce estético, es decir, se la reconoce y es elaborada como fuente de emociones y sensaciones, siendo la otra cara de este reconocimiento, la sensibilidad que construye el viajero y a través de la cual logra acceder a los sentimientos que la naturaleza puede transmitirle.⁵ Esta imagen del viajero, parece expresarla Santiago Pérez, quien a los veintidós años se vinculó a la Comisión Corográfica (en reemplazo de Manuel Ancizar) y realizó expediciones hacia el occidente del país:

Si queremos concebir al viajero y simbolizarlo lo comprenderemos en marcha hacia el más allá sobre sus propios pies, midiendo el suelo a pasos acompasados, en contacto directo y constante con el suelo mismo, dejando sus huellas estampadas, como un recuerdo de su personalidad peregrina y fugitiva. Así, en esa comunión íntima con la naturaleza, el viajero primitivo, la comprendía, la amaba, la temía; para él, el buen tiempo o la tempestad, eran cosas de importancia magna, aspectos que le llegaban al alma, como a la del amante la sonrisa de bienvenida o el ceño de enojo de la amada; visto así el paisaje o, mejor dicho, así sentido quedaba de él en el alma del viajero, una huella más honda y más duradera que la de las plantas de él mismo en el polvo del camino borradas por la primera ráfaga de vientos (Duque 1951: 89).⁶

5 Como ya habíamos intentado sugerir, el sueño colonizador y la misma idea de civilización, que se gestaron a lo largo del siglo XIX, adquieren sentido en la medida en que pretendieron dominar y ordenar –a través de la escritura inicialmente– esa naturaleza que a los ojos del viajero se presenta “desproporcionada y desenfrenada”. Particularmente, ese proyecto constituyó un arma contra los miedos y peligros que la naturaleza podía suscitar.

6 Vale la pena resaltar, como se sugiere en la parte de *La historia de la vida privada* (editada por Duby y Ariés) dedicada al viaje en el contexto del surgimiento de la subjetividad moderna, el modelo romántico del viaje, que comenzó a consolidarse a fines del siglo XVIII en sustitución del modelo clásico, promovió “una nueva experiencia del espacio y de las gentes, vivida al margen del marco habitual”. A esta nueva experiencia alude Santiago Pérez cuando se refiere a la personalidad “peregrina y fugitiva” del viajero. Esta nueva concepción del espacio o entender el espacio como práctica de lugares, para usar los términos de Augé,

No sobra decir que las condiciones epistemológicas para que surgiera esa noción de la naturaleza como espectáculo ya se habían dado, en alguna medida, en el complejo horizonte de pensamiento que había legado la Ilustración Neogranadina. Así, vemos que en personajes como Mutis y Restrepo, ya no se pensaba el hombre y el universo en términos analógicos, ya estaba atrás “ese sistema que implica la creencia en misteriosas correspondencias entre el mundo físico y el mundo espiritual, entre lo humano y lo divino, entre el hombre –el microcosmos– y el universo, el macrocosmos” (Corbin 1993).

En pocas palabras, lo que parece confirmarse con la apropiación local de las ciencias naturales es la autonomía de la naturaleza. Esta última se consolida como un ámbito externo al pensamiento humano, regido por unas leyes propias, posibles de descubrir a través de la razón y experimentación, leyes que, sin embargo, habían sido dispuestas por Dios en la misma creación bajo “cifras y caracteres matemáticos” y por esto mismo sólo eran inteligibles para el hombre —los científicos— que tuviera dominio sobre el lenguaje matemático en el que estaba escrito el mundo.⁷ Si bien es cierto que Mutis enfatiza en el papel que tienen los sentidos en la nueva jerarquía metodológica que se impone a partir de Newton, también lo es que éstos están al servicio de las ideas neoplatónicas o del racionalismo clásico predominantes en su pensamiento. Los sentidos aparecen aquí como un paso transitorio hacia el conocimiento del “autor de la naturaleza”, permiten llegar, ascender de manera inadvertida desde las “cosas visibles” a la contemplación y admiración de ese orden divino, abstracto, que reina en la naturaleza.

“procede de un doble desplazamiento: del viajero, pero también, paralelamente, de paisajes de los cuales él no aprecia nunca sino vistas parciales, “instantáneas”, sumadas y mezcladas en su memoria y, literalmente, recompuestas en el relato que hace de ellas” (Augé 1998). Mientras el modelo clásico del viaje se caracterizó por un “itinerario tranquilo y sereno, jalonado por estancias urbanas, que llevaba al turista a saturarse de obras de arte y visitas a monumentos”; en el modelo romántico del viaje se gestaron experiencias ligadas a lo sublime (de la naturaleza en la mayoría de los casos) y a su vez, el intento por hacer “vibrar el yo” adquirió un sentido particular.

Aplicar estos modelos a los viajes que nos interesan no deja de ser problemático. Por un lado, resulta inevitable reconocer que los presupuestos epistemológicos de la literatura nacional (el costumbrismo principalmente) producida durante el siglo XIX están bastante cercanos al clasicismo. Igualmente, varios autores han asociado las características del “romanticismo hispanoamericano” de ese siglo con la ausencia de una subjetividad propiamente moderna. Y por otro lado, en los relatos de viajes encontramos la elaboración de temas que bien podríamos vincular con el modelo romántico. Temas como el “sentimiento de la naturaleza” que aparece en la sensibilidad del viajero y la experiencia del espacio a la que alude Santiago Pérez, por sólo mencionar algunos.

7 Esta abstracción de la naturaleza, como lo ha señalado Hirsch, también suponía la abstracción de los mismos hombres, es decir, la consolidación del humanismo.

Precisamente, a partir de esa sensibilidad⁸ que encontramos en viajeros como Manuel Ancízar, los sentidos comienzan a tomar un nuevo significado, y en medio de las sensaciones, percepciones y emociones que acusa el viajero en contacto con la naturaleza, esta última toma su valor estético. Veamos entonces cuál es esa sensibilidad que descuaja a lo largo de *La Peregrinación de Alpha* y que deviene en sensibilidad, en la preferencia por ciertos paisajes y experiencias.

Mapas emocionales y sensoriales: la sensibilidad del viajero

En su texto *El territorio del vacío* (1988) el historiador francés Alain Corbin nos muestra cómo los juicios estéticos y las experiencias cenestésicas cumplen un papel fundamental en los sistemas de apreciación de la naturaleza. Para ilustrar este fenómeno podríamos recurrir a su ejemplo sobre la forma como las náuseas provocadas por el cabeceo y balanceo del barco configuraron el horror hacia el mar que caracterizó la Edad Media y que aumentó a lo largo del siglo XVIII.

De esta manera, el sistema de apreciación de la naturaleza que comienza a configurarse a mediados del siglo XIX en el país, tiene su punto de partida en experiencias de tipo estético, inscritas en una sensibilidad que se regocija en el espectáculo que ofrece la naturaleza a los diferentes sentidos y que permite establecer, junto con la valoración de las diferentes sensaciones, una tipología o una cartografía de los diferentes paisajes. Resulta inevitable reconocer aquí «el papel de lo sensible como parte integral de la definición cultural del conocimiento geográfico», un elemento central en la imaginación espacial (Rincón 1996).

En primer lugar, tendríamos que reconocer que la percepción de la naturaleza se gestó localmente relacionándola con la higiene y con aspectos de la teoría hipocrática. Bajo este esquema y en medio de las representaciones culturalmente codificadas que el viajero organiza a partir de las sensaciones fisiológicas,⁹ surge la manera de valorar y experimentar los lugares con los que se establece contacto. Así, la “región andina” adquiere en el texto de Ancízar una valoración positiva que tiene su fundamento en las experiencias corporales en las interpretaciones sensibles de esas experiencias, para ser más exactos que afectan al viajero:

8 Gran parte del análisis de los textos que realizamos en este artículo está basado en los conceptos elaborados por Zandra Pedraza (1999). De esta manera, la *sensibilidad* “sugiere la capacidad de sentir y el refinamiento de las percepciones sensoriales”. Como esta autora lo expone, “esta inclinación se alimenta de sutilezas: una atmósfera determinada, matices olfativos, caprichos del gusto, anhelo de sensaciones intensas, instantes extáticos, minúsculas y casi imperceptibles conmociones, arrebatos y espasmos sensoriales” (Pedraza 1999: 271).

9 Esta es la definición de *estesia* que Pedraza propone en la última parte de su texto.

El ambiente puro, ligero y perfumado con los innumerables olores de los arbustos de la ladera y de los rosales y campánulas que crecen silvestres a orillas de los vallados y alamedas, producía en todo mi ser una impresión indefinible de bienestar, sintiéndome vivir desde el fácil movimiento del pulmón, vigorizado al aspirar aquel aire diáfano y fresco, hasta la palpitación de las mas pequeñas arterias de mi cuerpo (P. A.: 1).¹⁰

El aire leve y perfumado se respira fácilmente, la circulación de la sangre se anima, y se siente el indefinible bienestar físico que experimenta el viajero al entrar en las regiones andinas y le hace volver los ojos complacido hacia los países calientes que abandona (P. A.: 240).

De este modo, los juicios de naturaleza estética que encontramos en varios momentos de la *Peregrinación* y que articulan la percepción del viajero, adquieren sentido o toman su significado dentro del régimen que dio paso a una nueva aprehensión del mundo y a una forma diferente de concebir y cultivar el cuerpo. Este régimen estuvo impulsado por diferentes saberes modernos que promovieron una percepción del cuerpo bajo nuevos parámetros sensoriales. Especialmente, y como ya lo ha señalado Pedraza, la evolución del olfato a lo largo del siglo XVIII estuvo marcada por la tendencia a idealizar la desodorización y aromatización en un diálogo constante con los desarrollos de la higiene. La noción de limpieza, introducida por la higiene, revolucionó la percepción de los olores, comprendidos y analizados desde entonces con nueva agudeza. Surgieron simultáneamente la asociación del agua con el placer y, por esta vía, nuevas modalidades de deleite corporal: limpieza, buenos olores y frescura. Y por último se aconsejó el aire puro que da salud y robustece (Pedraza 1999).

Igualmente, la pureza y el aroma de los ambientes asociados con la limpieza y la higiene, características de la “región andina”, encontraron su “equivalente” en la aprehensión de los sonidos. En pocas palabras, el cuerpo cultivado con arreglo a la visión higiénica no sólo discriminó la limpieza de la suciedad a través del olfato y la vista, también se tornó sensible ese cuerpo a los sonidos agradables y armónicos. Así parece manifestarlo Manuel Ancízar, cuando apenas comenzaba su periplo por las regiones nororientales del país. En el siguiente cuadro, donde la “voz de los campesinos” es uno de los tantos “sonidos misteriosos de la naturaleza” que configuran el ambiente, los campesinos sólo son un elemento dentro de todos los que conforman el cuadro que el viajero “observa” como un espectador:

10 Las siglas P.A. corresponden al texto de Ancízar *La peregrinación de Alpha*, las citas que aquí usamos son tomadas de la edición de 1942 publicada por la Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Cuando en vez de las siglas aparece una fecha es porque se trata de otra fuente. Todos los énfasis de las citas son míos.

Todos los sonidos misteriosos de la naturaleza, al despertar, el balido de las ovejas, el mugir del ganado, la voz de los campesinos y el sordo murmullo de la ciudad, llegaban a mí claros y distintos con la vibración peculiar que adquieren en medio de la atmósfera enrarecida de las altas regiones de los Andes (P. A.: 2).

Por otra parte, tal y como podemos apreciarlo en la satisfacción de Ancízar por haber dejado atrás los “países calientes”, dentro de este sistema de apreciación de la naturaleza, la valoración de las sensaciones que afectan al viajero en las “tierras calientes” termina justificando o elaborando una experiencia corporal desagradable cuando se entra en contacto con esas tierras y su ambiente. Los “países calientes”, se definen en oposición a las regiones andinas y así mismo, la cenestesia —la percepción del propio cuerpo— y los resultados que se derivan de sus juicios, constituyen el principio para discriminar el ambiente leve y puro de los Andes, de aquél denso y caldeado que predomina en las regiones bajas. Este es el sentido que rige los juicios estésicos:

[...] sensación de [salud y bienestar] que sólo en las regiones andinas se disfruta, porque uno de sus principales elementos consiste en aspirar el ambiente leve, purísimo y embalsamado que lo vivifica todo sin oprimir el pecho con la densidad del aire de las tierras calientes (P. A.: 2526).

La naturaleza dormía bajo el peso de una atmósfera densa y caldeada, y hombres y bestias buscamos la sombra, abrumados de calor [...] (P. A.: 43).

José María Vergara y Vergara confirmó en su *Almanaque de Bogotá y guía de forasteros* publicado en el año de 1866, esta concepción de la atmósfera o del aire que puede leerse entre líneas en los párrafos citados. De esta forma, Vergara y Vergara expresa que “el aire, por el efecto de la atracción del globo es mas denso, es decir, mas lijero, a medida que nos elevamos” (Vergara y Vergara 1866: 3). La influencia de la higiene es definitiva en la manera como este literato entendía “la atmósfera” y la influencia del aire en el “organismo humano”:

Suelen diferentes miasmas que se exhalan, ya de animales vivientes, ya de las sustancias animales y vegetales en putrefacción, mezclarse con el aire alterando su pureza, y llevar a lo léjos el jérmén de muchas enfermedades endémicas o epidémicas. Con el aire que respiramos, absorbemos a veces la muerte, y a veces un aroma saludable que nos purifica y conforta (Vergara y Vergara 1866: 3).

La sensibilidad del viajero también se desenvuelve y, quizás de manera más abstracta, en un ámbito emocional. Es decir, su manera de sentir y de ordenar las percepciones se alimenta de las emociones que surgen de las mismas experiencias estésicas y corporales. A partir de aquí, tendríamos que hablar de

“mapas emocionales”. El viajero esboza una cartografía cuyos principales puntos de referencias son las diferentes emociones y así establece una correlación entre los paisajes y los “estados de ánimo”.

Podríamos comenzar la descripción de esa cartografía con la forma como Ancízar experimenta su cuerpo en las regiones bastante altas. De allí derivan ciertas emociones y pensamientos. Veamos entonces, qué nos dice su “memoria sensitiva” en torno a sus exploraciones por “tierra fría”. Ese “observador imparcial” que el narrador pretende ser, es sujeto de ciertas emociones y “espasmos sensoriales” cuando establece contacto con los páramos o las cumbres de las montañas:

El observador se encuentra oprimido, y cuando puesto en pie sobre el borde de la insondable cima penetran las miradas en el espacio inferior, surcado calladamente por el tardo vuelo de los buitres, un estremecimiento involuntario se difunde por el cuerpo, y casi pudiera decirse que se siente allí la presencia de Dios (P. A.: 176).

El viajero no sólo siente y teme la “presencia de Dios” dada su impotencia frente al espectáculo y la grandeza de la escena, sino que las tempestades por él imaginadas aluden metafóricamente a su propia muerte y fragilidad:

En los páramos la tempestad no es majestuosa, tronadora y rápida como en los valles ardientes de nuestros grandes ríos: es callada y persistente cual la muerte, y, como ella también, yerta y lóbrega, sin las magnificencias del rayo, sin la terrible animación del huracán que transporta veloz y arroja sobre la tierra océanos de agua: morir en medio de estos grandes ruidos y conmociones de la naturaleza debe ser para el viajero un accidente súbito, casi no sentido: en los páramos se muere silenciosamente, miembro por miembro, oyendo cómo se extinguen por grados las pulsaciones del corazón; por eso es terrible, y terrible sin belleza, una tempestad en la cima de los Andes: el ánimo se abate, y la energía queda reducida a los términos pasivos de la resignación (P. A.: 383).

Experiencias como ésta terminan asociando los páramos con la tristeza, constituyen regiones “heladas, tristes y desapacibles”. Este valoración de las “regiones altas” parece manifestarla Manuel Pombo cuando nos “describe” lo que siente y piensa en el “Alto de Alegrías:

Cuando coronamos el Alto de Alegrías la niebla lo encapotaba y lo batía el viento silbando desapaciblemente; nada, pues, por entonces justificaba su nombre. Pronto reflexionamos que así hay otros rodeados por la tristeza, las alegrías pasadas, aquellas de que sólo queda el recuerdo y de las que dijo la copla:

Pasaron más alegrías
Como ajenas, como ajenas;
Y me quedaron mis penas
Como mías, como mías (Pombo 1992: 105).

Sin embargo, en este punto es necesario reconocer que los ideales de la “misión civilizadora” también tocan los sistemas de apreciación de la naturaleza. El sentimiento de tristeza asociado con la soledad de los desiertos, páramos o selvas, contrasta o adquiere sentido en oposición a la animación y vitalidad que puede traer la civilización —o que presentan los pueblos agricultores, prósperos y ricos— y así, este sentimiento remite indirectamente a la colonización de esos “lóbregos” lugares para inundarlos de vida e industria, para que dejen de ser “desapacibles”.

Esta oposición entre soledad y civilización que articula las “emociones” de los viajeros aparece con claridad cuando Ancízar imagina el paisaje que pudo existir en el altiplano y lo compara con el paisaje que en ese momento parece mostrar la región:

Por manera que lo que hoy es asiento de muchas villas y aldeas donde moran más de 40.000 habitantes y se mantienen 50.000 cabezas de ganado mayor y menor, era en otro tiempo mansión solitaria de aguas dulces pobladas de pequeños peces, surcadas por aves a las que jamás sobresaltó el estampido del arcabuz, ni acaso perturbó el tránsito de ningún barquichuelo. A la soledad y quietud de este mar andino se ha sustituido la animación de la industria (P. A.: 323).

De hecho, y como lo podremos ver en la siguiente parte de este artículo, la sensibilidad del viajero tuvo su mayor expresión en otros ámbitos y se deleitó en una naturaleza culturizada —cultivada—, en paisajes donde lo bello se encontraba regido por los cánones del clasicismo y articulado en el orden estético que promovió el liberalismo modernizador.

Los viajes y el ámbito íntimo en el siglo XIX

Para terminar con el mapa emocional que ya comenzamos a esbozar y con esta parte del texto, nos parece apropiado realizar una reflexión sobre la relación de los viajes con la soledad. Esto nos ayuda a entender por qué la sensibilidad del viajero prefirió y llegó a idealizar o a construir ciertos paisajes y sólo se reconoció en una naturaleza culturizada y habitada.

En realidad, como bien lo señala Pedraza, el ámbito íntimo o privado, “en el cual se desenvuelven la subjetividad, la condición humana moderna y las propias capacidades, es prácticamente ajeno al discurso cortés” que predomina a lo largo del siglo XIX. Igualmente, la ausencia de este espacio en el discurso cortés se

debe a que este último concibe al ser humano sólo como un ser social, haciendo imposible que se produzca la escisión privado público.

En este orden de ideas, tendríamos que reconocer que el espacio que abrió el viaje para los letrados decimonónicos, constituye un lugar privilegiado para entender la manera de concebir la soledad y el ámbito íntimo en el pensamiento de la época. Como ya hemos podido verlo a lo largo de las citas, el viajero en varias ocasiones se encuentra en regiones donde “la soledad es completa”, ya se trate de selvas o de desiertos. Esa experiencia recurrente de “vacío” en los relatos de viaje, es posible concebirla, siguiendo a Augé, como “la evocación profética de espacios donde ni la identidad ni la relación ni la historia tienen verdadero sentido, donde la soledad se experimenta como exceso o vaciamiento de la individualidad, la hipótesis de un pasado y la posibilidad de un porvenir” (Augé 1998), es decir, como la evocación de “no lugares”.

Para entender cómo pensaba y sentía el viajero la soledad podemos recurrir a sus encuentros con la selva. Las selvas no sólo representaban todo lo opuesto a lo culto o civilizado, sino que aludían explícitamente a la soledad y constituyeron el eje de una experiencia cercana a lo sublime:

Dios en el cielo, la soledad por todas partes, los hombres lejos, lejos también sus pasiones y la imagen del mundo primitivo delante y majestuosa. Tales situaciones no se describen: se sienten, se admira la grandeza de la escena, pero espanta (P. A.: 485).

En este contexto, lo sublime remite a un estado que va más allá del lenguaje, una experiencia inefable que sugiere la imposibilidad de imitar o representar de alguna forma la “naturaleza americana” —solo se puede sentir o ver—. Así, Ancízar pone en evidencia el carácter inimitable de ciertos paisajes de “nuestros Andes”:¹¹

Los golpes de vista grandiosos, los paisajes enteramente nuevos, jamás representados sobre lienzo alguno, son frecuentes en nuestros Andes; pero los que se disfrutan desde los parajes en que colindan las dos regiones que llamaré superandina y subandina, cuando uno se halla en la cumbre de la cordillera, es decir, en tierra fría, teniendo a los pies repentinamente las selvas, ríos y llanuras de tierra caliente, no son comparables con nada de lo que estamos acostumbrados a ver, ni hay acaso pincel que pueda representar este conjunto sublime y tumultuoso de dos naturalezas tan diversas, que sólo en la pujanza y variedad de las formas se asemejan (P. A.: 176).

11 Hay que reconocer aquí, que esta noción de lo sublime presupone que la función principal del arte —similar a cómo lo pensaron los clásicos— es imitar o mostrar la belleza del “mundo externo” y de la naturaleza.

Pero si tratásemos de asignar un sentimiento a esa experiencia de lo sublime tendríamos que recurrir inevitablemente al miedo. Las selvas amenazan al viajero por su estado salvaje, su exuberancia, sus peligros y su misterioso silencio:

Al pie de aquellos árboles la figura del hombre desaparece ofuscada por una sola de sus raíces, tendidas y fuertes como estribos que rodeasen un torreón, y frecuentemente las ramas tronchadas y el rastro de las fieras, cuya guarida quizá no está lejos, advierten que se pisa terreno vedado y se afrontan riesgos superiores a la humana fuerza, débil por cierto en medio de una creación desproporcionada, a ratos silenciosa y entonces más amenazadora (P. A.: 485).

El viajero no llegó a regocijarse en la soledad, como muchos otros lugares era algo desconocido e inexplorado;¹² esta situación y la “desproporcionada naturaleza” le inspiran temor y por eso no se reconoce en esa naturaleza “salvaje” —es extraña para él—. El letrado decimonónico sólo pensó al hombre como un ser social (por eso no había ningún espacio para que el individuo se pensara a sí mismo), como alguien que “nació para la sociedad” y allí es donde debe encontrar la felicidad:

El hombre nació para la sociedad, y así lo demuestra el gozo que experimenta cuando sale de estos bosques y encuentra el primer rancho habitado por semejantes suyos; llega cerca de ellos con el corazón abierto y el semblante benévolo: no son extraños para él: son sus hermanos (P. A.: 485).

Sin embargo, hay que reconocerlo, esta conciencia de que la naturaleza “esta ahí” no sólo para ser conocida y explotada racionalmente, sino para ser sentida —transitoriamente— por un viajero con una sensibilidad particular, adquiere significado en oposición a la “vida citadina” y como una tímida forma de criticarla. Por lo menos así parece manifestarlo Ancízar cuando dice:

El que ha pasado largos días aprisionado en las paredes y calles de las ciudades, mártir o espectador de las pasiones iracundas que allí envenenan la vida, de las miserias de la ambición y de las bajezas de la corrosiva envidia, siente impresiones indefinibles cuando reposa el espíritu en el seno de las magnificencias de la naturaleza, aspirando el aroma de los bosques y olvidando en presencia de la creación las pesadumbres sociales (P. A.: 7071).

12 Solo hasta el modernismo los intelectuales comenzaron a explorar su misterioso “mundo interior”.

Paisaje

El paisaje

Como bien lo señala Graciela Montaldo (1995), dentro de las diferentes funciones que asumió la escritura en Hispanoamérica a lo largo del siglo XIX, tuvo singular importancia la de constituir —o construir— y fijar los espacios naturales con el propósito de desentrañarles sentidos vinculados a la organización cultural, social, política y económica. Si bien merecen ser estudiados los significados que se le otorgaron a la naturaleza con relación a la organización económica, política y social que se quería diseñar en las nacientes repúblicas, aquí nos hemos ocupado, haciendo uso de los relatos de viajes, del valor estético que adquirió la naturaleza en la organización cultural de la emergente nación. En esta parte, podremos ver que el medio principal y más complejo que usaron los viajeros para elaborar una visión estética en torno a la naturaleza y al mundo externo, fue convertirlos en paisaje.

Montaldo también expone cómo el arte hispanoamericano de principios del siglo XIX (la literatura y la pintura en particular) recogió los espacios naturales como materia a representar y los concibió como algo sobre lo que la cultura debe arrojar su mirada estética. Precisamente, a través de la interpretación de esas representaciones de la naturaleza y sus dimensiones simbólicas podemos acceder a los valores estéticos e ideales que articularon el discurso de los viajeros y mediaron en su forma de experimentar y acceder a lo real.

Podríamos comenzar esta labor hermenéutica con una breve indagación histórica que dé cuenta del origen y desarrollo de la noción de paisaje en occidente. Así, el geógrafo inglés Denis E. Cosgrove plantea que, entre los siglos XV y XIX en diferentes lugares de Europa, la idea de paisaje vino a significar la representación artística y literaria del mundo visible, el escenario (*scenery*) visto por un espectador (Cosgrove 1998). Una idea que implicó una sensibilidad particular que fuese capaz de sentir y experimentar los placeres que el mundo exterior ofrecía. Así mismo, esa sensibilidad estuvo estrechamente relacionada con una dependencia creciente del sentido de la vista como el medio a través del cual debía alcanzarse la verdad. En pocas palabras, el surgimiento de la idea de paisaje es inseparable de la importancia que se le atribuyó al hecho de pintar, mapear, reflejar y representar el mundo como la única forma confiable de conocerlo (Hirsch 1994).

Especialmente, resulta significativo el origen pictórico de la noción de paisaje. Como ya lo ha mostrado Eric Hirsch, lo que vino a ser reconocido o visto como paisaje lo fue porque recordaba al espectador un paisaje pintado, con frecuencia de origen europeo. En este contexto, la pintura de paisaje se encargó más de representar o poner en escena un mundo ideal con la intención de simular una correspondencia entre ese mundo y el paisaje rural que se pretendía representar (Hirsch 1994).

Una vez establecidos estos supuestos de carácter histórico antropológico, sólo nos resta realizar algunas consideraciones de carácter teórico, a partir de la propuesta de Cosgrove esbozada en su texto *Social Formation and Symbolic Landscape*. Cosgrove, plantea que a diferencia de términos como área o región, el término paisaje alude a un mundo externo mediado por la “experiencia humana subjetiva”. Es decir, el paisaje no es simplemente el mundo que vemos, es una construcción, una composición de ese mundo y, de ahí que el geógrafo inglés entienda el paisaje como una forma de ver. En este sentido, podríamos afirmar que el primer paisaje que existió, particularmente desde el Renacimiento, fue la ciudad misma, y fue este punto de vista urbano el que posteriormente se tornó hacia fuera y terminó convirtiendo al “campo subordinado” en paisaje a su vez. Como Cosgrove lo hace evidente, técnicas de representación como la perspectiva tienen su origen en las ciudades. Esta técnica se acomodó perfectamente a la representación de masas arquitectónicas: los patrones regulares y ordenados de las calles y, en general, la perspectiva, sirvió para representar los espacios abiertos y los edificios que conformaban las ciudades (Cosgrove 1998).

Explorando en la etimología de la palabra *landscape*, Cosgrove encuentra que esta significó en sus comienzos el área que se extiende ante la mirada de un observador que por lo menos o en teoría, haría una pintura de ésta. En la composición de paisajes, el énfasis debe recaer sobre los contenidos estéticos, teniendo en cuenta las “respuestas psicológicas” que éstos puedan suscitar en el espectador. Desde este punto de vista elaborado por la pintura, los paisajes pueden ser bellos, sublimes, monótonos, etc. De esta manera, el paisaje fue revestido desde afuera con “significado humano” en tanto sus “cualidades estéticas” dependían de la “respuesta subjetiva” de aquellos o aquél que lo observara.

Este elemento explícitamente humano que hace parte de la noción de paisaje, trae varias consecuencias que no pueden pasar desapercibidas. En primer lugar, el hecho de hablar sobre las cualidades o belleza de un paisaje ya supone asumir el rol de un observador, en vez de un participante. Efectivamente, el uso pictórico del paisaje implica la observación por parte de un individuo removido en aspectos críticos del paisaje que se representa, —una forma distanciada de ver—.

Precisamente, y como lo señala Cosgrove, un paisaje pintado, fotografiado o dibujado, puesto en un muro o reproducido en un libro, está dirigido a un “individuo observador” que tiene la posibilidad de responder de manera personal a éste, y puede elegir, a diferencia del que participa del paisaje, entre permanecer ante la escena o seguir de corrido. Esto también es cierto para la relación que establecemos con el mundo externo cuando lo percibimos como paisaje y, para decirlo de una vez, a través del concepto de paisaje se nos ofrece una forma particular de control personal sobre el mundo externo.

Teniendo presentes estos planteamientos, aquí nos proponemos indagar en la forma como el viajero entendió el paisaje, cuál fue la idea de paisaje que se

gestó dentro de la Comisión Corográfica y cuáles fueron las implicaciones que se desprendieron de esta idea para el orden social que se imaginó dentro del proyecto liberal modernizador de mediados de siglo.

Inicialmente, y de acuerdo con las ideas ya esbozadas, nos interesa mostrar los valores estéticos que mediaron en la mirada del viajero, en su forma de ver el mundo, en sus juicios estéticos y en la composición de paisajes. Aquí, podremos ver que la sensibilidad del viajero no sólo incluyó aspectos de su sensibilidad que ya fueron abordados, también encontró su fundamento y sentido en la doctrina estética esbozada por los clásicos.

Los cánones del clasicismo en la composición de paisajes

Antes de comenzar con la exposición del pensamiento clásico en torno a lo bello y la obra de arte, vale la pena aclarar que ésta no estará basada en autores europeos; más bien, a través de textos escritos por autores nacionales, se pretende abordar la manera como fue apropiado y entendido el pensamiento clásico en sus lineamientos estéticos por algunos pensadores locales y cómo influyó éste en su “visión” de la realidad y, particularmente, en la composición de paisajes.

En este orden de ideas, nos parece pertinente iniciar esta breve exposición con la equivalencia que se establece dentro de la episteme clásica entre lo bello, lo bueno y lo verdadero. José Manuel Marroquín en sus *Lecciones elementales de retórica y poética* confirmó sin reserva alguna esta equivalencia cuando afirmaba que:

Lo limitado del entendimiento humano nos hace contemplar la perfección, que es aquello a que siempre y en todo aspira nuestra naturaleza, por tres aspectos o en tres formas diferentes. De ahí viene que nos presenten como separadas las nociones de lo verdadero, lo bueno y bello; pero éstas, que parecen ser tres cosas, son una sola y una misma cosa (Marroquín 1889: 30).

Así, Marroquín no sólo presenta lo bello, lo bueno y lo verdadero como una “misma cosa” e inscribe esta correspondencia dentro de ideales humanistas, sino que de allí se derivan para él ciertos “deberes literarios”: “las bellas artes y las bellas letras buscan la expresión de lo bello, y así hacen amar el bien y la verdad, halagando la sensibilidad” (Marroquín, 1889: 31). Sin embargo, más que describir los deberes del escritor decimonónico y las funciones que impusieron a la escritura en ese siglo (trabajo que, en gran parte, ya está hecho), nos interesa ver cómo afectaron las nociones estéticas de los clásicos el pensamiento y la sensibilidad de la época.

De la equivalencia entre lo bello, lo bueno y lo verdadero, se desprenden algunas consecuencias que merecen ser comentadas. La más importante de todas: con la

episteme clásica y en el contexto de la Ilustración el orden estético se convierte en una metáfora del orden moral. Por esto, los juicios estéticos constituyen el punto de partida de los juicios morales. En este nivel también podríamos establecer una correspondencia entre los dos tipos de juicio, en apariencia diferentes. Bajo este esquema, sentidos como la vista y el oído adquieren una importancia singular. A este respecto Marroquín afirma en su tratado que la “belleza física, objeto especial del arte o de las bellas artes, no se percibe sino por medio de la vista y del oído: las bellas artes no se dirigen sino a estos dos sentidos” (Marroquín 1889: 29).

Si queremos ver cómo se configura la sensibilidad de la época —y del viajero por supuesto— tendríamos que reconocer, siguiendo a Benjamin, que “dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial”; y a su vez, aceptar que el “modo y la manera en que esa percepción se organiza, el medio en el que acontecen, están condicionados no sólo natural, sino también históricamente” (Benjamin 1982: 23). Como ya habíamos sugerido, junto con Cosgrove y Hirsch, uno de los principales condicionamientos históricos entre todos lo que median en la manera como se organizan las percepciones y los juicios estéticos, lo constituye la esfera del arte y, en particular, las reglas e ideales que rigen la producción de obras de arte, las convenciones culturales que regulan la representación de la realidad y el concepto de belleza que de allí surge.

A este respecto, podríamos retomar el tratado escrito por Marroquín, para ver cómo se pensaron el arte y lo bello a lo largo del siglo XIX, dejando a un lado algunas excepciones. Para Marroquín, tanto las bellas artes como las bellas letras deben “hacer patente la belleza física”. Es decir, la función del arte es “imitar” una belleza preexistente y esto nos permite vincular este pensamiento con el clasicismo, en cuanto presupone que la ley a la que esta sometida la obra de arte —y de donde deriva su belleza— no procede de la fantasía, es una ley objetiva que el artista no tiene que inventar sino encontrar, tomarla de la naturaleza de las cosas. Por esto mismo, dentro del clasicismo tiende a identificarse lo bello con lo verdadero (Cassirer 1994). En el aspecto que más nos interesa —el literario—, Gordillo ha mostrado de qué manera la forma de la escritura de los clásicos estuvo prefigurada por la función que se le otorgó a la escritura en el ámbito epistemológico, allí se responsabilizaba al lenguaje y a la palabra de ordenar el mundo y la experiencia (Gordillo 1999). Igualmente, siguiendo a Hauser, este autor ha propuesto que la belleza del estilo clásico radicaba en la “articulación rítmica de la dicción y en la representación clara y precisa del pensamiento” (Gordillo 1999: 20).

Ciertamente, Marroquín no dudó en realizar un intento por elaborar una definición “objetiva” de la belleza. En el siguiente párrafo de las *Lecciones*, resultan evidentes ciertos rasgos del racionalismo cartesiano que fueron adoptados por el clasicismo; esto es, se piensa que la belleza artística, la belleza de la obra de arte, depende de la razón, de la aplicación de reglas determinadas

racionalmente (Restrepo 1989) y de ahí que la sensibilidad sea inseparable de la razón, pues esta última es la que finalmente guía los juicios estéticos:

Se ha indagado qué es lo que produce en nosotros la impresión propia de la belleza, en estas diferentes artes, y se ha hallado que todas obran por dos medios principales: la variedad y la unidad, de donde resulta la armonía. La belleza física no es, pues, solamente una sensación agradable: para percibirla la sensibilidad obra en unión y de concierto con la inteligencia, que juzga de las relaciones entre los medios y el fin, entre la variedad y la unidad (Marroquín 1889: 29).

Manuel Ancízar en la parte de sus *Lecciones de psicología* dedicada a la filosofía del siglo XIX y en particular, cuando se refiere a la doctrina estética de la escuela ecléctica —de la cual se consideraba a sí mismo seguidor— encuentra en la armonía uno de los elementos definitorios de lo bello: la armonía de las formas, colores, movimientos, etc. Por otra parte, aclara que la “poesía ecléctica” será la “expresión fiel” de la naturaleza, del hombre y de Dios, “tales como existen para nuestros sentidos y para la razón”. El ideal de escritura que Ancízar promueve, rechaza las “trabas ficticias que encadenen el pensamiento a formas convencionales en perjuicio de la verdad” y del repertorio literario que resulte de ese ideal deben estar ausentes las “sutilezas abstractas” que lleven al pensamiento “fuera del mundo real a regiones inconcebibles” (Ancízar 1851: 34).

Sin embargo, antes de entrar a mirar cómo influyen los cánones ya expuestos en la apreciación y composición de paisajes dentro de la Comisión Corográfica, vale la pena reconocer que los paisajes elaborados por los viajeros a través de sus relatos constituyen un lugar apropiado para ver cómo se llevaron a la práctica conceptos como la armonía y el orden, y para entender la forma en que éstos condicionaron los juicios estéticos de los exploradores. Igualmente, y como lo señala Tatarkiewicz a propósito de las relaciones entre arte y naturaleza durante el siglo XVIII: “la naturaleza comenzó a valorarse más por su belleza visible que por su poder creativo y la inmutabilidad de sus leyes: el culto racionalista de la naturaleza volvió de nuevo a los encantos visibles de la naturaleza, al color, a la diversidad, y a la eterna novedad de la naturaleza” (Tatarkiewicz 1995: 332).¹³

13 Esta “nueva” forma de concebir o representar la naturaleza como paisaje también la encontramos en científicos como Humboldt. Según Alberto Castrillón, el principal objetivo de Humboldt en América fue comprender los contrastes existentes entre paisajes. Este estudio no sólo presupone una fragmentación del territorio —su división en cuadros, sino que cambia de sentido el concepto de naturaleza—. Como este autor lo expresa: “*En lugar de descubrir en ella [la naturaleza] la manifestación de la voluntad divina que soporta un orden eterno y universal, se trata ahora de comprender las dimensiones específicas que la fragmentan en paisajes. De la búsqueda de la armonía universal en concordancia con la voluntad de Dios, pasamos a la visualización de una naturaleza material dividida*” (Castrillón 1997: 3334).

De esta manera, podríamos caracterizar el paisaje en la *Peregrinación* como una forma de ver, una forma de ordenar y componer el mundo visible haciendo uso de la “descripción”; esta idea (la de paisaje) implica, a su vez, toda una experiencia —del propio cuerpo y del entorno que tiene su punto de partida en la sensibilidad del viajero y sirve como fundamento de los juicios estéticos—. Veamos entonces, cuál es el tipo de paisaje que Ancizar pretende erigir como “bello y fresco sobre toda ponderación”:

Dejando atrás a Simijaca y andadas tres leguas granadinas escasas, se entra en un valle amenísimo prolongado sureste noroeste, ceñido de altos cerros que terminan hacia el valle en multitud de colinas redondas, y suaves laderas salpicadas de casitas y sembradas de trigo, maíz, cebada, papas, habas y otros frutos menores, cuyas sementeras, divididas por cercas vivas, y subdivididas en pequeños cuadros, hacen el efecto de un mosaico de variados colores, negros algunos retazos y preparados para la siembra, verdes los otros con los trigales nuevos, amarillos muchos con los rastrojos de la mies cosechada, y no pocos matizados con el vivo colorido de las flores de habas, arvejas y frisoles; paisaje bello y fresco sobre toda ponderación, ante el cual un hábil pintor se hallaría perplejo para reproducirlo en su lienzo, bajo un cielo de azul brillante franjeado de ligeras nubes, y en medio de la atmósfera diáfana de los Andes, que permite ver a gran distancia el contorno de los majestuosos cerros, la vivacidad de los colores, el resplandor de las abundantes aguas y los lejanos rebaños pasciendo la tupida grama del valle, matizada con alegres flores de achicoria (P. A.: 32).

En realidad, se trata de un cuadro, un espectáculo, y detrás de esa “superficie visible” hacen su débil aparición los cánones e ideales estéticos que influyen en la elaboración de ese cuadro que Ancizar nos pinta con sus palabras (y con pretensiones de objetividad, no sobra decirlo). Por un lado, tendríamos la armonía de los colores: “negros algunos retazos, verdes los otros con los trigales nuevos, amarillos muchos, y no poco matizados con el vivo colorido de las flores de habas, arvejas y frisoles”. La armonía está compuesta por ese orden (“subdivididas en pequeños cuadros”) que rige la disposición del espacio y la combinación de los colores, de allí proviene el “efecto de un mosaico de variados colores”. Y, por otro lado, dentro en la experiencia del paisaje entra en juego la “atmósfera diáfana” de los Andes que le otorga la frescura al espectáculo y permite ver con claridad los contornos de los cerros, los rebaños y los resplandores que afectan la composición del paisaje.

Así, la belleza de un paisaje reside en todo un conjunto de rasgos visibles y sensibles articulados mediante la noción de armonía. Un paisaje es ameno por el espectáculo que presentan los colores, por el brillo de las aguas y los contrastes producidos por la topografía y la luz del sol. Para Ancizar, son “bellezas infinitas” las que le otorgan encanto a los diferentes “golpes de vista” que el viajero domina y ordena con su mirada:

Volviendo por el camino alto, que llaman, se goza de un admirable golpe de vista al llegar a Sogamoso. Queda esta villa, en primer término, a los pies del espectador, Tibasosa enfrente, Nobsa y Belén a la derecha, dentro de un radio de legua y media, con la llanura, el río y las lagunitas delante de los ojos, como pudiera estarlo un pliego de papel sobre la mesa, notándose claros los vallados, los sauces, los surcos de las sementeras y los animales domésticos alrededor de las próximas casas, en las estancias y huertas: es una miniatura de llanos y cerros, comprendida dentro de un breve cuadro, con infinitas bellezas de colorido, luz, sombras y paisaje, de una frescura incomparable (P. A.: 319).

De esta manera y similar a cómo sucede con Humboldt, según el análisis de Pratt, los paisajes en la *Peregrinación* se presentan impregnados de fantasías sociales: armonía, libertad y laboriosidad; fantasías que parecen proyectarse sobre mundos no humanos o no urbanos, mejor. Esto parece claro en el siguiente pasaje de Ancízar, donde la “presencia de los cultivadores” le aporta vivacidad al cuadro, además de que sólo son un elemento más dentro del espectáculo que deleita al viajero espectador:

Todo esto [escenas de cultivo, el espectáculo que produce la luz del sol] realzado por el brillo de las aguas vivas y animado por la presencia de los cultivadores, formaba un conjunto verdaderamente bello y hacía bendecir desde el fondo del corazón los beneficios de la paz y envidiar la tranquila independencia de la vida campestre (P. A.: 157).

En efecto, el hecho de convertir el mundo externo en objeto de apreciación estética, en paisaje, significó para el viajero la posibilidad de un dominio sobre este. Así como la perspectiva, según Williams, le permitió a la clase dominante en Inglaterra ordenar y disponer de la belleza natural, inventarla de acuerdo a su punto de vista e intereses, los cánones del clasicismo fueron útiles a los viajeros decimonónicos para construir e inventar un paisaje ideal y una definición de belleza de acuerdo con su proyecto liberal modernizador.

La estética del liberalismo modernizador

La importancia que adquiere el orden estético dentro del liberalismo modernizador no puede pasar desapercibida: los viajeros vinculados a este proyecto, hicieron del examen visual un “medio de conocimiento”, el “mundo visible” constituyó un elemento esencial al momento de acercarse y juzgar a la sociedad. De ahí la relevancia de entender el horizonte de sentido en el que se inscriben los juicios estéticos de los viajeros. Este procedimiento nos autoriza el acceso a su forma de ver y percibir el mundo.

El “aspecto” de los moradores y de los “paisajes urbanos” se convirtieron en signos del orden moral y del “estado de cultura”. De alguna manera, los viajeros vinculados con la Comisión alcanzaron a pensar que un paisaje ordenado y bello, era tanto la causa como la consecuencia de un adecuado orden moral y de una sociedad civilizada (Cosgrove 1998). Así, el orden en la disposición de calles y casas, junto con una “naturaleza culturizada” —los campos labrados y cultivados, cuidadosamente divididos—, en armonía con los colores y cuerpos de los moradores, se convirtieron en el paisaje simbólico perfecto:

No desdice el interior de Simacota de lo que su vista lejana promete. Es ejemplar el aseo de las calles y casas, y entre los moradores no se encuentra un solo vago: todos están consagrados al cultivo de los campos, de donde procede que los alrededores del pueblo se hallen cubiertos de sementeras hasta la cima de los cerros y formen paisajes tan hermosos como frescos y variados (P. A.: 155).

[...] se encuentra el bello pueblo de Curití, asentado en una ladera limpia y alegre, rodeado de estancias de labor perfectamente cultivadas y convidando al viajero con los hospitalarios techos de sus casas dispuestas en manzanas cortadas por calles rectas y desembarazadas (P. A.: 228).

De esta forma, categorías netamente burguesas como el bienestar, el aseo, la limpieza y la salud, y otras más abstractas como el “espíritu de trabajo”, mediaron en los juicios estéticos de los exploradores y constituyeron los componentes esenciales de la belleza. Así lo manifiesta Ancízar cuando describe la situación de Caldas:

Situado Caldas en una llanurita enjunta, bien ventilada y con buenas aguas potables, presenta un aspecto de bienestar y aseo que ojalá fuera común a los demás pueblos del cantón. Activos e industriosos sus moradores, se aprovechan de la fertilidad de sus terrenos para bien cuidadas sementeras de trigo, maíz, cebada papas, frisoles y otras menestras, y para la cría de ganado, que es abundante y hermoso (P. A.: 3940).

En efecto, la contemplación de pueblos exentos de miseria, llenos de bienestar y prosperidad, donde abundan los “paisajes alegres y variados” traen un efecto positivo en la sensibilidad del viajero y a su vez, en la del lector: “esparcen y ensanchan el ánimo”. Así mismo, la ausencia de belleza en algunos lugares, las ruinas y la desolación, entristecen el ánimo del viajero:

En la penosa faena de pasar el río nos sobrecogió la noche, y hubimos de alojarnos en un rancho rodeado de monte y árboles de cacao descuidados, que entristecían el ánimo con el espectáculo de la ruina y la desolación donde antes fue una floreciente hacienda: ahora pertenecía

a las monjas de Pamplona, es decir a manos muertas, que marchitaron las labores del antiguo propietario (P. A.: 532).

La imagen negativa de la soledad hace otra vez su aparición en el texto. El silencio y la soledad van en contra del movimiento y la animación que caracterizan la vida moderna. Como ya lo habíamos señalado, para Ancizar, el movimiento de personas y mercancías, facilitado por la construcción de caminos, permite difundir la cultura desde la casa del rico hacia la del pobre, gracias al “roce de gentes”. Es decir, la “falta de tráfico” es un signo del carácter estacionario o retrógrado de ciertos parajes y la ausencia de ruido es otro elemento más para juzgar la “apariencia” de las diferentes ciudades:

El aspecto material de la ciudad es silencioso y húmedo: las calles torcidas, mal empedradas y por lo general cubiertas con la pequeña hierba que anuncia falta de tráfico y movimiento (P. A.: 349).

Así como el “aseo en los vestidos es signo frecuente de la limpieza del alma”, la limpieza y las condiciones materiales de los pueblos son un reflejo de la “cultura y civilidad” de los habitantes.

A la luz del “aspecto material” de los diferentes lugares es posible juzgar el esfuerzo o la preocupación de las “autoridades” por mantener el orden y el aseo en el “espacio público”:

Las casas del centro de la villa son de teja, espaciosas y altas; y tanto en el interior de ellas como en las calles, se nota un aseo extremado, signo de la cultura de los moradores y del singular cuidado que ponen las autoridades en mantener el orden y limpieza en los lugares públicos (P. A.: 223).

De nuevo, a los “sujetos de representación”, a las familias distinguidas y cultas les corresponde dirigir la sociedad y, en esta medida, siguen siendo el modelo a seguir. El orden en las calles y disposición de las casas, la belleza y armonía en los “paisajes urbanos”, dependen de hombres inteligentes y cultos que estén dispuestos a plasmar y difundir el “buen gusto”, el “aire racional” que debe predominar en el interior y exterior de las casas. La elegancia y el buen gusto, tarde o temprano, serán recibidos por los diferentes habitantes y así podrán abrirse paso la belleza y el progreso en el “aspecto material”: “el buen gusto y la elegancia no han penetrado *todavía* en la vida doméstica ni el ajuar y disposición de las casas” (P. A.: 38).

Igualmente, el progreso del “orden material” y del “orden estético”, está en función de los avances en el campo económico, es decir, en el aumento de la riqueza, la población y la explotación de la naturaleza. Las “mejoras materiales” también son un resultado de los hábitos y mentalidad que deben difundirse entre los pobladores a partir del buen ejemplo y la instrucción de curas y hombres notables:

Duitama decayó mucho de su primitiva grandeza, oprimida y despoblada por el bárbaro régimen de las encomiendas. De diez años a esta parte ha comenzado a mejorar en casas de teja, orden material y aseo, resultados de la mayor civilidad de las gentes, y la riqueza y población también mayores (P. A.: 301).

La reforma de las costumbres [inculcar la sana moral, el amor al trabajo] y del interior de las casas nace no solamente de los consejos del señor Calderón sino del ejemplo que a todos presenta su distinguida familia, culta y amable sin afectación, realizándose en Guayatá lo que no puede menos de desear para nuestros pueblos quien los recorra y penetre la bondad de su índole, a saber: un cura ilustrado, jefe de una familia modelo (P. A.: 413).

Por lo demás, resultan evidentes, a luz del análisis realizado, las dimensiones ideológicas que revistieron el concepto de paisaje que se gestó dentro de la Comisión Corográfica. A lo largo de esta segunda parte hemos podido apreciar que “el paisaje representa la manera en que ciertos grupos sociales se han concebido y significado a sí mismos y su mundo a través de su relación imaginada con la naturaleza, y mediante la idea de paisaje han subrayado y comunicado su propio rol social y el de los otros con respecto a la naturaleza externa” (Cosgrove 1998: 15).

Para elaborar en profundidad esta idea podríamos recurrir a la forma como Cosgrove entiende la perspectiva en relación con la pintura de paisaje. Por una parte, la mirada del viajero pretendió ser el punto de vista, el “centro estático y neutral” hacia el cual se dirige el mundo visible y en el que convergen todos los rayos de luz que componen una escena o un paisaje. Sin embargo, y así como la perspectiva les permitió a los pintores renacentistas ordenar y controlar el espacio visual de acuerdo y desde su punto de vista, la descripción y su “aguda sensibilidad”, constituyeron las herramientas principales de los viajeros para construir e idealizar un orden estético que en su forma corresponde con los cánones del clasicismo y en esta medida refiere, simbólicamente, valores, experiencias y parámetros estéticos que se muestran inseparables de una sensibilidad y una mentalidad burguesas.

Así, el rol social que se atribuyó a sí mismo el viajero es similar al que puede desarrollar un demiurgo. El viajero es dueño de un instrumento esencial de poder: la cultura. Este poder delimita campos de enunciación e interpretación, es decir, mediante el lenguaje culturalmente codificado y puesto en práctica dentro de “instituciones sociales” como la literatura, se llevó a cabo la definición e invención de lo real. Para el caso del paisaje, a través de los relatos de viajes y apelando a una sensibilidad particular, a los exploradores les fue posible definir lo bello y, en consecuencia, lo bueno y lo verdadero.

Los otros, campesinos y demás, se convirtieron, junto con su entorno, en un objeto de apreciación estética. Aparecen “ahí dispuestos y estáticos” –como en una pintura– para el explorador, en medio de las imágenes de mundos ordenados, productivos y laboriosos, donde el viajero sólo se ocupa de los “beneficios de la paz” y por esto mismo, deja a un lado cualquier aspecto que pueda interrumpir el goce del espectáculo, se olvida de los problemas o situaciones adversas que pueden afectar a los campesinos subordinados y en esta medida, carentes de independencia.

Los paseos campestres

Para terminar con este artículo y con la intención de darle una dimensión sociológica al análisis que aquí proponemos, nos parece pertinente abordar la forma como se difundió o como fue puesta en práctica, por otros sectores sociales, la sensibilidad que hasta ahora hemos considerada exclusiva del viajero. A este respecto, dos cuadros de costumbres escritos por Eugenio Díaz: *La cascada* y *Paseo al salto*, nos sirven como marco de referencia para acercarnos a los placeres que comenzaron a gestarse entre las élites neogranadinas a mediados del siglo XIX .

Los textos de Díaz nos muestran la validez, la importancia y la significación social de las ideas que hemos tratado a lo largo del artículo. Para comenzar, el escritor bogotano nos cuenta que entre las “familias distinguidas” de la ciudad son comunes aunque raros los paseos campestres. Comunes, porque solían hacerse con cierta frecuencia con el propósito de que los jóvenes conocieran y “sintieran” las “bellezas naturales” que rodeaban a la pequeña ciudad. Y raros, porque eran todo un acontecimiento que se salía de la vida cotidiana, acompañado de largos preparativos y de “grande agitación”.

En efecto, los paseos campestres son un ejemplo de la experiencia estética que comenzaron a tener las clases altas neogranadinas hacia la mitad del siglo XIX, asociada con los viajes y articulada en el desenvolvimiento de una sensibilidad hacia la naturaleza y el paisaje. Díaz es claro en este sentido, cuando afirma que:

A las seis se pusieron en marcha para el Salto. El día era hermoso. El objeto de viaje no podía ser mejor [conocer el salto] y los caballos eran vivos y andadores (Díaz 1985: 309).¹⁴

Por otra parte, el significado de los viajes y el motivo para realizarlos, están estrechamente vinculados con la emociones que podían procurar la naturaleza y

14 Vale la pena recordar que el Salto de Tequendama era un sitio obligado de visita, a finales del siglo XVIII y durante todo el XIX, para todos los viajeros extranjeros que venían a conocer estas tierras. Igualmente, son famosas las discusiones entre los “científicos ilustrados”, incluido Humboldt, en torno a la altura exacta del Salto.

su soledad característica, a los “corazones sensibles”. Así mismo, la intención de “sentir” y atender a la naturaleza adquiere sentido en oposición a la “vida citadina” y no deja de constituir un “placer arriesgado”:

Es admirable en realidad esta semejanza de la fracción de un templo derruido, con su columna brillante en la mitad, con los adornos accesorios de los largos helechos que cuelgan de las hendeduras de las piedras, con las flores de plantas bejuosas, con los verdes musgos de las paredes, y con la vista de algunas mariposas y tominejas, que suelen visitar la mansión solitaria, con designios más vitales que los hombres, que buscan las emociones propias de la soledad, como el ruido de las aguas, la vista de las peñas fracturadas, para oponer un contraste al tumulto de las sociedades humanas, porque así es el hombre, que busca con la variedad el elemento de la felicidad, y hasta se desvive en ocasiones por perder un bien seguro por un placer arriesgado (Díaz 1985: 169).

Los sentimientos, “lo que pasa por el ánimo de algunos de los personajes que tenemos frente de la cascada”, nos muestran un entorno “estesiado”: la naturaleza y el paisaje aparecen en los cuadros como entidades que conmueven de diferentes maneras “la sensibilidad del “corazón humano”. Las “impresiones” producidas por el espectáculo conmueven tanto que llegan a ser irresistibles e inevitables. Rosa, por ejemplo, casi queda tendida en el suelo ante la emoción que produce el espectáculo del Salto:

Rosa se había retirado a una especie de dosel que formaba las grandes hojas de dos matas de helecho arborescente (vulgarmente llamado boba) y estaba sentada sobre los musgos con el codo puesto en un tronco carcomido por el tiempo, y cubriéndose los ojos con su delicada mano. No podía soportar la emoción de aquel espectáculo, porque todas las fibras de su corazón se habían conmovido (Díaz 1985: 316).

En este contexto, los “espacios naturales” se configuran como lugares apropiados para las “emociones de amor”. La cascada y el “ambiente” del paseo suscitan cierta melancolía en Irene, uno de los personajes de *La cascada*:

[...] Irene lloraba sin gesticulaciones, seduciendo y causando lástima, al recordar que su Santiago no se hallaba entre las filas de los jóvenes del paseo (Díaz 1985: 170).

Del mismo modo, “la grandeza de la escena” y el “sonido armonioso de la música”,¹⁵ que a veces lanza “cierta clase de vibraciones que arrancan emociones

15 No deja de llamar la atención el hecho de que, en algunas ocasiones, llevaran músicos a los paseos campestres. Esto sólo nos muestra que el “espectáculo de la naturaleza” es producido culturalmente, de diferentes formas y con distintos fines. Precisamente, la sensibilidad que

desconocidas para el corazón”, y el “ruido natural de la cascada”, son los móviles de las “emociones de amor” que acosan a Arcelia:

Arcelia se había quedado con el brazo izquierdo apoyado en hombro de Ricardo, penetrada de la grandeza de la escena que por unos instantes había desviado sus ojos, mas no su corazón, que al ruido natural de la cascada y al sonido armonioso de la música, parecía que se agitaba con dobles emociones de amor (Díaz 1985: 170).

En este orden de ideas, un sitio como El Salto de Tequendama tiene todos los atributos estéticos y estésicos para servir de escenario a una declaración de amor. Esto es evidente en las palabras que Amílcar le dirige a Jorge en medio de una conversación:

—Vamos acercándonos como por casualidad. Les hablamos al corazón, tú a Rosa y yo a Blanca; y ellas nos escucharán palpitando de alegría, porque oyen lo que deseaban. Oír la voz de un amante nuevo es una cosa que no sucede con mucha frecuencia. Todo es favorable aquí para la escena: la embriaguez de los perfumes, la vista de la cascada, la sombra misma de los bosques; todo es un asombro. ¡ Oh! ¡ que esta dicha no estaba reservada sino para el Salto de Tequendama! (Díaz 1985: 317).

De otra parte, en este mismo texto encontramos otro motivo que sirve de fundamento para el miedo, socialmente compartido, hacia las “emociones propias de la soledad”. Entregarse demasiado a los encantos de la naturaleza puede llevar al desenfreno, a la embriaguez. Angelita, una de las protagonistas del *Paseo al salto*, no sólo se inicia en el placer de sentir y disfrutar de la naturaleza, sino que incursiona, por primera vez, en placeres prohibidos y mal vistos sobre todo en las mujeres:

Angelita se pasaba de contenta. Digámoslo de una vez: el vapor de los licores se le había subido a la cabeza, cosa que no le había sucedido nunca. Ella gritaba, cantaba, trepaba escalones, como que nadie la estuviera viendo: también era feliz la pobre muchacha (Díaz 1985: 318).

Por último, varias cosas podrían decirse con respecto a los temas que se han tratado en este artículo. Hemos podido ver que el “espectáculo” de la naturaleza surge a partir de una “educación” peculiar de los sentidos del viajero. La sensibilidad que este “sujeto” desarrolla tiene su máxima expresión en la idea de paisaje haciendo de la experiencia estética del mundo externo una experiencia total en la que confluyen un conjunto de sensaciones, emociones y juicios estéticos en

aquí exploramos sirve como forma de distinción. Así lo expresa claramente un personaje del *Paseo al salto* cuando dice que: “ver el salto es como si dijéramos un lujo teatral”.

la definición de lo bello y agradable. Sin embargo, los paseos campestres nos mostraron que la sensibilidad hacia la naturaleza y el paisaje no era exclusiva de los exploradores, era compartida por miembros de las “clases cultas”. La comprensión, por parte del lector, de la manera de sentir del viajero requiere precisamente de una sensibilidad particular, es decir, presupone la existencia en el lector de la misma forma de sentir, o al menos, supone la disposición en el lector para “educarse” en esos nuevos placeres. De este modo, todos los motivos que aparecen en el campo sensible que construyen los exploradores tienen su condición de posibilidad en el orden social y estético que comparten con el público lector —un público conformado por los pocos hombres cultos a quienes iban destinados los relatos de viajes a través de medios impresos—.

Conclusiones

Más que hacer un recuento en unos pocos párrafos de todo lo que se ha dicho aquí, nos parece pertinente concluir el texto con algunas críticas y aclaraciones, enunciar, a su vez, algunos temas que creemos se pueden y se deben investigar más a fondo.

Así, nos parece necesario profundizar en la definición de la sensibilidad del viajero; por ejemplo, resultaría útil interpretar los tratados de psicología, fisiología y anatomía, con la intención de encontrar cómo eran pensados los sentidos, su funcionamiento y su relación con las demás facultades del hombre. Aquí también resultaría apropiado buscar el punto de ruptura epistemológica que permite la aparición de la noción del “espectáculo de la naturaleza”, indagar, en pocas palabras, en el surgimiento de nuevos placeres asociados con la naturaleza.

Del mismo modo, cuando abordamos el tema de “los viajes y el ámbito íntimo en el siglo XIX” pudimos ver que resulta imposible pensar en la existencia de una subjetividad moderna en el período que abarca este estudio. Esto no sólo implica preguntarnos por el tipo de subjetividad en el que estamos pensando cuando nos referimos a la imagen que de sí mismo forja el viajero; sino aceptar que él no es consciente de su “invidualidad”, por así decirlo, él no discierne mediante un acto reflexivo la subjetividad que inevitablemente habita los textos. Por más solo que se encuentre y a pesar de sentirse lejos de todo, de Dios inclusive, el viajero nunca se enfrenta a sí mismo o a su conciencia. No obstante, en la literatura de viajes que analizamos, encontramos algunos rasgos de una subjetividad moderna, elementos como la intención de hacer vibrar el “yo” con el espectáculo que ofrece la naturaleza, o preguntarse por el sentido de la vida en sociedad. Todo esto nos lleva a pensar que la subjetividad de la cual hablamos, es una incipiente subjetividad moderna, no es plena, y por eso el contexto histórico en el que se desenvuelve puede considerarse de transición.

El problema del paisaje nos llevó a discutir el papel que cumplió el orden estético en el proyecto liberal modernizador, del cual es producto la Comisión Corográfica. En pocas palabras, pudimos ver cómo la sensibilidad que elabora el viajero le sirve para ordenar y “examinar” (como si se tratase de un médico) la sociedad a partir de juicios estéticos. La independencia del orden de los signos —con la episteme clásica— permitió que los saberes redistribuyeran jerárquicamente los signos, de tal manera que:

[...] unos aparecían como señales patológicas, mientras que otros aparecían como señales de cura. Las deformaciones de la raza, los hábitos mentales de la Colonia, el imperialismo norteamericano o las vicisitudes climático-geográficas podían ser vistas como síntomas de la enfermedad de las naciones hispanoamericanas. El industrialismo, la revolución, la inmigración extranjera o la estetización de la vida social podían aparecer, en cambio, como el remedio para la misma, como el tónico que revitalizaría el cuerpo decaído de nuestras sociedades y permitiría su “tránsito” definitivo hacia la modernidad (Castro-Gómez 1997: 127).

Por último, en la parte dedicada los paseos campestres surge la pregunta por las relaciones imaginarias entre la ciudad y el campo, las formas cómo fue pensado el campo por los letrados durante el siglo XIX. Autores como Raymond Williams han expuesto que la “vida campestre” tiene y ha tenido muchos significados; inevitablemente ligados a sentimientos, actividades, experiencias, regiones y épocas específicas. A su vez, nos muestra de qué manera el contraste entre la ciudad y el campo, como formas fundamentalmente diferentes de vida, se remonta hasta los tiempos clásicos (Williams 1973).

Comenzar a explorar en este amplio campo de investigación que se abre con el reconocimiento de la historicidad de las relaciones imaginarias entre la ciudad y el campo puede arrojar muchas luces sobre el pensamiento de la época. Sobre todo cuando tenemos en cuenta que la Ilustración europea deslindó de forma definitiva dos conceptos (naturaleza y cultura) que sirvieron para leer la nueva realidad social que surgía en las repúblicas. Es decir, la oposición “naturaleza cultura” se consolidó como el fundamento de las nuevas sociedades: la posición que allí se ocupa termina por definir roles sociales y simbólicos (Montaldo 1995).

Precisamente, autores como Graciela Montaldo han intentado lanzar una mirada sobre la relación ciudad campo en el contexto hispanoamericano del siglo XIX a partir de letrados como Bello y Sarmiento, y ha llegado a afirmar algo que nos sirve para cerrar esta investigación, a saber:

[...] la historia del siglo XIX pudo ser leída como la del conflicto ciudad campo y lo rural el territorio por excelencia ocupó en ella tanto el espacio de la utopía agraria como el de la resistencia a la

ley, la modernización, la institucionalización. Esa batalla la comienza a perder el campo a fines de siglo porque lo que se impone no son sólo los grupos de poder ligados al desarrollo urbano, sino los valores y prácticas de la ciudad; es la cultura la que ha logrado dominar al campo y a la naturaleza (Montaldo 1995: 119).

Referencias citadas

Fuentes primarias

- Ancízar, M.
1942 [1853] *Peregrinación de Alpha*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
1851 *Lecciones de psicología*. Bogotá: Imprenta del NeoGranadino.
- Díaz Castro, Eugenio
1985 La cascada. En: *Novelas y cuadros de costumbres*. Tomo I. pp 165179. Bogotá: Procultura.
1985 Paseo al salto. En: *Novelas y cuadros de costumbres*. Tomo I. pp 307321. Bogotá: Procultura.
- Marroquín, José Manuel
1889 *Lecciones elementales de retórica y poética*. Bogotá: Imprenta de "La Luz".
- Pombo, Manuel
1869 *De Medellín a Bogotá*. Bogotá: Colcultura, 1992.
- Posada, E.
s.f. En vacaciones. En: *Viajeros colombianos por Colombia*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1977.
- Rousseau, Juan Jacobo
1995 [1762] *Emilio o de la educación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vergara y Vergara, José María
1866 *Almanaque de Bogotá y guía de forasteros*. Bogotá: Imprenta de Gaitán.

Fuentes secundarias

- Augé, Marc
1998 [1992] *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, Walter
1982 "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". En: *Discursos interrumpidos I*, pp 15-57. Madrid: Taurus.
- Cassirer, Ernest
1994 [1932] *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castrillón, Alberto
1997 La montaña y el pincel en la historia de la vegetación. *Historia y Sociedad*. (4): 33-46.

- Castro-Gómez, Santiago
 1997 Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama. En: Mabel Moraña (ed.). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, pp 123-133. México: Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Corbin, Alain
 1993 [1988] *El territorio del vacío. Occidente y la invención de la playa (1750-1840)*. Madrid: Biblioteca Mondadori.
- Cosgrove, Denise
 1998 [1984] *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Duque Gómez, Luis
 1951 “Prólogo”. En: Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, pp 7-14. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. .
- Gordillo, Andres
 1999 “La literatura, la razón, el corazón y la norma: Desenvolvimiento de lo literario en el ámbito intelectual del siglo XIX. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.
- Gómez de la Serna, G.
 1974 *Los viajeros de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hirsch, Eric
 1994 “Landscape: Between Place and Space”. En: Eric Hirsch y Michael O’Hanlon (comps.), *The Anthropology of Landscape*, pp 1-30. Londres: Oxford University Press.
- Marroquin, José Manuel
 1889 *Lecciones elementales de retórica y poética*. Bogotá: Imprenta de la Luz.
- Montaldo, G.
 1995 “El cuerpo de la patria: espacio, naturaleza y cultura en Bello y Sarmiento”. En: Beatriz González Stephan et al. (comps.). *Esplendores y miserias del siglo XI X. Cultura y sociedad en América Latina*, pp 103-123. Caracas: Monte Ávila.
- Morales, Antonio
 1988 “Conocimiento de la realidad y pretensión reformista en el viaje ilustrado”. En: Josefina Gómez M. (comp.). *Viajeros y paisajes*, pp 11-29. Madrid: Alianza Editorial.
- Pedraza, Zandra
 1999 *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pratt, Mary Louise
 1997 [1992] *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ramos, Julio
 1989 *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Restrepo, L. A.

1989 Aproximación a una historia de la estética de la Ilustración. *Ciencias Humanas*. (12): 9-50.

Rincón, Carlos

1996 *Mapas y pliegues. Ensayos de cartografía cultural y de lectura del Neobarroco*. Bogotá: Colcultura Tercer Mundo.

Said, Edward

1978 *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Routledge.

Tatarkiewicz, Władysław

1995 [1987] *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Madrid: Tecnos.

Williams, Raymond

1973 *The Country and the City*. London: Palladin.

Disputas por el gobierno de indígenas en la antigua Comisaría del Vaupés, 1960-1968¹

ÁLVARO SANTOYO

Introducción²

En las entrevistas y conversaciones sostenidas durante los últimos dos años con indígenas tucano oriental, que habitan en los resguardos cercanos a San José del Guaviare así como en el casco urbano del mismo³, surgen relatos sobre el pasado reciente cuya forma narrativa se asemeja a una especie de autobiografía, construida temáticamente por las razones que los llevaron a partir del Vaupés, los lugares en que han vivido, los oficios o trabajos desempeñados, el establecimiento de una familia y, en algunos casos, las luchas políticas que llevaron a la creación de los actuales resguardos. En resumen, son narraciones en las que dan cuenta de su participación en la sociedad del Guaviare y, como dicen algunos de ellos, de su vida como *colonos-indígenas*. Un ejemplo de estos relatos es el siguiente fragmento, en el que mi interlocutor narra las razones por las cuales él y su familia partieron de Montfort, pueblo de misión sobre el río Papurí:

-
- 1 Original tomado de: Álvaro Andrés Santoyo. 2010. Disputas por el gobierno de indígenas en la antigua Comisaría del Vaupés, 1960-1969. *Revista Colombiana de Antropología*. 46 (2):327-352.
 - 2 Este artículo es uno de los productos del proyecto *Memoria, mitología y educación entre los grupos tucano oriental de San José del Guaviare. Etnografía de los procesos de subjetivación en el noroeste amazónico*, que ha contado con financiación del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, entre 2008 y 2010. Algunas partes del artículo fueron presentadas en los simposios *¿Una etnografía de los archivos?* y *Etnografía y archivos* que tuvieron lugar, respectivamente, en el XIII Congreso de Antropología en Colombia (2009) y en el XV Congreso Colombiano de Historia (2010). Agradezco a Marisol Cruz el apoyo en el trabajo de archivo, así como a Carlos Luis del Cairo sus comentarios a la primera versión del texto y a los tres evaluadores asignados por la RCA.
 - 3 Los resguardos en cuestión son Panuré y El Refugio que quedan, respectivamente, a un km y a tres km del centro de San José del Guaviare. Estos son resguardos multiétnicos en los que habitan personas de varias etnias de la familia lingüística tucano oriental que empezaron a llegar del Vaupés en las décadas de 1960 y 1970, principalmente de la cuenca del río Papurí y de Mitú. En Panuré (200 habitantes aproximadamente) la mayor parte de la población es tucano, mientras que en El Refugio (122 habitantes aproximadamente) predominan los desano.

Nací en Montfort pero desde muy joven empecé a viajar. En 1964 estuve por estos lados trabajando en la construcción de la carretera de San José a Calamar. Luego volví a Mitú y de ahí regresé a Montfort. Allí mandaban los misioneros. Eran la policía. Yo había ido a la escuela en Montfort y después estuve en el internado en Mitú. Allí aprendí cosas. Me di cuenta que había leyes de Colombia. Diferentes a lo que los misioneros decían. Ellos no enseñaban esas leyes. No enseñaban nada, sólo la Biblia.

Al regresar a Montfort con la familia me di cuenta que tenían que pagar una multa. Una multa por hacer cultura. Cultura tradicional. Yo me disgusté mucho con los misioneros que ponían multas por hacer cultura. Ellos castigaron a mi familia. Yo le dije a la familia que las leyes colombianas nos permitían salir. “Nosotros podemos salir”. “Somos libres”, ir a donde quieran. Convencí a la familia que allá no podían continuar. No con los misioneros. Eso fue en 1966. Hablé con la familia: mi papá, mis tíos, tres o cuatro familias. “Les dije que somos libres”. Entonces nos preparamos y salimos. Los misioneros no querían que nos fuéramos. Querían retenernos, pero nos fuimos. Llegamos a Mitú y acá el Obispo también nos quería parar: que no nos fuéramos. Nosotros habíamos vendido todo, canoas, todo. Íbamos para el Guainía pero aquí [Guaviare] nos acogieron los curas. Los mismos curas nos dijeron que nos quedáramos acá. Nos prestaron tierra. Aquí encontramos una familia Piratapuya. Ellos llegaron después. Vino gente de Montfort, Piracuara y Teresita en el Vaupés (Entrevista 1. San José del Guaviare, marzo de 2008).

La participación en la construcción de la carretera o en otras obras públicas, las tensiones con los misioneros y el aprendizaje o conocimiento de las leyes del país son elementos recurrentes en las narraciones sobre las razones que llevaron a estos indígenas a migrar del Vaupés en búsqueda de un nuevo lugar dónde establecerse. Estos relatos, por lo general ubicados temporalmente en la década de 1960, me llevaron a preguntarme sobre qué sucedía en el Vaupés durante los años 60 y 70 y qué llevó a estas personas a tomar la decisión de partir⁴. Lo anterior, teniendo en cuenta que la relativamente poca literatura sobre el Guaviare hace un silencio sobre los indígenas que llegaron al departamento y se centra sobretodo en los colonos que venían desde la región andina (Acosta 1993; Molano 1987; SINCHI 1999). Ahora, si bien metodológicamente

4 Es conveniente mencionar que la migración de la gente de las diferentes etnias de la familia lingüística tucano oriental del Vaupés hacia el Guaviare no fue un flujo unificado. Por el contrario, se dio principalmente entre las décadas de 1960 y 1970 y por familias nucleares, aunque también llegaron varios hombres jóvenes solos. Las razones que da la gente sobre la migración, se podría decir, son tan variadas como el número de familias y personas que migró. Entre ellas cabe destacar, grosso modo, la muerte de familiares cercanos, dificultad para encontrar trabajo y los conflictos con los misioneros, como es el caso del testimonio citado.

este problema se podría abordar desde el punto de vista de las personas entrevistadas, reconstruyendo sus trayectorias laborales y políticas a través de historias de vida, considero que en aras de la complejización del mismo es importante acercarse a otras fuentes, en este caso documentales, que permitan dar cuenta de los contextos regionales a los que no se tiene acceso a partir de los sujetos. No con el ánimo de corroborar si lo dicho por ellos es verdad o no, sino de ampliar el espectro de comprensión.

De hecho, es el análisis de los documentos oficiales que componen los archivos de la investigación (constituidos por documentos de archivo,⁵ informes de investigación,⁶ libros y monografías publicados⁷ que comprenden desde los años 50 hasta los 80) el que me lleva a proponer como objetivo de este artículo analizar las disputas por el gobierno de indígenas en la antigua Comisaría del Vaupés, a través de la reconstrucción de los principales ejes de la discusión entre caucheros, funcionarios y misioneros sobre el proceso de regulación del trabajo indígena.⁸

En los informes, oficios, cartas, reportes y contratos que componen la mayor parte de este aún pequeño corpus de análisis, misioneros, caucheros y funcionarios discuten de forma frecuente sobre el gobierno de los indígenas de la Comisaría. Pero cómo no discutir, si los indígenas constituyen casi el 90 % de la población, son la principal mano de obra en las fábricas o explotaciones de caucho y la razón de la permanencia de los misioneros en el Vaupés. Específicamente, las disputas entre los tres actores sociales mencionados versan sobre el papel que ocupan los indígenas en el sistema de explotación del caucho y esto a pesar de ser una época en que dicha industria se encuentran en declive. Así, la discusión sobre el gobierno tiene como eje central el proceso de regulación del trabajo indígena.

5 Este primer acercamiento a los archivos ha permitido identificar 70 documentos, que comprenden alrededor de 800 folios. En ellos se encuentran referencias más que todo a la industria del caucho en la Comisaría del Vaupés, a los problemas sociales y económicos de la Comisaría y a las misiones durante las décadas de 1950, 1960 y principios de la década de 1970. Este trabajo se ha realizado hasta ahora en el Archivo General de la Nación, falta consultar los archivos locales

6 Incluyen monografías de grado (Espinosa 1977; Gómez 1980; Morales 1975, 1977) e informes de investigación producidos en la década de 1980 en el marco del programa de investigación e intervención social y económica Dainco-Casam (Chaves 1987; Pijenburg 1989; Urueta 1990).

7 Los principales son: Castro (1976), Molano (1987), Acosta (1993), González (1998b) y SINCHI (1999).

8 La Comisaría del Vaupés, como unidad político-administrativa fue creada en 1910 y comprendía los actuales departamentos de Guaviare, Guainía y Vaupés. Esta unidad se mantuvo hasta 1963 cuando se divide y se crea la Comisaría del Guainía. Por último, en 1977 se vuelve a dividir creándose las Comisarías de Guaviare y del Vaupés. Las tres comisarías solo alcanzaron el estatus de departamento tras la reorganización establecida en la Constitución Política de 1991.

En aras de comprender las razones de estas disputas, hay que tener en cuenta que la Comisaría del Vaupés hace parte de esos territorios que constituyen aquello que Margarita Serje (2005) denomina el *revés de la nación*. Territorio marginal en el marco del Estado nación colombiano, el Vaupés puede ser comprendido como uno de esos márgenes del Estado abordados por Das y Poole y que caracterizan como

Sitios donde la naturaleza puede ser imaginada como salvaje y fuera de control y en los que el Estado reformula constantemente sus modos de orden y creación legal. Estos lugares no son sólo territoriales: también son, y quizás más importante aún, sitios de la práctica en los que la ley y otras prácticas estatales están colonizadas por otras formas de regulación que emanan de las necesidades de las poblaciones para asegurar su supervivencia política y económica (Das y Poole 2004: 8).

Esta marginalidad hace aún más interesante las disputas por la regulación del trabajo indígena, en especial la discusión sobre los contratos y su perfeccionamiento, ya que al menos dos de los actores involucrados, caucheros y misioneros, tienen además la función social de coadyuvar en el proceso de integración de la población indígena de la Comisaría a las estructuras económicas y políticas nacionales. Como ya ha sido señalado por varios autores, durante al menos las primeras tres cuartas partes del siglo XX la colonización, y en ella los caucheros, era pensada por las élites nacionales como un mecanismo necesario para ejercer soberanía y “civilizar” las selvas y sus gentes e integrarlos así al cuerpo, hegemónico, de la nación. Por otra parte, las misiones fueron el principal instrumento oficial con el que el Estado intervino directamente la población indígena, fomentando su concentración en las aldeas de misión, en las que dicha población era objeto de diferentes prácticas de colonización, cuyo fin último era crear trabajadores (Cabrera 2002; Santoyo 2010; Zarate 2008).

Para cerrar la introducción, el argumento del artículo está estructurado en tres apartados, comenzando por la justificación que hacen los empresarios caucheros de la importancia de la industria del caucho para el progreso de la Comisaría y su influencia en el proceso de civilización de los indígenas. Enseguida, se reconstruyen las querellas entre caucheros, misioneros y funcionarios sobre la contratación de indígenas, utilizando documentos que dan cuenta de los argumentos de estos dos últimos actores y contextualizándolos en el proceso legal que llevó al monopolio de los misioneros sobre los indígenas de la Comisaría. Por último, el texto aborda el cierre de las disputas, que coincide con el inicio del final de las grandes explotaciones de caucho en la Comisaría, a partir del análisis de la denominada *Declaración de Miraflores*, en la cual los misioneros denuncian ante la *opinión nacional* el estado de la industria y de servidumbre en que los grandes patronos de caucho tenían a la población indígena del Alto Vaupés. Por último, debo mencionar que, interesado ante todo en presentar los argumentos que esgrimen cada uno de ellos, en el artículo se hacen citas en extenso de las posturas de cada actor que espero ayuden a la exposición.

La industria del caucho como proyecto civilizatorio: justificación

En términos económicos, para la década de 1960 la explotación del caucho natural resultaba una industria muy poco rentable en Colombia. Tributaria de los esfuerzos realizados por Estados Unidos durante la II Guerra Mundial para establecer explotaciones en diferentes países de América Latina, tras la caída en 1942 de las plantaciones de Asia suroriental (que producían el 90 % del caucho mundial) en manos de los japoneses, la explotación del caucho en el Vaupés estuvo sujeta a las vicisitudes de la guerra, a los intereses de Estados Unidos y a la baja producción efectiva del producto.⁹ En efecto, el interés en promover la explotación en el Vaupés duró poco más de dos años, desde el inicio de las exploraciones en la región en 1943 hasta el final de la guerra en 1945.¹⁰

El principal efecto de este corto período de explotación de caucho para el conjunto de la Amazonía, como plantea C. Domínguez, fue la construcción de *pueblos-aeropuertos*. Es decir, pueblos o simples asentamientos en los que se construyeron pistas de aterrizaje para sacar el producto con rapidez, que después fueron la base para la creación de núcleos administrativos del Estado que funcionaron como enclaves “blancos” en territorios indígenas, a partir de los cuales se pretendió ejercer soberanía y generar sentimientos de pertenencia a la nación (Domínguez 2005: 215-219). Sobre el río Vaupés, ejemplo de estos poblados son Miraflores, Calamar y Mitú.

No obstante el reducido peso económico de la explotación de caucho vaupesino en el contexto nacional, se debe reconocer que su reactivación tras la segunda guerra mundial, dejó en la región, además de los *pueblos-aeropuertos*, varios *fábricas* o campamentos de explotación. No se debe olvidar que la Caja Agraria se ocupó, al menos entre 1955 y 1980, de fomentar la explotación y asegurar la compra del producto para distribución en el mercado nacional (González 1998b: 164). Así, la defensa que hacen los empresarios del caucho de la industria en los años 60 y las discusiones que lograron suscitar llevan a pensar que su importancia regional iba más allá del ámbito de competencia estrictamente económica. En efecto, para los empresarios del caucho que quedaron en la Comisaría este producto era visto como la única industria viable para “redimir”, si utilizamos las palabras de la época, a esta región del país y a sus pobladores. Para ellos, representados en los

9 Entre abril de 1942 y junio de 1946, según datos propuestos por W. Davis, el aporte colombiano a la producción de caucho latinoamericano fue realmente bajo. De un total de 127.662 toneladas producidas en ese período, el país contribuyó solo con 2.403 toneladas (Davis 2005: 398). Valga subrayar que esa es la producción de las diferentes campos de explotación en el país y no disponemos de cifras específicas para el Vaupés.

10 Sobre el proceso de exploración de la región del alto Vaupés-Apaporis en busca de concentraciones de caucho ver la reconstrucción de las exploraciones realizadas por E. Shultes, entonces empleado de la *Rubber Development Company*, realizada por Davis (2004), capítulos 10 y 11.

miembros de la *Comisión de Caucheros del Vaupés* que viaja a Bogotá en 1964 con el fin de demandar un incremento en el precio del caucho, este era el único producto que generaba dividendos suficientes a quienes lo producían, permitía el surgimiento de una mínima actividad comercial y ofrecía empleo a los pequeños colonos existentes y a los indígenas ubicados sobre el curso medio y alto del río Vaupés (Gómez y Hilman 1965: 67).

De hecho, la que debía ser una discusión sobre los precios y en la cual se esperarían argumentos eminentemente económicos, poco a poco se convertirá en una apología a la explotación cauchera, en la que la defensa de la industria se construye a partir de su impacto social y político. Un ejemplo de esto lo encontramos en la carta que los miembros de la *Comisión* dirigen al Superintendente de Regulación Económica, fechada el 28 noviembre de 1964. En esta, justifican su demanda de un aumento en el precio del caucho en los siguientes términos:

Y así por este medio de exclusión, llegamos a la conclusión de que el único ramo de producción que en aquella zona existe, es la explotación del caucho, actividad esta, de donde el personal blanco e indígena deriva su subsistencia y se pone en contacto con la civilización a través de los colonos o caucheros, quienes en muchos casos han llegado a exonerar al Estado de su obligación de terminar con el analfabetismo. La población de este Territorio Nacional es aproximadamente de 17.000 habitantes, de los cuales en un 90 % es indígena y tiene como fuente primordial de trabajo y sustento la explotación del caucho, hecho bajo la dirección y por cuenta de los caucheros, quienes exponen sus haberes a una actividad improductiva, pero de grandes repercusiones en el campo social y económico, si el Estado no Decreta el aumento del precio del caucho, esto sería un problema social porque los indígenas no tendrán a quien vender su fuerza de trabajo. Y para ello se presentarán una de dos situaciones: o van a recluirse en cualesquiera de las Misiones, Católicas o Protestantes que funcionan en el Territorio, para llevar una vida vegetativa, sin que su capacidad productiva pueda desarrollarse o marchan hacia el Brasil a donde el indígena es muy solicitado y por quien ese Estado se preocupa poderosamente (Gómez y Hilman 1964: 36-37).

Como se puede apreciar en la carta, los empresarios del caucho son conscientes del carácter improductivo de su industria. Sin embargo, buscan aumentos en el precio con que la Caja Agraria les compra el producto. Se podría afirmar que esta conciencia es la que los lleva a argumentar su demanda en otros términos, como el impacto social que tiene la industria para el desarrollo de la región. En este contexto, adquiere sentido el énfasis que hacen en la capacidad de proveer trabajo y generar los circuitos comerciales ya mencionados, así como el hecho de presentar su industria y a sí mismos en tanto agentes que cumplen funciones que claramente corresponden al Estado, como asegurar la oferta educativa y la inclusión en la

economía nacional de la población local. En lo que respecta a este último aspecto, la carta también permite observar cómo los empresarios del caucho crean una oposición frente a las misiones, católicas y protestantes. Para ellos, su industria es la única forma de aprovechar el trabajo de los indígenas, ya que en las misiones no existe ocupación alguna; la extracción de caucho evita el incremento de la *desidia y pereza para trabajar* que se atribuye a la población local (Gómez y Hilman, 1964: 37). Ahora bien, los empresarios caucheros no son los únicos agentes que proponen al caucho como industria que permitirá la integración de los indígenas a la vida económica de la nación. Diferentes funcionarios, entre ellos los comisarios, también veían en ella una industria importante para por fin empezar a “civilizar” la selva. Este aspecto es en particular claro en las descripciones de algunos fundos, que son presentados como verdaderos enclaves de la “civilización”. Por ejemplo, en su informe de la visita al corregimiento de Miraflores realizada entre el 20 de septiembre y 7 de octubre de 1959, Alfonso Caycedo, entonces Comisario del Vaupés escribe:

Martes 22 de septiembre

3 y 30 pm. Atracamos en el puerto del señor Hernando Gómez A., natural del Dpto. de Boyacá, hace poco más o menos que entró al Vaupés y se ha dedicado a la explotación de gomas y recientemente el Ministerio de Agricultura le adjudicó los baldíos que hace años está trabajando.

Sin lugar a dudas esta es la fundación mejor que tiene el Territorio del Vaupés en esta Zona, tiene dos muy buenas edificaciones de dos pisos, que le sirven de habitación una de ellas, la otra está destinada a taller de carpintería, depósitos, para almacenar caucho, café, cacao, etc., y un salón amplio destinado a Escuela para los hijos de los trabajadores blancos e indígenas. La escuela está regentada por una pariente del señor Gómez, la Sta. DILIA MARÍA NOZA, quien hizo estudios en Bogotá y Tunja, hasta cuarto de Bachillerato, graduada en Comercio. Los programas seguidos en los estudios de conformidad con los del Ministerio de Educación. La escuela es mixta, lleva el nombre de “Divino Niño Jesús”, está funcionando desde el 10 de marzo del corriente año.

El personal que asiste diariamente es de 24 alumnos, 12 niñas y 12 niños, la mayoría indígenas de las Tribus Cubea, Cirianos, Tatuyos, Carapanas, Yurutises y Desanos. Esta escuela es sostenida en un todo, por el Sr. Gómez.

La fundación tiene CAMPO DE ATERRIZAJE, costeadado y hecho por Gómez –cultiva y tiene plantaciones de árboles frutales, piña, caña de azúcar, cafetales, cacaotal y siembras de yuca dulce y brava y al mismo tiempo explota Siringa. Los trabajadores indígenas han sido favorecidos dándoles casitas bien construidas para que sean habitadas con sus familiares” (AGN Mininterior, Caja 190, Carpeta 1609, ff 121:8.)

Contratación de indígenas: trabajo, control y explotación

A pesar de la justificación de los beneficios que trae la industria del caucho en la región, así como la bucólica descripción que hace el Comisario del fundo del sr. H. Gómez (quien hace parte de la Comisión de Caucheros del Vaupés), para parte de las autoridades civiles y de todas las eclesiásticas, el fantasma de la explotación a que fueron sometidos los indígenas durante el primer boom del caucho en la Amazonia aún rondaba la contratación de estos en los *fábricas*. En especial, por los atropellos y atrocidades cometidas por la Casa Arana en el Putumayo, así como por las condiciones de esclavitud a que fueron sometidos mediante el sistema de endeude, predominante en prácticamente todos los grandes campos de explotación de caucho existentes durante el primer tercio del siglo XX. (Domínguez 2005; Pineda 1993, 2000, Rodríguez y Van der Hammen 1993).

Así, con el objeto de evitar posibles abusos por parte de los caucheros, durante la década de 1950 la Comisaría emitió resoluciones (75 de 1956, 390 de 1969 y el Decreto 058 de 1958) que pretendían reglamentar los términos en que debía darse la contratación de los indígenas del Vaupés. Además de regular aspectos como salarios, avances en mercancías, edad mínima para trabajar, duración del contrato, costos de transporte que debe asumir el patrón y la autoridad ante quien debe firmarse el contrato, estas resoluciones permiten observar cómo las autoridades locales ejercían su función, legalmente atribuida, de protección de los indígenas, así como los principios en que esta última reposaba.

Al respecto, valga recordar que para esta época la política indígena se definía por la Ley 89 de 1890. Esta Ley, inspirada en el pensamiento evolucionista, establecía una clasificación de las sociedades indígenas según su grado de “civilización” e integración a la sociedad nacional. Todos los grupos amerindios ubicados en las selvas (Amazonia y Pacífico principalmente) se ubicaban en el peldaño más bajo de dicha jerarquía, es decir, legalmente eran concebidos como “salvajes” y “no civilizados”. Estas categorías implicaban que las poblaciones en ellas contenidas estaban al margen de las leyes de la república, por lo que su gobierno y protección quedó en manos de las Misiones católicas, que tenían por objeto ocuparse del proceso de reducción de los indígenas en poblados, catequización e iniciación en algunos oficios manuales, así como nombrar los representantes de los grupos indígenas y ejercer funciones tanto policivas como de justicia. Esta labor comienza en términos efectivos en 1918 cuando se decreta que los “indígenas salvajes de las regiones del Vaupés [...] serán gobernados en forma extraordinaria por los misioneros encargados de su redención” (Decreto 614 de 1918).

A medida que los misioneros avanzaban en su tarea de reducción de indígenas, la Comisaría, vía sus resoluciones, les daba nuevas funciones en el ejercicio de protección de los mismos, permitiendo así la concentración del poder de los misioneros.¹¹

En este sentido, les es otorgada la potestad de determinar quienes podían trabajar y qué caucheros podían contratarlos. Como quedó escrito en la resolución 075 de 1956, “los indígenas de la región no podrán ser contratados para ninguna clase de trabajo sin previo permiso del señor Prefecto Apostólico o del Sacerdote a quien este allegue tal función”.

Es entonces la concentración de poder en los misioneros la que va a ocasionar gran parte del descontento de los caucheros durante los años 50 y 60, pues los primeros ejercieron con celo la potestad de autorizar qué indígenas podían trabajar y para qué caucheros. Incluso, llegaron a incursionar en los campamentos con el fin de llevarse a los indígenas que habían sido enganchados sin su autorización. A este aspecto, se suma el hecho de que en el pensamiento de la época estaba anclado aún un principio de determinismo geográfico, según el cual la adaptabilidad de los grupos humanos a diferentes ecosistemas era central en la productividad de los mismos. Para el caso del Vaupés, este principio explicaba el fracaso de los “blancos” en los *fábricos* y hacía de los indígenas la única “mano de obra efectiva y disponible para la explotación del caucho” (AGNMininterior, caja 190, carpeta 1609, folios 2833/4). Así, las acciones de los misioneros eran vistas por los empresarios del caucho como una manera de dejarlos sin la mano de obra necesaria para asegurar la extracción del producto en sus propiedades. La tensión entre caucheros y misioneros alrededor de la contratación de los indígenas es descrita en un informe de la Comisaría fechado en junio de 1960 de la siguiente manera:

En la práctica el uso de esta atribución ha venido a crear un serio problema entre la Misión y los caucheros [...] en uso de esta atribución, la Misión está determinando que caucheros pueden contratar indígenas y cuáles no, reservándose la Misión los motivos que para ello tenga. Se afirma que hay caucheros a los que por razones, no siempre suficientes y justificadas, sistemáticamente se les niega el derecho a contratar indígenas para sus trabajos, con graves perjuicios para quienes no tienen otro medio distinto a la explotación del caucho para subsistir [...] También se afirma que en virtud de la misma Resolución [075], la Misión, por propia determinación y sin explicar razones, en ocasiones se presenta a la cauchera y retira los indígenas que ya han sido contratados con las formalidades del caso, sin tener en cuenta que el indígena ya ha recibido “avances” de

11 Sobre el funcionamiento de las misiones en el Vaupés durante la primera mitad del siglo XX, ver Cabrera (2002).

consideración a cuenta del contrato [...] con este último sistema se ha hecho fracasar a muchos caucheros en su “fabrica” habiendo tenido que quedar en el cumplimiento de sus obligaciones con la Caja Agraria [...]” (AGNMininterior, caja 190, carpeta 1609, folios 2833/4).

Estas denuncias del accionar de los misioneros en relación con la contratación de indígenas por parte de los caucheros, estuvieron acompañadas de propuestas por establecer un nuevo balance entre las autoridades civiles y eclesiásticas. De hecho, en el mismo informe el funcionario en cuestión propone revisar en su totalidad la legislación vigente en la Comisaría, reajustando todo lo relacionado con lo que podríamos llamar los derechos de los trabajadores, como son los jornales, la asistencia médica, el alojamiento y estableciendo límites a la autoridad atribuida a la Prefectura en la protección de indígenas. El funcionario se refiere a este último punto de forma diplomática, señalando la posibilidad de promover la “cooperación entre la Misión y las Autoridades civiles”, con el fin de que cada autoridad pueda cumplir las funciones que le corresponden. Como escribe el funcionario: “Hoy día prácticamente estas [Autoridades civiles] se hallan marginalizadas de sus obligaciones más elementales debido a un inexplicable complejo frente a las Autoridades Eclesiásticas” (AGNMininterior, caja 190, carpeta 1609, folios 2833/4).

Esta propuesta apunta, más que a la mejora de las condiciones laborales de los indígenas, a establecer un nuevo balance entre autoridades civiles y eclesiásticas en su gobierno y protección, que desemboque en la flexibilización del acceso a la mano de obra. Si bien las reformas sobre la contratación existían casi siempre solo en el papel, en la práctica, los caucheros encontraban la manera de burlar sus compromisos. En cierta medida, estamos ante un ataque frontal al poder, casi al monopolio, que tiene la Prefectura sobre la población indígena de la Comisaría.¹² Con esta propuesta del funcionario, queda abierta la disputa entre caucheros, funcionarios y misioneros.

12 Aquí vale la pena recordar que para los años 60, el poder que poseían las misiones católicas a nivel nacional se ha comenzado a fisurar por varias razones. Dos a tener en cuenta son: primero, la intervención de diferentes agentes sociales que comenzaron a develar los métodos coercitivos utilizados, entre ellos la desestructuración familiar como mecanismo reducir a los indígenas y segundo, la entrada de misioneros evangélicos al país, quienes con un trabajo silencioso fueron minando la hegemonía religiosa que tuvieron los católicos. Sobre la acción de los misioneros frente a la sociedades del Vaupés colombiano durante las décadas de 1960 y 1970 ver: Jackson (1984), Jimeno (1980), Pinzón (1979), Reichel-Dolmatoff (1972). Sobre la actividad misionera en el Vaupés brasilero ver Chernela (1998). Sobre los cambios internos en la forma de concebir el trabajo misionero visto desde el punto de vista de un misionero colombiano ver Zambrano (1972).

Ante estos ataques, los misioneros responden cuestionando las cualidades morales de los caucheros, su influencia nociva para el propósito de “civilizar” a los indígenas y la pertinencia misma de la industria del caucho para el Alto Vaupés. Al respecto, es bastante ilustrativo el informe escrito por el padre Guillermo Vásquez a solicitud del Jefe de la oficina de Territorios Nacionales. En este, comienza su descripción del tema del caucho negando de forma diplomática pero lacónica su pertinencia para la zona: “Mi concepto personal es el de que la explotación del caucho en este territorio (sin desconocer su importancia para la industria nacional) no será propiamente el renglón industrial que redima esa comarca”, dice el misionero. Acto seguido empieza a dar las razones que sustentan su aseveración. En primer lugar, encontramos aquellas relacionadas con el modo de producción del caucho y los circuitos de comercialización. Entre estas, Vásquez señala la técnica de explotación y el desinterés de los caucheros por sembrar árboles y crear plantaciones de caucho, las dificultades para el transporte del producto, los bajos precios existentes, la ausencia de una red que permita operaciones comerciales (bancos, Caja Agraria) y la explotación por parte de los comerciantes existentes. (AGNMininterior 190/1609/4960/3 y 4.) La segunda razón para poner en duda la pertinencia de la industria reside en las dificultades para conseguir buenos trabajadores en la Comisaría. Donde “buenos” se piensa desde el punto de vista de cualidades morales que sirvan de ejemplo a los indígenas y no de la productividad de los mismos, como se señaló antes. Al respecto, el misionero escribe:

Desafortunadamente los colonos caucheros del Vaupés son, en su mayoría, elementos no muy buenos. Los hay decentes, caballerosos y honrados pero en muy escaso número. El cauchero no tiene más interés ni otro ideal que enriquecerse. ¿Por cuáles métodos de trabajo? No importa. ¿La dignidad humana? No interesa. Para muchos, el indio sigue siendo un ser despreciable y esclavo de esos malévolos propósitos.

Todavía hay en el Vaupés rezagos de la CASA ARANA y colonos que por desgracia, siguen empleando los inhumanos y crueles métodos de esa época nefanda. Golpean a los indígenas, los encadenan, los hacen aguantar hambre, enfermedades y miserias. Abusan de sus mujeres y violan a sus hijas y siempre el colono será un mal ejemplo y un obstáculo para el indígena que desea civilizarse y hacerse cristiano (AGNMininterior 190/1609/4960/3 y 4).

Sin embargo, el padre Vásquez no se limita a denunciar las cualidades morales de los colonos caucheros y los métodos empleados por ellos. Como muchos de los que escriben sobre la Comisaría, termina su intervención planteando algunas soluciones. Así, propone que es necesario estabilizar el precio, mantener la protección del caucho nacional y obligar a las industrias a consumir toda la producción antes de utilizar caucho importado, lograr que los colonos se asocien en una sola cooperativa, hacer que la Caja Agraria consolide una agencia en Mitú,

facilitar el crédito a los caucheros comprándoles el producto y abrir un almacén en el que se ofrezca elementos básicos para la industria y la vida cotidiana. La última propuesta, con la que alimenta la discusión y la distancia con los caucheros es una crítica a los argumentos de estos últimos en cuanto a su influencia civilizatoria, al señalar la necesidad de cambiar la forma de pensar del colono. En sus palabras:

Finalmente Y LO MÁS DIFÍCIL POR CIERTO, cambiando la mentalidad de los colonos, para que lleguen a adquirir el sentido de responsabilidad como tales, ante Dios y ante la Patria. Así, y solo así, podrá ser de utilidad la explotación del caucho en el Vaupés. Así, y solo así, llegará el día anhelado por todos, en que los misioneros que tienen la directa responsabilidad de los indígenas vaupenses, puedan entregarlos a los colonos para que trabajen en los sirringales con honradez y rendimiento, sin malos tratos, ni peligros para su vida de nuevos cristianos (AGNMininterior 190/1609/4960/4).

En síntesis, la censura del padre Vázquez a la industria del caucho en el Vaupés es radical. Por un lado, describe de forma crítica el funcionamiento de la industria en la Comisaría, señalando problemas que van desde la técnica de extracción del caucho, cuidado y siembra de los árboles, hasta los problemas del transporte final del producto. Así, cubre todos los aspectos del proceso y cuestiona el conjunto del sistema desde el punto de vista técnico. Por el otro, ataca directamente los aspectos que los empresarios del caucho destacaban como los principales beneficios que tiene la industria para la Comisaría, ya expuestos en el apartado anterior. En particular, al descalificar los intereses de los caucheros (enriquecimiento) y sus prácticas frente a los indígenas (métodos crueles e inhumanos), el misionero busca minar la representación de la industria como un sistema social que permitiría vincular la población indígena a la economía nacional y por este medio integrarla a la sociedad nacional. Este aspecto es crucial ya que está relacionado con el presente de los indígenas en tanto trabajadores. Para finalizar, se puede afirmar que los empresarios del caucho y los funcionarios critican las misiones porque, según ellos, promueven la ociosidad de los indígenas. Los misioneros critican a los empresarios y los *fábricos* porque allí explotan a los indígenas. Sin embargo, en este juego argumentativo hay una diferencia fundamental. Mientras los afectados directos por las acciones de los misioneros denunciadas por los empresarios del caucho son ellos mismos (no disponen de mano de obra), las prácticas que denuncian los misioneros afectan principalmente a los indígenas que trabajan para los caucheros. Así, estos últimos defienden su interés; los misioneros, aparentemente, los de un tercero de interés para el Estado.

La declaración de Miraflores: llamado a la opinión nacional y fin de los empresarios del caucho

La disputa entre los misioneros a cargo de la Prefectura Apostólica y los caucheros se ha formado a lo largo de casi 20 años, desde la creación de la Prefectura en 1947 y su asignación a los Misioneros Javerianos de Yarumal. Para la década de 1960 el conflicto se ha hecho más fuerte, aunque pocos hablen de él abiertamente. Un ejemplo de esto lo encontramos en la intervención de Luis Chaves, teniente retirado de la Policía Nacional, en el Primer Congreso de Territorios Nacionales. En su presentación sobre la industria del caucho en el Vaupés, Chaves menciona el asunto de manera diplomática, aunque directa:

Por la delicadeza del tema, me abstengo de entrar en comentarios, pero sí recomendaría una mejor comprensión entre nuestros directores espirituales y quienes, en una u otra forma, laboramos para llevar a nuestra mesa el pan cotidiano [...] Siempre ha existido un mal entendimiento entre los misioneros y los caucheros, por asuntos de trabajadores indígenas (Chaves 1966: 7).

Si bien la disputa parecía resolverse a favor de los primeros, ya que en la década de 1960 se modificó la resolución mencionada y se incrementó el precio del caucho, hay que decir que el golpe de gracia a los empresarios del caucho en el Vaupés lo dieron los misioneros en 1969, cuando denunciaron en la prensa nacional los malos tratos que los caucheros daban a los indígenas en los *fábricas*, así como el incumplimiento total de sus obligaciones contractuales y, quizás lo que realmente llamó la atención, la venta de indígenas. La denuncia, denominada *Declaración de Miraflores* en razón del lugar en que se firmó, comienza de la siguiente forma:

Servidumbre permanente. Especie de Esclavitud. Compraventa de indígenas. Los suscritos indígenas, colonos caucheros pobres y misioneros, moradores de la Comisaría Especial del Vaupés y conocedores de la realidad de esta tierra, ponemos en conocimiento de la opinión nacional lo siguiente [...].

A la luz de lo descrito en el apartado anterior, un primer aspecto que llama la atención de la *Declaratoria* es precisamente la presentación de indígenas, caucheros pobres y misioneros como un colectivo. Para la ocasión se borran, al menos en el papel, las diferencias existentes entre ellos y se presentan como iguales. Sus puntos de unión son el hecho de residir en la Comisaría, que es formulado de forma explícita, y el antagonismo con otros actores de la Comisaría como los empresarios caucheros y los funcionarios. Ahora bien, el primer aspecto mencionado tiene una doble función, ya que además de establecer un lazo entre tales actores, sirve como fuente de autoridad pues su conocimiento de la realidad, como plantea la *Declaración* se deriva del hecho de vivir inmersos en las tramas sociales, económicas y políticas que constituyen el día a día de la Comisaría. Por su parte, el antagonismo entre

cada uno de estos actores y los empresarios del caucho es construido a lo largo de la *Declaración*, a medida que se denuncia la realidad económica y las relaciones laborales existentes en el conjunto del sistema de explotación del caucho.

Otro aspecto de la *Declaración* sobre el cual hay que llamar la atención es el público al que está dirigida: la opinión nacional. Este aspecto es importante en la medida que rompe los canales habituales de comunicación en la Comisaría, que hasta ahora se caracterizaban por mantener una correspondencia directa, en este caso, entre el Prefecto, ya sea con el Comisario, el director de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, el Director de Territorios Nacionales o incluso con el mismo Ministro de Gobierno si el asunto de la comunicación lo ameritaba. En este sentido, la *Declaración* expande el círculo de individuos e instituciones que se ocupan de la administración de los asuntos de este territorio y el modo de trabajar de los mismos. Esto último se verá reflejado en el surgimiento de las comisiones de funcionarios del orden nacional a la región, que tienen como finalidad evaluar o elaborar diagnósticos de la situación que vive la población del Vaupés. Ejemplo de esto es la comisión enviada por el Ministerio de Gobierno, realizada en colaboración con detectives del DAS rural, para investigar los hechos denunciados en la Declaración (AGN, MinInterior 125/924/18; Reyes, A., 1980), así como la realizada por el ICBF y el Ministerio de Educación en 1970 (AGN, MinInterior 125/924/1261). Guardadas las proporciones con las comisiones estudiadas por Ann Stoler (2002 y 2009), podemos afirmar con ella que la finalidad de las mismas ha sido “ayudar a determinar el carácter de los hechos sociales y producir nuevas verdades, mientras produce nuevas realidades sociales. Fueron respuestas a las crisis que generaban ansiedad, corroborando la realidad de la crisis misma” (Stoler 2002: 104).

De vuelta al texto de la *Declaración*, hay que mencionar que esta aborda y está articulada en dos grandes temas, cada uno desarrollado en varios puntos, a saber: la situación económica de los *empresarios caucheros* y la realidad laboral de los indígenas vinculados a la explotación cauchera. El primer tema tratado busca describir la situación económica real en que se encuentran los caucheros tomando como elementos explicativos el alto costo de vida en la región, el precio real del kilo de caucho, de acuerdo con los impuestos y licencias de explotación que se deben pagar, las dificultades para conseguir trabajadores indígenas y, por último, la competencia desigual entre grandes y pequeños patronos. De hecho, este último aspecto es el que permite incluir a los *colonos caucheros pobres* como uno de los actores del colectivo que suscribe la *Declaración*, ya que se reconoce, incluso se establece, una diferencia en el conjunto de los patronos del caucho entre los dueños de grandes y pequeños *fábricos*. Estos últimos se encuentran en desventaja frente a los primeros, pues aunque no dependen de ellos, el monopolio de las tierras y el sistema de endeude de la mano de obra indígena sí los afecta ya que no disponen del capital suficiente para aventurarse en largos viajes en busca de trabajadores. Dicho esto, es importante anotar cómo la *Declaración* no atribuye a los pequeños patronos el tratar mal a los indígenas y hace un silencio sobre sus cualidades morales como agentes de la civilización, aspecto

que recurrentemente utilizaron los misioneros para descalificar al conjunto de los explotadores del caucho, tal y como lo demuestran las palabras del padre Guillermo Vásquez antes citadas. En síntesis, la diferencia de capital con el gran productor y el atribuir a los colonos caucheros pobres la comprensión de las diferencias culturales entre ellos y los indígenas al momento de buscar mano de obra, son las que llevan a su inclusión en la firma de la *Declaración*. Como se plantea en su numeral 1b: “[El pequeño] empresario no encuentra personal que voluntariamente acepte trabajo debido, entre otras cosas a la diferencia de culturas y la diversa concepción que tenemos del trabajo y la economía”.

El segundo gran tema de la *Declaración* se refiere directamente a los diferentes abusos cometidos por los grandes empresarios del caucho contra la población indígena. La denuncia es argumentada mediante la mención de: las injusticias cometidas con la mujeres indígenas, quienes debían trabajar la tierra sin remuneración alguna y en algunas ocasiones eran separadas de su familia; el arreglo de los contratos por parte de los patronos, de forma tal que al final del *fábrico* el indígena siempre quedaba endeudado y se veía obligado a trabajar para él de forma continua;¹³ la monopolización de la tierra y de la mano de obra por parte dichos patronos; la complicidad entre estos y los funcionarios locales, quienes por tener intereses comunes y alianzas con los caucheros no cumplían sus obligaciones como funcionarios y tampoco velaban por el cumplimiento de la legislación existente sobre contratación de indígenas.¹⁴

13 El funcionamiento del sistema del endeude en el contexto de la explotación cauchera ha sido analizado por varios autores para el conjunto de la Amazonia. En este sentido, se pueden consultar los siguientes trabajos: Domínguez (1994), Rodríguez y Van der Hammen (1993), Pineda (1992, 1993).

14 Sobre la mercantilización de los trabajadores la *Declaración* plantea: “2. Respecto a la realidad laboral del indígena del Vaupés, nos vemos precisados a reconocer que es una servidumbre permanente, una especie de esclavitud disimulada, ya que el sistema de endeude o avance —como aquí se le llama— mantiene de hecho al indígena sometido, puesto que las deudas sólo son redimibles con trabajo. a.) De ahí se deduce que las declaraciones sobre compraventa de indígenas en el Vaupés, corresponden a la realidad por cuanto el traspaso de cuentas lleva consigo el traspaso de las mismas personas de los indígenas. En confirmación de esto tenemos las declaraciones que en reunión pública en esta población, hizo un empleado del ‘famoso Tío Barbas’ quien, pretendiendo defenderlo, afirmó haber recibido el encargo de obtener, no los \$136.000 que debían los trabajadores, sino a los setenta (70) indígenas. Es común, en la venta o intercambio de puestos de explotación cauchera, que en el inventario entre [...] también el número de trabajadores indígenas, quienes se ven obligados a trabajarle al nuevo patrón muchas veces contra su propia voluntad [...] d.) Frecuentemente los funcionarios del gobierno que formalizan los contratos de trabajo o son caucheros o hacen alianzas con algunos de ellos por razones políticas o económicas. De esta manera, no hacen lo debido porque se cumplan las leyes en beneficio de todos. Se da el caso de funcionarios que golpean ellos mismos o hacen detener a indígenas al reclamar estos sus derechos, calificándolos como elementos de alta peligrosidad. No han faltado voces que [...] han protestado contra estos proceder. Sin encontrar en las altas autoridades comisariales y del gobierno central el respaldo exigido y esperado” (Declaración de Miraflores, 1969).

Como se mencionó anteriormente, la Declaración generó el envío, por parte del Ministerio de Gobierno, de una comisión encargada de investigar las denuncias realizadas en ella. En particular, el traspaso entre caucheros de trabajadores indígenas inventariados como parte de sus propiedades y el maltrato de que estos eran objeto en los fábricas. Compuesta por tres personas a cargo de un joven funcionario de la División de Asuntos Indígenas, la comisión recorrió 18 lugares del Vaupés, desde San José del Guaviare hasta el río Papurí. Según el testimonio del funcionario encargado, escrito 11 años después del evento, durante tal periplo entrevistaron a las autoridades civiles e indígenas, a los misioneros, comerciantes, jueces y policías, a empresarios caucheros y sus trabajadores (Reyes 1980). Tras su indagación el funcionario confirmó buena parte de las denuncias contenidas en la *Declaración* y presentó en su informe¹⁵ una descripción del ciclo productivo del caucho, en el que destacaba el papel central que ocupaba la Caja Agraria, los lazos que tenían los grandes empresarios caucheros, que en realidad eran muy pocos, con un senador de la república quien, a cambio de los votos de los indígenas de la Comisaría, obtenía incrementos en el precio del caucho. Asimismo, señaló que la economía del caucho era artificial, ya que era subsidiada por el gobierno, los estrechos lazos entre funcionarios y caucheros y el hecho de que la policía estuviera más que todo al servicio de estos. Según el encargado de la comisión, los principales efectos del informe que presentó al Ministro de Gobierno y a los gerentes de la Caja Agraria y del Ica fueron la supresión a los empresarios del caucho del cupo de crédito que solía darles la Caja Agraria, el inicio de un programa de apoyo a los caucheros que buscaran reubicarse fuera de territorios indígenas a cargo del Incora y la transferencia a los indígenas, organizados en cooperativas, de parte del crédito de la Caja Agraria para que ellos mismos se hicieran cargo de la explotación del caucho. Estas medidas llevaron finalmente a que la mayor parte de los empresarios caucheros, desprovistos de créditos, quebrara y abandonaran el negocio y la región (Reyes 1981: 9).

Reflexiones finales

En este artículo he tratado de reconstruir los ejes argumentativos de las disputas entre caucheros, misioneros y funcionarios alrededor de la regulación del trabajo indígena en el contexto de la explotación cauchera, como una manera de entender las discusiones existentes en las décadas de 1960 y 1970 sobre el gobierno de la

15 Para lograr claridad y por la forma en que he utilizado los documentos en este artículo, aquí cabría decir más bien que el funcionario *recuerda* haber incluido en el informe los aspectos mencionados, ya que desafortunadamente sólo hemos tenido acceso a un testimonio escrito *a posteriori* y no al informe de comisión en sí. Esta aclaración es importante ya que el tipo de documento es de una naturaleza diferente a aquellos utilizados hasta ahora. Es ante todo un testimonio escrito para un público diferente y, dado el tiempo transcurrido entre su acción como funcionario y el texto legado, puede incluir reflexiones o datos que en un primer momento no estaban

población indígena de la antigua Comisaría del Vaupés. Como se mencionó al inicio de este artículo, el énfasis en tal aspecto viene dado por los documentos mismos. Por lo tanto, se puede afirmar que la relevancia del tema no era mínima en la época y en consecuencia una entrada pertinente a las preocupaciones reales que existían en la Comisaría.

Estas discusiones nos permiten entender que una de las mayores apuestas de la colonización de la Comisaría, más que el control de la soberanía territorial, era el control de la población indígena. Aunque esto puede parecer obvio, es importante recordarlo ya que, una vez avanzado el trabajo de los misioneros, su impacto no puede ser menospreciado. De hecho, para la época que nos concierne, las misiones llevan alrededor de 50 años en la Comisaría y hay regiones al interior de la misma que han sufrido transformaciones profundas, como es el caso de la cuenca del río Papurí y los alrededores de Mitú. En estas zonas existen aldeas de misión consolidadas en las que se consiguió centralizar una parte importante de la población y hacer de los indígenas trabajadores para la sociedad nacional. Es decir, se logró crear la necesidad de vender la fuerza de trabajo a cambio de dinero, con el fin de adquirir algunos bienes que en este nuevo contexto eran básicos. Sin embargo, en dichas aldeas, aparte de los pocos trabajos propuestos por la misión, no existían opciones laborales para los indígenas. Y es precisamente este hecho el que aprovechan los caucheros para justificar su importancia como dinamizadores de la región y tratar de adquirir más poder. Dicho de otra manera, de institucionalizar su poder.

Sin embargo, las discusiones revelan ante todo la posición ocupada por cada uno de los actores en el campo social y político de la Comisaría. Los caucheros se presentan a sí mismos como agentes del progreso que, si su industria se mantiene y crece, podrían incluso ocuparse de cubrir algunas funciones del Estado como brindar educación en la región. Esta autorepresentación es fundamental en su discurso, pues los sitúa como un actor que se insinúa como reemplazo de los misioneros en lo que concierne a la civilización de la población indígena. En efecto, los caucheros presentan su industria como el único medio para integrar de forma productiva a los indígenas, aspecto que es bastante claro en su crítica a las misiones como lugares donde la población lleva una vida ante todo ociosa. Así las cosas, uno de los objetivos de los caucheros se hace evidente: minar el poder que tienen las misiones para dictaminar en qué se pueden ocupar o no los indígenas. Alineados con los caucheros, visto el poco poder que tienen en el día a día, los funcionarios de la Comisaría también apuntan a la redefinición del poder, casi monopolio, que tienen los misioneros. Sin embargo, el lugar de los funcionarios es ambivalente, pues hasta entrada la década de 1950 incrementaron el poder de las misiones a través de actos normativos que ubicaban al Prefecto Apostólico como la autoridad que dictaminaba qué indígenas podían trabajar y para quién podían hacerlo. Solo hacia la década de 1960 surgen algunas críticas al sistema existente y los funcionarios comienzan a postular la necesidad de establecer un nuevo balance, planteado en términos de cooperación, entre autoridades civiles y eclesiásticas frente a la “protección de los

indígenas”. Así, se crea un bloque de interés entre funcionarios y caucheros que buscará dismantelar el poder que posee la Iglesia en la Comisaría. Al respecto, no se puede olvidar que desde el punto de vista del Estado, las misiones son pertinentes en la medida en que aseguran el encauzamiento de los indígenas hacia las estructuras económicas y políticas que se están creando en la región y que son pensadas como mecanismos para su integración a la nación.

Por su parte, la posición de los misioneros se mantiene constante frente a los empresarios caucheros, a quienes critican precisamente aquello que estos consideran su principal cualidad, es decir, su capacidad de actuar como agentes con capacidad para civilizar y asegurar la integración de los indígenas como trabajadores productivos en el sistema económico. Esta crítica se basa tanto en la denuncia del potencial económico real de la industria misma, de las relaciones de explotación a que someten a los indígenas, como en una representación negativa de las cualidades morales de quienes la promulgan como bandera para el progreso de la Comisaría. Ahora bien, como se mostró en el último apartado, la salida final a los intentos de los empresarios caucheros y funcionarios por dismantelar en su beneficio el poder otorgado a los misioneros en el gobierno de los indígenas, consistió en la creación de un colectivo, muy seguramente retórico, que agrupaba a indígenas, caucheros pobres y a los mismos misioneros. Es decir, la promoción de una nueva alianza en la que, al menos en el papel, se borraban las relaciones jerárquicas existentes entre ellos y se resaltaba aquello que tenían en común, es decir, el hecho de ser dominados y/o atacados por la dupla conformada por caucheros y funcionarios. Asimismo, el recurso a canales de comunicación diferentes, la prensa, implicó poner en conocimiento de un tercer grupo, la opinión pública o nacional como dice la *Declaración de Miraflores*, los problemas de la Comisaría. Por último, es pertinente mencionar que el colectivo que firma la *Declaración de Miraflores* puede ser visto como un ejemplo de los cambios que los misioneros empezaron a adoptar desde los años 60 en la forma de concebir su trabajo. En el caso que nos ocupa, ya no se dedican exclusivamente a la reducción y catequización de indígenas, sino que extienden su trabajo a los grupos campesinos y colonos pobres que llegan a la Comisaría. Con ellos, además de ocuparse de asuntos espirituales, apoyaran algunos procesos organizativos como la creación de asambleas veredales y juntas de acción comunal. Trabajo que posteriormente será vigilado por las autoridades y en algunos casos tachado de subversivo, como sucedió con el periódico local *El Hacha*.

Para finalizar, quisiera resaltar la relevancia de proponer de nuevo el trabajo asalariado como un tema de investigación para comprender los procesos sociales y económicos en que están envueltos algunos grupos indígenas incluso hoy en día, en particular cuando se trata de aquellos cuya vida se desenvuelve muy cerca de centros urbanos o zonas de explotación agrícola en las que son contratados como jornaleros. Como espero haber mostrado en este artículo, el énfasis en este tema permite una aproximación diferente a problemas contemporáneos de cómo

el gobierno y las conceptualizaciones de la población pueden dar nuevas miradas sobre las relaciones de los indígenas con la sociedad nacional. Al respecto, creo que es importante enfocar dichos análisis en perspectivas etnográficas como las propuestas por Gow (1991) y Viveiros de Castro (2009), que buscan dar cuenta de las conceptualizaciones locales o las premisas socio cosmológicas con las cuales los grupos indígenas, como plantean Lasmar (2005) y Andrello (2006), narran y experimentan las transformaciones sociales en que se ven envueltos.

Referencias citadas

- Acosta, Luis Eduardo
 1993 *Guaviare, puente a la Amazonía*. Bogotá: Corporación Araracuara.
- Andrello, Geraldo
 2006 *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaratê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- Cabrera, Gabriel
 2002 *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-IMANI.
- Castro, Germán
 1976 *Colombia Amarga*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Chaves, Luis
 1966 “La industria del caucho en la Comisaría del Vaupés”. Ponencia presentada en el Primer Congreso de Territorios Nacionales, Bogotá, Colombia. Documento 47.
- Chaves, Margarita
 1987 “Guayaberos y tucanos en la frontera de colonización de Guaviare”. Informe final. Bogotá: Corporación Araracuara-DaincoCASAM. Documento de trabajo.
- Chernela, Janet
 1998 “Missionary Activity and Indian Labor in the Upper Rio Negro of Brazil, 1680-1980: A Historical Ecological Approach”. En: William Balée (ed.). *Advances in Historical Ecology*, pp 313-333. New York: Columbia University Press.
- Das, Veena y Deborah Poole
 2004 “State and its Margins: Comparative Ethnographies”. En: Veena Das y Deborah Poole (eds.), *Anthropology in the Margins of State*, pp 3-33. Santa Fe: School of American Research Press.
- Davis, Wade
 2004 *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica-El Áncora Editores.
- Domínguez, Camilo
 2005 *Amazonía colombiana, economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

- Espinosa, Patricia
1977 "La presencia misionera como factor de deculturación indígena dentro de la comisaría del Vaupés". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Gómez, Augusto Javier
1980 "Los yuruti: explotación cauchera en el Vaupés" Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.
- Gómez, H. y C. Hilman
1964 *Informe de la Comisión de Caucheros del Vaupés ante el gobierno central*. Bogotá: Tipografía Franco.
- González, José
1998a "Regionalización y conflicto: Guaviare, Vichada y Guainía. De colonos, guerrilleros y chichipatos". En: José González *et al.* (eds.), *Conflictos regionales -Amazonía y Orinoquía*, pp. 15-70. Bogotá: FESCOLIEPRI.
1998b *Amazonía colombiana. Espacio y sociedad*. Bogotá: CINEP.
- Gow, Peter
1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, Jean
1984 Traducciones competitivas del evangelio en el Vaupés, Colombia. *América Indígena*. 44 (1): 49-94.
- Lesmar, C.
2005 *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA. Rio de Janeiro: NUTI.
- Molano, Alfredo
1987 *Selva adentro: Una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Morales, L.A
1977 "Integración económica y transfiguración cultural en el Vaupés". Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
1975 "La explotación cauchera en el Vaupés y sus implicaciones socio-económicas". Informe de semestre de campo en antropología. Universidad de los Andes, Bogotá.
- Pijnenburg, Thompson
1989 "Colonos, indígenas y conocimientos". Informe final. Bogotá: Corporación Araracuara-Dainco CASAM. Documento de trabajo.
- Pineda, Roberto
2000 *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Editorial Planeta.
1993 "La vida cotidiana en los barrancones de la Casa Arana". En: *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*, pp 55-66. Bogotá: Universidad de los Andes.

- 1992 Participación indígena en el desarrollo amazónico colombiano. Síntesis de historia económica de la Amazonía colombiana (1550-1945). *Maguaré*. 7(8): 81-124.
- Pinzón, Alberto
 1979 *Monopolios misioneros y destrucción de indígenas*. Bogotá: Ediciones Armadillo.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
 1972 El misionero ante las culturas indígenas. *América Indígena*. 32(4): 1137-1149.
- Reyes, A.
 1982 Testimonio sobre el final de las explotaciones caucheras del Vaupés. Texto presentado en el Primer Simposio de Antropología Amazónica. Bogotá, Colombia. Copia dactilografiada.
- Rodríguez, Carlos y María Clara Van Der Hammen
 1993 “Nosotros no sabíamos cuánto valía el muerto”. En: Beatriz Alzate Angel y Roberto Pineda Camacho (eds.). *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*, pp 31-54. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Santoyo, Álvaro
 2010 “La Amazonia en la obra de Luis Eduardo Nieto Caballero. Una creación del periodismo Colombiano”. En: Margarita Chaves y Carlos Luis del Cairo (eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, pp 441-465. Bogotá: ICANH-Universidad Javeriana.
 2002 “Naturaleza, colonos, indígenas y Estado. Representaciones de la Amazonía según la Prensa Colombiana”. Informe de investigación sin publicar. Becas Nacionales 1999 del Ministerio de Cultura de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Serje, Margarita
 2005 *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- SINCHI
 1999 *Guaviare. Población y territorio*. Bogotá: Instituto de Investigaciones Amazónicas, SINCHI.
- Stoler, Ann Laura
 2009 *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
 2002 Colonial Archives and the Arts of Governance. *Archival Science*. (2): 87-109.
- Urueta, G.
 1990 “Colonización y territorialidad”. Informe final. Corporación Araracuara-DaincoCASAM. Bogotá.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 2009 *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: PUF.

Zambrano, M.

1972 Antropología y evangelización. *América Indígena*. 32 (4): 1151-1167.

Zárate, Carlos

2008 *Silvícolas, siringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia*. 1880-1932.

Leticia: IMANI-Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía.

La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial¹

MARTA ZAMBRANO

Y cuando falta razón para quitar a uno lo que posee, sobran leyes que, torcidas o interpretadas, inducen el pleito y le padecen igualmente el que le busca y el que le huye.

Francisco de Quevedo ([1635] 1985: 81)

Este artículo surge y hace parte de mi preocupación respecto de la constitución de la escritura como vehículo de la memoria hegemónica, de la conservación de textos en archivos y de su consagración como fuentes de la “verdad” (Zambrano 1997). De un lado, es una reflexión producto de mi propio trajinar con manuscritos viejos en busca de los indígenas de Santa Fe de Bogotá colonial, pero, de otro, es también un intento de entender por qué tantos —historiadores, antropólogas e indígenas, entre otros— trajinamos con esos textos y qué quiere decir esto. Sobre todo, es una aproximación etnográfica a la semiosis colonial, en particular al modo de producción de la escritura en España y sus colonias de los siglos XVI al XVIII, especialmente en el siglo XVII (Mignolo 1989). Comenzaré por este último punto.

La impronta de la ley

En un provocativo ensayo, Roberto González (1990) argumenta que la literatura colonial latinoamericana emergió de la ley. Bajo y más allá de tendencias artísticas, son los discursos los que modelan la escritura. En la temprana edad moderna los

1 Original tomado de: Marta Zambrano 2000. “La impronta de la ley: Escritura y poder en el discurso colonial”. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.). En: *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: El pasado como política de la historia*, pp 151-170. Bogotá: ICAN, Universidad del Cauca.

textos producidos por el sistema legal español portaban la ‘verdad’. La narrativa escrita que incluía géneros dispares como la novela, las crónicas y las relaciones, imitaba (y a veces caricaturizaba) los textos legales en búsqueda (o subversión) de legitimidad. Así por ejemplo, la naciente novela moderna, expresada en la picaresca,

aparece como una alegoría de legitimación. El pícaro es huérfano o ilegítimo; como criatura de la ciudad, el centro de la nueva burocracia patrimonial, busca legitimidad por medio de los códigos que sustentan a la nueva autoridad: la retórica del Estado (González 1990: 39).

La retórica legal marcó a la novela en España; también lo hizo en las letras de las colonias. Así, las relaciones y las crónicas se dirigían al rey y a las autoridades y buscaban legitimidad mediante el recurso a los códigos y a las restricciones de la ley.²

A diferencia de González no examinaré aquí la novela, las crónicas o las relaciones coloniales, que tanta producción crítica e historiográfica han provocado. Más bien, volveré los pasos sobre los discursos de la ley que inspiraron e impulsaron los códigos de la escritura. Además de imprimir una honda huella sobre las llamadas letras, provocaron la proliferación de la escritura, expresada en los mismos textos de un Estado en perpetua correspondencia con sus súbditos. Mi propósito es, entonces, considerar las condiciones históricas de producción, diseminación y acumulación de un gigantesco corpus de textos que ha sido conservado y consagrado en archivos locales, provinciales, nacionales y metropolitanos. Para ilustrar el impacto de la ley y la proliferación de la escritura usaré como ejemplo el caso de Diego de Torres, un cacique mestizo del siglo XVI. Luego haré unas consideraciones generales acerca de la difusión de la escritura y de la retórica jurídica y notarial en las colonias españolas.

Prácticas notariales

Como Cortés, Guamán Poma o Garcilaso de la Vega, un buen número de súbditos coloniales dirigió cartas al rey o a las altas autoridades.³ En el Nuevo Reino de Granada, por ejemplo, Diego de Torres, hijo de un conquistador y de una mujer muisca, se dirigió en repetidas ocasiones al rey para pedirle que lo restaurara como cacique del repartimiento de Turmequé. Empezó a litigar en 1574, a los veinticinco años, y pasó el resto de su vida componiendo memorial tras memorial en procura de este fin. En 1574 la Real Audiencia había depuesto a don Diego, aprobando así

2 Para el examen de la relación entre narrativa e historia en las crónicas véase Bolaños (1994).

3 Para una discusión detallada de la búsqueda de legitimación de Garcilaso en sus Comentarios véase González (1990). Adorno (1987, 1993) toma una posición concordante cuando alega que Guamán Poma, como Garcilaso, desarrolló sus talentos literarios “in face of his judicial defeat” (1993: 55).

la demanda de Pedro de Torres, su medio hermano y encomendero español de Turmequé. Temiendo que su apelación fuera revocada por la Audiencia, don Diego unió fuerzas con otro cacique mestizo que también había sido depuesto y envió al monarca una primera carta en 1575 escrita “por persona de procurador”. A partir de ese momento Diego de Torres, bilingüe en chibcha y castellano, usaría la pluma para buscar su restauración como cacique. Este propósito le llevaría a Madrid en dos ocasiones; allí logró que se le concedieran un par de audiencias con Felipe II, a quien personalmente entregó dos de sus memoriales. Diego de Torres escribió, así mismo, incontables alegatos y peticiones (Rojas 1965). En ellos llamaba la atención del monarca sobre los abusos perpetrados por los encomenderos de la Nueva Granada y, a la vez, se presentaba como cacique legítimo y cumplidor de las leyes. En un memorial fechado en Madrid en noviembre de 1578, por ejemplo, escribió:

El Cacique de Turmequé, en el Nuevo Reino de Granada, por todos los naturales del dicho Nuevo Reino.

Sacra Católica Real Majestad:

Vuestra Majestad tiene proveídas muchas cédulas y provisiones reales en favor de los indios naturales que en aquellas partes lejanas de la real persona de V. M. residimos para el buen gobierno de todos, así por lo que toca a lo espiritual como a lo temporal, las cuales cédulas reales en no se haber cumplido conforme a la real intención de V. M., padecemos gravísimas molestias y vejaciones en todo, especialmente los que habitamos en el Nuevo Reino de Granada en donde yo soy Cacique de los pueblos de Turmequé e como tal Cacique e por mí e por aquellos miserables naturales mis súbditos y por los demás de aquel Nuevo Reino, por descargo de mi conciencia, doy cuenta a V. M. para que mande remediarlas como Rey cristianísimo (Rojas 1965: 52-53).

Este encabezamiento precedía un memorial que detallaba las maneras en que los encomenderos y otros españoles evadían o rompían las leyes que protegían a los indígenas. Cada inciso reforzaba el encabezamiento que anunciaba el incumplimiento de las cédulas reales. Cada inciso, sin excepción empezaba con la misma frase, “Está mandado por cédula real de V. M. que...”, seguida por la descripción específica de la ley en cuestión. Una de las más cortas, por ejemplo, clama:

60.- Está mandado por cédula real de S. M. que los encomenderos tengan iglesias en los pueblos y repartimientos que los fueren encomendados, que tengan ornamentos y todo lo necesario para el culto divino. No se ha cumplido ni cumple porque las iglesias que están en los dichos repartimientos sirven de cárceles privadas a donde prisionan a los pobres indios como es notorio a los que han estado en aquellas partes (Rojas 1965: 55).

El estilo de este escrito —y por ello entiendo su cadencia legalista, la repetición de fórmulas, el contraste recurrente entre el carácter obligatorio de la ley (“está mandado”) con su incumplimiento (“no se ha cumplido”), la atención a los detalles específicos de cada incumplimiento— parece seguir de cerca lo dictado por los manuales notariales renacentistas (González 1990: 67). Más que determinar si el cacique de Turmequé tuvo o no acceso a tales manuales, sobre lo cual no tengo evidencias, lo que quiero señalar aquí es el peso del lenguaje de la ley en la cultura colonial.

Como don Diego de Torres, una multitud enorme de hombres y mujeres —mestizos, *indios*, *mulatos* y aun españoles— aprendió el lenguaje de la ley porque la ley afectaba sus vidas. Los códigos jurídicos dictaban derechos y deberes personales y colectivos; los títulos y registros definían la propiedad; los contratos fijaban compromisos y obligaciones; las dotes y herencias codificaban transacciones económicas y familiares. De forma similar al caso de Don Diego, aquellos individuos y grupos que protestaban las sentencias, los decretos o las resoluciones, los contratos o los testamentos que los afectaban de manera negativa, se veían forzados a comunicarse con las cortes por escrito. Paradójicamente, a diferencia de Diego de Torres, la mayoría de estos individuos y de los miembros de estos grupos no sabía leer ni escribir.

Resulta importante anotar que el acceso al código alfabético no siempre siguió las rigurosas líneas de demarcación que privilegiaban a los colonizadores sobre los colonizados. Respondió, más bien, a un entramado de jerarquías y asimetrías sociales. Mientras, por ejemplo, en Mesoamérica y el Perú algunos varones de las élites indígenas, caciques y principales, aprendieron a leer y a escribir, se volvieron diestros escribanos en castellano, maya o latín (Lockhart 1991; Farris 1994) y, a la vez, crearon una importante literatura alternativa (Lienhard 1990; Brotherston 1997), los indígenas y gentes del común, así como muchos españoles pobres y mujeres de todas las condiciones, no llegaron a conocer siquiera las primeras letras. Sin embargo, letrados e iletrados se comunicaban por escrito con las cortes, como lo muestran los millares de peticiones y súplicas que aún reposan en los archivos. Como Garcilaso de la Vega o Guamán Poma, todos recurrían a la retórica legal para obtener legitimidad en forma de exculpación, excepciones o rectificaciones. A diferencia de tan notables cronistas, cuyas ambiciosas y largas misivas integraban la retórica legal con interpretaciones históricas de gran vuelo y novedosas formas de narración, estas cartas y peticiones se asemejaban a las de Diego de Torres: no solo eran mucho más cortas sino más modestas en su intención.

Si estas misivas resultan deslucidas frente a las crónicas y relaciones en cuanto a calidades literarias e historiográficas, las sobrepasan en un aspecto crucial: su volumen. Si contrastamos las tantas veces estudiadas crónicas y relaciones con la masiva correspondencia inédita entre súbditos anónimos de la corona y los funcionarios y autoridades coloniales, el número de crónicas resulta insignificante. En cambio, el arrollador número y la gran variedad de correspondencias —que

traspasaba todas las barreras étnicas y sociales— atestigua la amplia diseminación de un modelo jurídico que privilegiaba la expresión y comunicación escrita.

El poder del alfabeto

Para entender cómo la escritura prosperó en un medio mayoritariamente iletrado y cómo sirvió para la construcción de un imperio debemos trascender las consideraciones tecnológicas para reflexionar sobre el poder. Ello implica, de una parte, tomar distancia crítica respecto de aquellas concepciones evolucionistas que califican la notación alfabética como un hito crucial en el obligado y gradual camino hacia la progresiva adquisición técnica y sucesivos refinamientos de la “memoria artificial”. Estas concepciones entienden la alfabetización como una tecnología, a la vez neutral y superior, que, debido a su innegable superioridad, expande y transforma el pensamiento humano (Goody 1977, 1987; Ong 1982; Havelock 1986). Sin embargo, el estudio de otros sistemas de escritura y notación, tanto verbales (silábicos) como no verbales (jeroglíficos y pictóricos), nos permite dudar de tales afirmaciones. Así, el examen de los sistemas de escritura y lectura chinos, japoneses y mesoamericanos, junto con la investigación acerca de los procesos de cognición oral, riñe con aquellas perspectivas que proclaman que solo la posesión del alfabeto garantiza el pensamiento analítico y crítico (ver Lévi-Strauss 1964; Boone y Mignolo 1994). Debemos entender la escritura, entonces, como algo que va mucho más allá de la linealidad eurocéntrica, pseudo universal, de un desarrollo que avanzaría “desde los dibujos a los signos abstractos hasta los caracteres alfabéticos” (Boone 1994: 13). Para lograrlo es necesario reemplazar los postulados evolucionistas con la investigación histórica.

Historizar la escritura como una tecnología de poder, supone, por otra parte, atención a la etnografía. Debemos examinar el contexto social y cultural de la emergencia de la escritura y de la alfabetización, recordando que “es la sociedad y no la notación la que decide quién lee y cómo” (Boone 1994: 13). Esta perspectiva resulta particularmente relevante en el estudio de sociedades en las que la aparición de la notación alfabética no fue producto de una aséptica evolución técnica (si es que alguna vez existió tal cosa) sino el vehículo de la ominosa dominación colonial, un hecho que los deterministas tecnológicos pocas veces toman en cuenta. En síntesis, es necesario examinar la escritura en sus contextos históricos e investigar sus usos, constricciones y operaciones (Rappaport 1994: 273).

Como revela el trabajo pionero de Ángel Rama (1984), más allá de las dimensiones fonéticas y de supuestas ventajas cognitivas, la inscripción alfabética fue parte integral del ejercicio de poder y de la construcción del saber en la temprana sociedad colonial (Escobar 1995). Más que un vehículo de innovación introducido en las colonias sirvió como instrumento crucial en la construcción del imperio. En los dominios españoles se privilegió el castellano

y su notación alfabética como lengua de gobierno. La notación, en particular, emergió y se consolidó como el vehículo indiscutible para propagar la ley y para registrar información (Rafael 1992). De ordenanzas a leyes generales, de registros de visitas a relaciones geográficas, una profusión de textos expresaba la determinación por codificar el comportamiento, recolectar información, controlar la memoria y producir conocimiento.

Independientemente de las celebradas ventajas técnicas del alfabeto los textos jurídicos y administrativos producían la verdad (Goody 1977, 1987; Ong 1982; Havelock 1986), verdad que debe ser examinada no en relación con su veracidad inherente sino en sentido foucaultiano es decir, en su dimensión constrictiva y productiva. En palabras de Foucault:

La 'verdad' debe ser entendida como un sistema de procedimientos ordenados para la producción, regulación, circulación y operación de enunciados. La 'verdad' existe en una relación circular con los sistemas de poder que la producen y sostienen y con los efectos de poder que ella induce y extiende. Un 'régimen' de verdad (1980: 133).

Es en este sentido que argumento que el sistema legal español proveyó una retórica imbuida por relaciones de poder, un arte de escribir que gobernaba y alentaba la expresión y la respuesta (correspondencia).

La pluma y la prensa

A pesar de haber sido destacada como la era de la imprenta, la temprana edad moderna fue más bien la de la pluma. En efecto, esta fue indispensable y, de muchas formas más importante que la prensa. Como expresó Juan Iciar (citado en Cortés 1986: 1) en su tratado de 1548, *Orthographia practica*, escribir a mano era necesario “para los comercios e inteligencias no se pueda uno servir ni aprovechar de la letra de molde”, es decir, para la correspondencia privada y para los negocios. Más importante aún la gran mayoría de la enorme multitud de transacciones escritas que aceitaban la maquina de la administración del Estado imperial se hacía a mano: acuerdos, disposiciones, regulaciones, informes, juicios, registros, sentencias y visitas, entre otros.

Como plantea Vicenta Cortés (1986) es preciso entender la relación entre lo manual y lo mecánico en las prácticas de escritura de la temprana edad moderna. A pesar de su importancia, buena parte de los manuscritos estatales no se destinaban para la prensa; por el contrario se reservaban para los archivos que en ese entonces eran depósitos celosamente resguardados. Los funcionarios imperiales consideraban que los textos administrativos y jurídicos eran fundamentales para la construcción del conocimiento y la preservación de

la memoria del Estado y, por ello, importantes disposiciones señalaban que la producción y compilación de documentos eran fundamentales para preservar la “memoria de los hechos y cosas acaecidas” (citado en González 1990: 64-65).

Lo que se consideraba apto para imprimir y su relación con lo manuscrito revela así mismo las concepciones y prácticas imperiales respecto de la memoria y la historia. Una cédula real de 1571 que establecía el cargo de cronista cosmógrafo ordenaba que este debía escribir la historia general de las Indias usando todos los documentos que fuesen necesarios, pero que los “guarde y tenga en secreto sin las comunicar ni dejar ver a nadie sino solo a quien por el Consejo se le mandare, y como las fuere acauando, las vaya poniendo en el archiuo del secretario cada año” (citado en González 1990: 65). En una nota concordante el Consejo de Indias dictaba que los archivos oficiales debían ser de acceso restringido y secretos (Cortés 1986: 30).⁴

La manera en que el Estado imperial acoplaba la producción irrestricta de manuscritos con la restricción a su acceso era parte de una política de poder y de saber. De una parte, la profusa producción, la cuidadosa colección y la exclusiva posesión de textos servía para proyectar una cautivante imagen de un Estado omnisciente y que todo lo conocía. De otra, los documentos manuscritos servían como fuentes para la escritura y publicación de la historia oficial y su colección servía para la recolección de la memoria. El Consejo de Indias era el coleccionista supremo, guardián y supervisor de la memoria imperial; es decir, de los documentos de gobierno. Como organismo que otorgaba licencia para la impresión de libros y mediante el ejercicio de la censura de tales libros, no solo estaba en la capacidad de determinar quiénes podían leer la vasta documentación estatal sino qué condicionaba la manera de leerla y bajo qué circunstancias.

Copiosa y pródiga, heterogénea y diversa, la documentación del imperio, acumulada y conservada hasta el presente, aún nos cautiva. Los documentos que reposan en estos archivos no solo rinden testimonio acerca de ya eclipsadas prácticas de la verdad; también brindan sustento material a verdades más recientes. Aunque de manera distinta, los archivos coloniales alojados en templos civiles continúan sirviendo como significantes del poder. Auspiciados por el Estado contemporáneo español —guardián, mentor y promotor de la hispanidad, un proyecto civilizador que, aun a pesar de encarnizados ataques, de todas maneras imprimió profundas y duraderas marcas en sus ex colonias—

4 En palabras de Cortés (1986: 30): el cuidado que convenía tener con los documentos, una vez terminados y sustanciados, los demuestra la ordenanza 22 del Consejo, en que, al referirse a las probanzas dice “que las informaciones de servicios hechas y presentadas por las partes, no se las vuelvan, y las de oficios se guarden con mucho secreto” (Recopilación, Lib. II, Tít. II, Ley IV).

los archivos ibéricos prometen hoy un tesoro de conocimientos a estudiosos sedientos de la verdad. Los ex colonizados que emprenden viajes de peregrinación a Sevilla renuevan los lazos coloniales. Como si el contacto con la, en apariencia, omnicomprendiva pero, a la vez, inabarcable documentación otorgara una autoridad similar a la concedida por la prodigiosa máquina de escribir del Estado colonial, los historiadores coloniales confieren un lugar privilegiado a los archivos españoles. Desde su punto de vista solo la pasantía en ellos otorga legitimidad y reconocimiento de sus facultades plenas como historiadores.

Letras en cadenas

Las puertas de los archivos coloniales están abiertas hoy; sin embargo, los documentos todavía impiden su lectura. Trazados en tipos de letra en desuso, su bosquejo resulta impenetrable para los lectores del siglo XX. Compuestos al mismo tiempo que las primeras normas de notación del castellano, su ortografía no solo difiere de la actual sino que estaba plagada de inconsistencias. Fuera del frecuente uso de abreviaturas, la manera en que una misma palabra se consignaba cambiaba de documento a documento, a veces dentro de un mismo manuscrito. Obsoletas hoy o resonantes con otros significados las palabras se tejían entre sí y en oraciones con pocos espacios, escasa puntuación y ausencia de mayúsculas. Repetitivos al cansancio según normas más recientes, estos textos “replicaban en el espacio las dimensiones temporales de la comunicación oral mediante el rechazo a la apropiación de la economía de la expresión escrita” (Rappaport 1994: 273).

La muchedumbre de textos engarzados a la carrera por los escribanos y sus ayudantes resulta particularmente difícil. Contra la cuidadosa caligrafía o los caracteres impresos de algunos textos privilegiados, como las cédulas reales, la mayoría de los asuntos del Estado se borroneaba en una letra retorcida. Para cumplir con los deberes del ejercicio burocrático los escribas desarrollaron estilos propios: la letra procesal (de proceso) y la procesal encadenada. Apurados por los implacables rigores del ejercicio burocrático evitaban levantar la pluma, exagerando y deformando la ligazón de los caracteres y entretejiéndolos en cadenas apenas rotas por el fin del papel (de allí el nombre del estilo). Sucesivas, pero inefectivas disposiciones trataron de mejorar la legibilidad de los despachos oficiales. Tal encadenamiento resultó, inicialmente, inescrutable para los contemporáneos. Los literatos, en particular, ridiculizaban y lanzaban frecuentes diatribas en contra de los escribanos. No en vano, cuando Don Quijote manda a Sancho a buscar un calígrafo para copiar una carta destinada a Dulcinea le advierte que no se la dé a “ningún escribano, que hacen letra procesada, que no la entenderá ni Satanás”. Para examinar la producción y diseminación de la escritura cambio de perspectiva: del producto, la notación, paso a los productores, los escribanos.

Los hombres de la pluma

Con todas sus tachas, sin embargo, ellos eran quienes hacían caminar la máquina administrativa, dejando en lo escrito por su mano testimonio y noticia de todo lo que sucedía. Los protocolos de los notarios, los pleitos de los tribunales, las cartas y consultas de los secretarios, las actas de los cabildos, los autos de fundación de ciudades, las cuentas de las expediciones, el asiento de las visitas, en fin, buenos y malos, los escribanos eran imprescindibles en todas partes (Cortés 1986: 21).

A pesar de que la escritura caligráfica, fácilmente legible y estéticamente atractiva, y la procesal, rápida, funcional e ilegible, se nos presentan como polos opuestos, las dos eran producto del aprendizaje de la caligrafía; es decir, del arte de escribir. Los calígrafos, escribanos, secretarios y, en general, los burócratas —quienes hacían parte de una clase social que floreció en Europa y en las Indias a partir del siglo XV— estuvieron a cargo de la escritura como un oficio especializado.

La escritura, intrínsecamente manual, pertenecía al dominio de los oficios y, por tanto, no ocupó una posición elevada en el ordenamiento jerárquico medieval, que reservaba las destrezas manuales para los miembros de las capas más bajas de la sociedad.⁵ Así, no era infrecuente que los nobles despreciaran la escritura. Muchos de ellos apenas sabían firmar y se vanagloriaban de ello públicamente (Osley 1980; Millarés 1983; Cortés 1986). La posición de los escribanos cambió, en parte, por la influencia de humanistas como: Erasmo y Vives, quienes proclamaron que la escritura era un arte, y, en parte, con el crecimiento de la burocracia estatal. Felipe II, por ejemplo, apreciaba el arte de usar la pluma y, en apariencia, fue un calígrafo bastante diestro.⁶ La división del trabajo que engendró el ejercicio de la escritura como un oficio manual y especializado perduró durante el período colonial, empero. Los nobles continuaron empleando secretarios para que manejasen sus asuntos, mientras que los notarios y los escribanos prosperaban.

5 Véase Maravall (1983) para un examen de las ideologías europeas y españolas respecto del trabajo manual y mecánico durante los siglos XV y XVI. Por su parte, Herzog (1996) estudió el papel de los escribanos e la temprana época colonial en Quito.

6 “Los historiadores han prestado muy poca atención a las gigantescas tareas impuestas a la máquina administrativa española. Sólo han notado las ‘demoras’ del rey papelerero, el burocrático rey, con ‘pies de plomo’, ‘él mismo su amo y secretario, lo cual es una gran virtud’, como escribió el obispo de Limoges en 1560, y ‘completamente devoto a sus untos, sin perder una hora [...] Todo el día entre sus papeles’, el rey sobre trabajado, quien incluso un cuarto de siglo más tarde se negaba a abandonar esta tarea sobrehumana [...]” (Braudel 1975: 372).

Prácticas de sujeción

El acceso exclusivo al archivo, pieza clave de la política imperial del saber y de la memoria, se articuló con una práctica igualmente crucial: la diseminación selectiva de los escritos del Estado. Los escritos legales no solo hablaban de una gran variedad de sujetos; también les hablaban a estos. Numerosos folios sueltos, textos dispersos, conjuntos de registros y regulaciones circulaban a lo largo y ancho del vasto imperio. Marcados por la preocupación por definir individuos y grupos, los textos legales y administrativos fluían desde las más altas a las más bajas esferas de la burocracia para comunicarse con y controlar a los súbditos del Estado.

Una intrincada serie de procedimientos registrados por escrito le otorgaba al Estado una aguda capacidad de crear e imponer la verdad. Los dictámenes distinguían derechos específicos y deberes individuales, legitimaban la propiedad, los privilegios y una variedad de preeminencias sociales (o la falta de ellas). En un ávido intento de imponer veredicto (de *veir*, verdad, y *dit*, dicho) las disposiciones buscaban reconocimiento colectivo y obediencia individual mientras que los códigos civiles y penales proveían la corrección de los transgresores. Las sentencias judiciales, diligentemente transcritas en sumarios y luego leídas a viva voz, imponían castigo o exculpación. Tan arrasadora era la pasión por capturar la realidad por medio de la escritura que los autos judiciales registraban incluso, y con estudiada meticulosidad, cada detalle del castigo ya enunciado y dispuesto por la sentencia, anudando oralidad, observación y comprobación bajo la férula de lo escrito. La sentencia, escrita y leída, actuaba como guion para la ejecución del castigo que, una vez anunciado públicamente e inscrito en el cuerpo inculpadao, retornaba al texto como inscripción de la memoria hegemónica del Estado colonial: “Fueron atados con una cabuya seis indios las manos por el pescueso i desnudos de la cintura para arriba fueron traídos por las calles publicas [Sic] con pregonero manifestando su delito” (AGN, CI 63, folio 574).

Para comprender la efectividad de estas formas de inscripción alfabética debemos entender la manera en que la vigorosa preocupación del Estado por el individuo, el grupo y el colectivo se convirtió en una preocupación para el individuo, el grupo y el colectivo. Nombrados por los textos de mando, sus destinatarios entraban en contacto con pequeños fragmentos de la colección, aquellos códigos y registros que los afectaban directamente, y reaccionaban. Puesto que afectaban la vida de la gente, estos textos aseguraban la respuesta. Como en el caso de Diego de Torres, la respuesta (generalmente una súplica o petición) se daba por escrito y siguiendo las normas de la retórica estatal. Responder permitía a cada individuo afectado la apelación de dictámenes oficiales y a veces negociar o cambiar los términos de sujeción: “yo probe india miserable que padezco en la prisión suplico que...”. Irónicamente, sin embargo, la proliferación de respuestas aumentaba y reforzaba la impronta textual y legalista del discurso imperial.

Tránsitos sinuosos

Las formas de interpelación textual del Estado monárquico español en la temprana edad moderna prefiguran y semejan las de los Estados del siglo XX. Muchos, si no todos, los Estados contemporáneos definen y garantizan por escrito derechos y deberes, la propiedad y hasta las clasificaciones sociales, étnicas y raciales. No obstante, el discurso legal fue crucial en la sociedad colonial porque selló su impronta en la escritura. La sociedad colonial no solo fue un medio mayoritariamente iletrado en el que la escritura gobernó, sino que la escritura en clave legal saturó a la escritura. Esto empezaría a cambiar a partir del siglo XVIII, cuando la notación alfabética empezó a convertirse en el vehículo de una gran variedad de mensajes impresos en periódicos, revistas y volantes, una transformación alentada por nuevos procesos sociales, por la difusión de la alfabetización y por la reproducción mecánica de los textos (Anderson 1985). Antes de ello, los confines sociales de la alfabetización y la circulación de escritos estuvieron sometidos a un control estricto y cuidadoso. Entonces, la escritura imponía la “verdad” sobre una mayoría que no sabía leer pero que, de todas maneras, tenía que vérselas con los efectos legales, civiles y penales de las verdades que se les dictaban. Además de los obligados folios compuestos por los escribanos profesionales tenían muy poco contacto con otros escritos. La inscripción legal demostró su efectividad, incluso, al marcar los escritos de la minoría que sabía escribir. Como se mostró antes, la retórica jurídica constituyó un poderoso modelo para la narrativa.

Independientemente de la posición social o del grado de alfabetización de sus destinatarios, la mayoría de las piezas legales permaneció ilegible, requiriendo así la mediación de los funcionarios estatales. Una vasta e intrincada burocracia exclusivamente masculina, encabezada por el monarca, regida por consejos, presidentes, magistrados y justicias, gobernada por abogados, escribanos y notarios, servida por secretarios, asistentes, copistas y pregoneros, transmitía a individuos y grupos las ordenanzas, disposiciones y decretos diseñados por instancias superiores de autoridad. A su turno, escribanos, procuradores y abogados blandían la pluma para registrar las respuestas y quejas de los individuos y colectivos afectados por el veredicto oficial. Sus alegatos seguían una vía inversa pero igualmente sinuosa, desde los más bajos hasta los más altos estratos oficiales.⁷

El discurso legal gobernó un régimen de verdad. Cercó y delimitó lo que se podía decir mientras que alentó a decir. La escritura se convirtió en la condición de lo dicho. Fue requisito para establecer y llevar a cabo la comunicación y la correspondencia entre los múltiples estratos y los sujetos individuales y colectivos.

7 Sobre el papel de los letrados y procuradores en la Nueva Granada véase Uribe (1995).

Exigida, alentada y sancionada como vehículo permitido y privilegiado, la efectividad otorgada a la notación alfabética se reforzó con la legitimación del derecho, conferido a todos los súbditos, sin excepción ni distinción, de dirigirse por escrito al rey, sin mediación de las instancias administrativas y jurídicas. Un agregado heteróclito de personajes atribulados, algunos de los cuales ahora conocemos como cronistas, recurrieron a este derecho. Conquistadores como Cortés, mestizos, como Garcilaso, o *indios* como Guamán Poma estaban en su derecho cuando se dirigieron a la autoridad máxima. En teoría, el derecho a escribirle al rey no excluía a nadie; su ejercicio fue excepcional, empero. La conspicua ausencia de remitentes femeninas, por ejemplo, indica la manera en que los “derechos para todos” se inscribían dentro de construcciones de género “naturales” que presumían que los súbditos varones representaban a la totalidad social. Pero aun considerando solo a los varones, estos rara vez lo ejercieron. Lienhard (1992, XXX-XXXI), por ejemplo, subraya cómo los firmantes indígenas de las cartas reivindicativas compuestas en Mesoamérica a partir de mediados del siglo XVI fueron los señores tradicionales, los caciques y principales y los representantes del gobierno local. Garcilaso y Guaman Poma no solo resultaron excepcionales en cuanto al propósito de sus misivas al rey, que fusionaban la interpretación y la narración histórica con la retórica legal, sino en términos meramente numéricos. Si bien este género se abultó sustancialmente con misivas más frecuentes, mucho menos ambiciosas y considerablemente más breves, como las de los mencionados mesoamericanos y las del cacique de Turmequé, los rangos numéricos de las cartas dirigidas al rey resultan insignificantes cuando se las compara con la continua, sinuosa y masiva correspondencia entre los funcionarios reales y los súbditos de la corona. Más aún, la maquinaria estatal socavó con frecuencia el propósito mismo de las misivas al rey. Después de todo, debemos recordar que la de Guamán Poma quizás nunca llegó a su destinatario. Como Cortés o Ximénez de Quesada, Diego de Torres tuvo que atravesar el Atlántico para evadir los sinuosos tránsitos de la correspondencia oficial.

Intercambios desiguales

Dirigida a los ausentes, la correspondencia oficial semejaba a la privada. A diferencia de las misivas que circulaban entre parientes, socios o amigos, los remitentes iniciales y los destinatarios finales de las transacciones alentadas por el ejercicio burocrático no se conocían. Más bien, la distancia espacial y, sobre todo, social propiciaba la comunicación entre corresponsales lejanos. La sumisión a las máximas autoridades era inherente a estas misivas.

Las respuestas de quienes establecían diálogo con el Estado reforzaban las desigualdades del poder. Sus objeciones y protestas no solo eran compuestas y presentadas en términos oficiales y revestidas con la retórica legal sino que presuponían y reconocían la posición subordinada de los remitentes:

Sacra Cesárea Católica Majestad. El gran deseo que tenemos nosotros cholultecas, macehuales y vasallos de Vuestra Majestad, de verle y de servirle, nos da atrevimiento de escribir esta con toda humildad y muy de nuestra voluntad para que sepa esto de nosotros, y que en todo querríamos señalarnos en servicio de Vuestra Majestad, porque tenemos conocido cuán benigno y misericordioso señor no ha dado Dios [...] (Carta del gobierno indígena de Cholula al emperador, 12 de octubre de 1554 en Lienhard 1992: 36).

Sin embargo, muchos individuos y colectivos aceptaban los deberes, jerarquías y formas textuales oficiales a cambio del reconocimiento de derechos o con el propósito de obtener beneficio propio. En este sentido, Lienhard examinó la producción epistolar de los caciques dirigida “al rey, al virrey, al obispo o a otra autoridad de alta jerarquía”, textos que “revelan la doble preocupación de mostrarse adictos al nuevo poder y al cristianismo sin dejar de reivindicar ciertos valores antiguos justamente los que justifican sus privilegios del momento” (1990: 95). Como ellos, y como el cacique mestizo de Turmequé, muchos entre los colonizados, incluyendo miembros de las castas, mujeres e indígenas se dirigieron persistentemente a las autoridades para negociar pequeños y grandes privilegios (véase Pratt 1994). A diferencia de ellos, en general remitieron sus peticiones a las autoridades locales y regionales. Las mujeres del México colonial, por ejemplo, buscaban asegurar su:

derecho a ser compensadas en los casos de rompimiento de palabra; el derecho a demandar a un esposo para que volviera a su hogar y asumiera sus responsabilidades como proveedor de la familia; el derecho a retener a cualquier hombre que estuviera comprometido por el vínculo de una unión física canónicamente aceptable para las autoridades religiosas. En el mundo doméstico, tal intercambio servía de base sobre la cual las mujeres aprendieron a construir la fortaleza sobre la debilidad (Lavrin 1994: 165).

De manera similar, los habitantes indígenas de la urbe de Santa Fe, quienes ocupaban las posiciones más bajas de la jerarquía social, encontraron fortaleza en su debilidad. Una vez sometidos a la dominación española los indígenas aprendieron rápidamente a usar los procedimientos legales, elevando peticiones, informaciones y súplicas con el fin de aliviar o contrarrestar las pesadas cargas de la dominación. Estas peticiones, suscritas a título individual o por los representantes de colectivos indígenas, subrayaban condiciones difíciles, injustas o conflictivas con el fin de atraer la atención de las autoridades, de quienes esperaban que legislasen a su favor (Zambrano 1995, 1997).

Límites de la ley

A pesar del prominente lugar que ocupa mi preocupación por la escritura y por los materiales escritos no busco equiparar la cultura colonial con la escritura. La escritura encarnaba el discurso de la ley pero no contenía ni saturaba por completo el discurso. Las imágenes, las cifras y los objetos arquitectónicos fungieron como la materialización de poderosas aseveraciones y, por tanto, tuvieron un papel central en el proyecto colonizador español (Rama 1984: 32; Fraser 1990; Gruzinski 1991).

La relación entre la escritura y otras formas de inscripción está lejos de haberse zanjado. De una parte, Taussig (1987) ha examinado las complejas y conflictivas conexiones que enlazan la producción de imágenes, las representaciones, la narración, el ritual y la escritura en una situación colonial. De otra, Cummins y Rappaport (1998) han revelado importantes congruencias entre el uso de la escritura legal, el ordenamiento espacial urbano, las imágenes religiosas y la imposición de la perspectiva y la estética artística europeas en la colonización de los habitantes de los Andes suramericanos. Usadas en conjunción con otras fuentes, las escrituras marcadas por la impronta de la ley estudiadas en este artículo pueden proporcionarnos claves para prospectar conexiones entre este y otros sistemas de notación y comunicación. Por ejemplo, la comparación y el contraste entre la correspondencia estatal y otros géneros escritos, como la crónica, arrojan luz sobre las prácticas coloniales de representación. Las convergencias, como las maneras en que los discursos jurídicos constreñían, modelaban e inducían la narrativa, así como las cartas de sus sujetos, resultan evidentes. Sin embargo, las divergencias, tales como el hecho de que las crónicas, en general, privilegiaban a los colonizadores como actores y lectores, excluyendo a los colonizados, mientras que los escritos legales intentaban llegar a todos los sujetos del Estado destacan las maneras desiguales y problemáticas en que estos géneros se acoplaban y chocaban.

Los materiales que me conciernen aquí, es decir, los registros administrativos y jurídicos, constituyen, a su vez, sugestivos e intrincados documentos de la vida civil; sin embargo, se revelan como bastante esquemáticos acerca de aspectos cruciales, como los asuntos religiosos. La formación de sujetos cristianos, un componente central del proyecto colonial, no atormentaba a los funcionarios coloniales. En cambio, en caso de ser tratados, el cristianismo y la cristianización se enfocaban desde una perspectiva jurídica. Si las prácticas y creencias devocionales, tales como la observancia de las fiestas religiosas, inspiraron la escritura y la intervención de los funcionarios estatales, lo hicieron a través de un filtro legalista. En Santa Fe, por ejemplo, los españoles encausados por obligar a sus sirvientes indígenas a trabajar los domingos no fueron procesados como pecadores sino como transgresores de la ley. Incluso quienes presentaban peticiones y quejas compartían esta perspectiva. A título de ilustración véase el extracto de la carta de Diego de Torres citada arriba, en la que denunciaba a los encomenderos por no proveer los ornamentos

requeridos para oficiar en las iglesias de las encomiendas; más que encontrar falta en términos morales, los acusaba de incumplir los mandatos reales.

De una parte, el control de los cristianos concernía a la iglesia. Pertenecía a unas prácticas discursivas distintivas, inscritas y encarnadas en una serie separada de registros depositada en archivos eclesiásticos. De otra, el discurso religioso concurría con el legal en su compartida ecuación de escritura y verdad (Gruzinski 1989; Mignolo 1994). Más aún, como sistema de autoridad precedente, el cristiano bien pudo haber servido como un modelo propicio para el más reciente del Estado imperial. De cualquier forma, ambos coincidían en su enfoque escritural, patriarcal y en su común uso de intermediarios profesionales. Sí, el timbre opaco de los asuntos religiosos en el conjunto de los registros administrativos habla de la conocida separación de los poderes (temporal y espiritual) en la sociedad colonial, pero las maneras en que se tendían u obstruían los puentes entre las prácticas discursivas propiciadas por el Estado y la Iglesia y si estas se complementaban, traslapaban o entraban en conflicto (o, más probable, se combinaban entre sí), permanece fuera del alcance de este artículo. Sin embargo, incluso como problema que debe ser estudiado señala la porosidad, dispersión e irreductibilidad de las prácticas discursivas, de las formas de subjetivación y de la cultura.

Conclusión: la escritura y la alfabetización en la construcción del imperio

El interés que guía mi examen de la imbricación de la escritura y la ley en la construcción del imperio colonial reside en entender la lógica cultural y las prácticas que produjeron, usaron y preservaron una vasta documentación. Prestar atención a la escritura como una persuasiva herramienta de mando nos revela nuevas dimensiones del saber y del poder coloniales. El irrefrenable propósito del Estado por registrar y amasar información se acopló con un empuje, igualmente fuerte, por controlarla y constreñirla.

Ilegibles como norma, incluso para los pocos que sabían leer, y usualmente resguardados en colecciones inaccesibles, los excluyentes textos del Estado permitieron la producción privilegiada y el monopolio de la información, la memoria y el saber.

Inseparable del ejercicio del poder, este saber se guió por la marcada voluntad de llegar e involucrar a individuos y colectividades. Al dictar la verdad sobre posiciones personales y corporativas, sobre jerarquías sociales y étnicas, sobre la propiedad, sobre derechos y deberes, sobre impuestos y acceso a la mano de obra conquistada, el discurso del Estado, encarnado en las piezas administrativas y legales, logró reconocimiento y aquiescencia. La colosal correspondencia dirigida a las autoridades por un heteróclito grupo de individuos y colectivos, que traspasaba las barreras étnicas y sociales, rinde testimonio acerca de este

logro; habla también de las profundas desigualdades que signaron a la sociedad colonial. La inmensa mayoría de los corresponsales del Estado no podían leer los textos oficiales ni tampoco escribir sus respuestas.

Admitir que innúmeros súbditos se plegaban al uso de la notación alfabética y obedecían las reglas de un Estado volcado sobre la inscripción legal convoca el escrutinio crítico del concepto de alfabetización. Aun si seguimos las más laxas definiciones, la gran mayoría de los colonizados permaneció iletrada. Tomemos, por ejemplo, la flexible definición biaxial propuesta por Houston (1994: 28-29). El eje *x*, la escritura, incluiría una amplia gama de rangos, desde la más incipiente capacidad de firmar hasta la más elaborada caligrafía. De manera similar, el eje *y*, la lectura, comprendería de la más cruda capacidad de descifrar a la más refinada exégesis. Esta aproximación resuelve los problemas generados al cortar tajantemente alfabetismo de analfabetismo. Reconoce, en cambio, un amplio espectro de grados de competencia en lectura y escritura y, a la vez, toma en cuenta la diversidad de prácticas culturales que enlazan estos dos aspectos de diversas maneras para integrarlas en sistemas distintivos de alfabetización. Si evaluáramos la trascendencia del alfabeto en la sociedad colonial según estos parámetros no daríamos en el blanco, empero. Al no ser capaces de firmar o de alguna lectura directa, un inmenso número de gente quedaría por fuera del continuo de la alfabetización.

Desde una perspectiva inversa podemos proyectar hacia atrás el diagrama de Houston para considerar el espacio vacío, allí donde yacen los ceros de sus coordenadas; es decir, podemos volver la mirada sobre los excluidos del cuadrante positivo de la alfabetización para discernir las significativas dimensiones de su exclusión. No obstante, ni las coordenadas de Houston ni el examen de su cuadrante negativo nos revelan el profundo entendimiento que los excluidos tenían acerca de la escritura como instrumento de poder. Las definiciones académicas de la alfabetización, que giran en torno a la técnica y a la competencia, carecen de esta comprensión. Ciegas ante el poder, fallan en el estudio de los usos sociales de la alfabetización. Para entender una dimensión crucial de la escritura y lectura de la era colonial resulta necesario examinar las maneras en que la notación alfabética extendió su abrazo mucho más allá de la pequeña minoría capaz de leer o escribir. Resulta necesario entender que esto se logró, precisamente, porque se restringió el número de letrados.

Expulsados de cualquier capacidad de lectura y escritura, los iletrados fueron, no obstante, alentados y obligados a obedecer y someterse a lo escrito. El hecho de que tuvieran que recurrir a mediadores para cifrar y descifrar los textos escritos estrechó aún más el cerco y el dominio de lo escrito. Ubicuos y vastos en espectro, los intercambios escritos entre el Estado y sus sujetos, inscritos dentro de unas distintivas prácticas históricas, sociales y políticas de alfabetización, conformaron un *locus* crucial de la cultura colonial porque el discurso legal

gobernó un régimen de verdad. Constreñía y delimitaba lo que se podía decir pero, al mismo tiempo, alentaba e inducía a decir, y todo esto por escrito. Siguiendo a Benedict Anderson (1985), quien convincentemente argumenta que el capitalismo impreso permitió la creación de la imagen de la nación, propongo que el corporatismo manuscrito aseguró la del imperio.

Referencias citadas

- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN). Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios (CD).
- Adorno, Rolena
 1987 La ciudad letrada y los discursos coloniales. *Hispanoamérica*. 48: 3-24.
 1993 The Genesis of Felipe Guamán Poma de Ayala's Nueva Corónica y Buen Gobierno. *Colonial Latin American Review*. 2 (1-2): 53-92.
- Anderson, Benedict
 1985 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Bolaños, Álvaro F.
 1994 *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: CEREC.
- Boone, Elizabeth Hill
 1994 "Introduction: Writing and Recording Knowledge". En: E.H. Boone y W. Mignolo (ed.), *Writing Without Words*, pp 3-26. Durham: Duke University Press.
- Boone, Elizabeth y Walter Mignolo (eds.)
 1994 *Writing Without Words*. Durham: Duke University Press.
- Braudel, Fernand
 1975 *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Tomo 1. Nueva York: Harper.
- Brotherston, Gordon
 1997 *La América indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cortés, Vicenta
 1986 *La escritura y lo escrito: paleografía y diplomática de España en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Cummins, Tom y Joanne Rappaport.
 1998 The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image, and Writing in the Colonial Northern Andes. *Latin American Literary Review*. 26 (52): 174-200.
- Escobar, Arturo
 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Farris, Nancy

- 1994 "Conquista y cultura: los mayas de Yucatán". En: Carmen Bernand (ed.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, pp. 187-217. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel

- 1980 "Truth and power". En: *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977 de M. Foucault*, pp. 109-133. Nueva York: Pantheon.

Fraser, Nancy

- 1990 *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Perú, 1535-1635*. Cambridge: Cambridge University Press.

González, Roberto

- 1990 *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack

- 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gruzinski, Serge

- 1989 "Individualization and Acculturation: Confession Among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to Eighteenth Century". En: Asunción Lavrín (ed.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, pp. 96-117. Lincoln: University of Nebraska Press.
- 1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Havelock, Eric Alfred

- 1986 *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.

Herzog, Tamar

1996. *Mediación, archivos y ejercicio: los escribanos de Quito (siglo XVII)*. Frankfurt: Klostermann.

Houston, Stephen

- 1994 "Literacy among the Pre-Columbian Maya: A Comparative Perspective". En: E. Boone y W. Mignolo (ed.), *Writing Without Words*, pp. 27-49. Durham: Duke University Press.

Lavrin, Asunción

- 1994 "Lo Femenino: Women in Colonial Historical Sources". En: F. Cevallos-Candau, J. Cole, N. Scott y N. Suárez-Araúz (ed.), *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*, pp. 153-176. Amherst: University of Massachusetts Press.

Lévi-Strauss, Claude

- 1964 *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lienhard, Martin
 1990 *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- Lienhard, Martín (ed.)
 1992 *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Lockhart, James
 1991 *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*. Stanford: Stanford University Press.
- Maravall, José Antonio
 1983 "Trabajo y exclusión: el trabajador manual en el sistema social español de la primera modernidad". En: A. Redondo (ed.), *Les Problèmes de L'exclusion en Espagne (XVIe - XVIIe siècles): Idéologie et Discourse*, pp. 135-159. París: Sorbonne.
- Mignolo, Walter
 1989 "Literacy and Colonization: The New World Experience". En: R. Jara y N. Spadaccini (ed.), *1492/1992: Rediscovering Colonial Writing*, pp. 51-96. Minneapolis: Prisma Institute.
 1994 "Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World". En: E. Boone y W. Mignolo (ed.), *Writing Without Words*, pp. 220-270. Durham: Duke University Press.
- Millarés, Agustín y José Manuel Ruiz
 1983 *Tratado de paleografía española*, 2 volúmenes. Madrid: Espasa Calpe.
- Quevedo, Francisco Gómez de
 1985 [1635] *La hora de todos. Marco Bruto*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Ong, Walter
 1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londres: Methuen.
- Osley, A. S. (ed.)
 1980 *Scribes and Sources: Handbook of the Chancery Hand in the Sixteenth Century*. Boston: David R. Godine.
- Pratt, Mary Louise
 1994 "Transculturation and Autoethnography: Perú 1615/1980". En: F. Barker, P. Hulme y M. Iversen (ed.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, pp. 24-46. Manchester: Manchester University Press.
- Rafael, Vicente
 1992 "Confession, Conversion, and Reciprocity in Tagalog Society". En: N. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture*, pp. 65-87. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rama, Ángel
 1984 *La ciudad letrada*. Montevideo: Ediciones Ángel Rama.
- Rappaport, Joanne
 1994 "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". En: Elizabeth Boone y Walter Mignolo (ed.), *Writing Without Words*, pp. 271-292. Durham: Duke University Press.

Rappaport, Joanne y Tom Cummins

- 1998 Between Images and Writing: The Ritual of the King's Quillca. *Colonial Latin American Review*. 7(1): 7-27.

Rojas, Ulises

- 1965 *El Cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Imprenta Departamental de Boyacá.

Taussig, Michael

- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Uribe, Víctor M.

- 1995 The Lawyers and New Granada's Late Colonial State. *Journal of Latin American Studies*. (27): 517-549.

Zambrano, Marta

- 1995 Writing Beyond the Facts: History and Truth in Colonial Colombia. *Journal of the Steward Anthropological Society*. (23): 363-375.
- 1997 "Laborers, Rogues, and Lovers: Encounters with Indigenous Subjects Through Jural Webs and Writing in Colonial Santa Fe de Bogotá". Disertación doctoral, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign.



ANTROPOLOGÍA DE LO URBANO

¿Un lugar simbólico?¹

LEONARDO MONTENEGRO

Al igual que el Côte Basque, el antiguo Le Pavillon consistía en una pequeña entrada, una barra a la izquierda y, al fondo, cruzando una arcada, un amplio comedor de terciopelo rojo. La barra y el salón principal constituían unas Hébridas, un Elba, donde Soulé desterraba a los clientes de segunda clase. A sus clientes preferidos, los que el propietario escogía con un *snobisme* infalible, se les instalaba en las banquetas que llenaban la entrada, práctica que siguieron todos los restaurantes de Nueva York con reputación de elegantes: Lafayette, The Colony, La Grenouille, La Caravelle. Estas mesas, siempre las más próximas a la puerta, tienen corrientes de aire y son las que proporcionan menos intimidad. Sin embargo, que a un ciudadano lo sienten o no en una de ellas es una prueba definitiva en cuánto al reconocimiento de su prestigio (Capote 1988: 196-197).

En este trabajo se parte de la idea de la necesidad de hacerse partícipe de determinados lugares dentro de la vida cotidiana, como medio de refrendar la pertenencia a un grupo social determinado y por ende reafirmar nuestra identidad como seres colectivos, inmersos en una sociedad que no permite la individualidad más que como una expresión de rechazo a ella misma, siendo los seres que tratan de mantener su independencia de los círculos sociales catalogados como indeseables, enfermos, locos o en el mejor de los casos ‘raros’.

Las relaciones sociales que establece un sistema económico como el nuestro, con sus instituciones políticas y sociales, son indudablemente de un carácter de clase, en el sentido marxista del término, esto es, que vivimos una sociedad convulsionada por un antagonismo entre los diversos estamentos que la componen, viéndose éstos en la necesidad de cohesionarse al interior de sí mismos y frente a los demás sectores. Creo que esto es más palpable en lo que podríamos llamar la ‘alta burguesía’, al sentir que con el desarrollo de la economía de sectores catalogados como ‘emergentes’ tienden cada vez más a encerrar y proteger su mundo contra

1 Original tomado de: Leonardo Montenegro. 2005. “¿Un lugar simbólico?” En: *Pagar por el paraíso*, pp 43-54. Geografía Humana de Colombia, Pobladores urbanos, Tomo X. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

la ‘invasión’ de nuevos actores. Este proceso lo podemos encontrar desde la Edad Media en Europa cuando encontramos a la clase burguesa intentando adquirir prebendas que hasta el momento eran exclusivas de la nobleza. Con esto quiero decir que es un proceso ligado al desarrollo del capitalismo.

En nuestro caso, aunque las leyes prohíben de alguna manera el que exista una segregación de algún tipo, ya sea económica, racial (¿étnica?) o religiosa. La aparición de lugares para uso exclusivo de un determinado grupo tiene como sentido proteger los bienes y la privacidad de los sectores favorecidos de la economía. Otro sentido de estos lugares es adquirir al interior del mismo grupo un prestigio que ayude a consolidar su posición dentro del mismo. Así en estos lugares se desarrollan comportamientos rituales que van desde la forma de comer o de hablar hasta la forma de vestirse, convirtiendo el consumo ostentoso en uno de los medios de asegurar la distinción de clase:

... el dispositivo espacial es a la vez lo que expresa la identidad del grupo (los orígenes del grupo son a menudo diversos, pero es la identidad del lugar la que lo funda, lo reúne y lo une) y es lo que el grupo debe defender contra las amenazas externas e internas para que el lenguaje de la identidad conserve su sentido (Augé 1994: 51).

La exclusividad de estos lugares frente a las clases subalternas se mantiene por medio de un estricto control económico fijado por los altos precios que se deben pagar por el ingreso a ellos y de un control simbólico frente a los grupos ‘emergentes’, entendido esto como una selección ya no de carácter económico sino ritual: formas de vestir y de comportarse. Este tipo de cosas hace que se asuman estereotipos que ayuden a demostrar su pertenencia al grupo social al cual se pertenece o se quiere pertenecer como veremos más adelante.²

Siguiendo a Augé, utilizo el término “lugar antropológico” para definir el espacio al que me refiero específicamente, o como él mismo nos dice “...para esta construcción concreta y simbólica del espacio...”, que es “...al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa”. Augé, dice que el lugar antropológico es de escala variable; en este sentido pienso que a su escala el lugar que nos ocupa tiene los tres rasgos comunes a estos lugares: identificatorios, relacionales e históricos. En estos se encuentran el conjunto de “...posibilidades, de prescripciones y de prohibiciones cuyo contenido es a la vez espacial y social” (Augé 1994: 51):

2 Ver capítulo correspondiente a los personajes (Montenegro 2005).

...uno encontraba en “Paraíso” el sitio donde iba la gente que uno conocía, entonces era un círculo vicioso porque entonces uno iba, se encontraba con sus amigos, con toda la universidad con todos los amigos del colegio y siempre era gente conocida... (entrevista #4).

El núcleo del dispositivo espacial es la identidad y la relación, y el encuentro en estos espacios es la oportunidad de tomar conciencia de la colectividad. El lugar antropológico es un espacio inscripto y simbolizado, que se distingue del espacio “geométrico”, por ser un “espacio ‘existencial’, lugar de una experiencia de relación con el mundo de un ser esencialmente situado en relación con un medio” (Mearleau Ponty citado por Augé 1994: 85). El lugar tiene un rasgo histórico entendido como una estabilidad mínima que se da a partir de la conjugación de identidad y relación, lo que permite que determinados sujetos se puedan reconocer allí como actores de la historia viva del lugar en la medida que identifican señales que comparten y que interpretan, en las que se pueden captar nuestras diferencias frente a los otros actores sociales.

Algunas veces le he preguntado a los ‘comensales’ ¿por qué vienes aquí? ¿Qué es lo que te gusta? Y ¿sabe qué me responden? “Mira, yo vengo porque aquí estamos los que somos”, “Me encanta este lugar porque aquí viene la gente linda”, “Yo vengo porque aquí no puede entrar cualquiera, aquí me siento en confianza, tranquilo, con mi gente”.

Podemos hablar del lugar antropológico como parte de un recorrido, como un punto entre otros lugares de reunión. Así vemos cómo para la gente que visita cotidianamente “Paraíso” es importante, casi diría indispensable, el estar los jueves en Harry’s, los viernes en Cinema y los domingos por la noche en el Andino.³

Estos lugares tienen una dimensión temporal que hace que su existencia o su importancia sea relevante sólo determinados días en que los participantes toman conciencia de la colectividad (Augé 1994: 65) siendo las discontinuidades (paradójicamente) lo que representan la continuidad temporal (Augé 1994: 66).

...la organización del espacio y la constitución de lugares son, en el interior de un mismo grupo social, una de las apuestas y una de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales. Las colectividades (o aquellos que las dirigen), como los individuos que se incorporan a ellas, tienen necesidad simultáneamente de pensar la identidad y la relación y, para hacerlo, de simbolizar los constituyentes de la identidad compartida (por el conjunto de un grupo), de la identidad particular (de

3 Al respecto son muy dicientes las declaraciones que se encuentran en las entrevistas, ver anexos, especialmente la entrevista #3, Montenegro (2005).

tal grupo o de tal individuo con respecto a los otros) y de la identidad singular (del individuo o del grupo de individuos en tanto no son semejantes a ningún otro) (Augé 1994: 57).

... hace 2 meses por ahí una amiga de Rodrigo nos dijo: 'hay un bar que se llama "Cinema" que es buenísimo, pero eso sí no podemos ir muchos porque es un bar donde van maricas y lesbianas y es su sitio pero vamos y lo conocemos, y entonces nosotros fuimos, un grupo grande, con Alberto y con todos, fuimos, lo conocimos y resultó que la música era espectacular, era un sitiecito en la setenta que es como un garaje. El sitio resultó ser bueno y a los ocho días ya estaba repleto, ya estaba hasta Paola Turbay en ese sitio, a los ocho días ya había 2.000 personas, entonces los mismos de aquí, los mismos de "Paraíso" el viernes en ese sitio... (entrevista #4).

Los lugares a los que me refiero, y concretamente en "Paraíso" son distinguidos porque son lugares a los que "hay que ir", en los que hay que hacerse ver, en momentos en que el sitio en cuestión se considera un 'bastión' de determinado grupo social, mezclando intereses económicos, sentimentales y, por supuesto, de clase. Es necesario tener en cuenta que el caso del restaurante que estudio es por lo que representa dentro de la sociedad, no por el sitio en sí, ya que su no existencia tendría como consecuencia que la gente que se reúne allí buscaría otro lugar que lo reemplazaría. "La frecuentación de los mismos ambientes constituye un importante factor aglutinante de las clases burguesas, un vehículo de interacción e interpretación" (Sebreli 1990: 45).

Es importante ver que el lugar, al igual que otros que han correspondido o corresponden al papel de 'sitios' de la burguesía, comienzan a ser copados por otros grupos en su afán de ser reconocidos por la burguesía, o mejor por lo que podríamos llamar las 'altas esferas' sociales bogotanas.

... digamos que al restaurante va mucho 'jet-set', industriales, gente con mucha plata, judíos ricos, pero no va la clase alta bogotana, 'rola', no van los Samper, no van los Santos; no, los Santos sí van pero digamos que no se la pasan allá; los Pastrana, ni Gloria Valencia de Castaño ni Pilar Castaño, ellas van de vez en cuando pero digamos que no son 'clientes' de allá, antes sí iban los ministros y toda esa gente pero ahora ya casi no, desde el 'boom' del restaurante desde que se volvió ese mierdero tan grande ya casi no van, ahora se la pasan en El Patio, allá van todos los ministros, los viceministros, todos los 'duros' de las comunicaciones, es decir va la gente 'pesada', 'pesada' del país, todos los que se la pasaban allí, ahora va toda la gente que tiene plata pero que no está en el poder, que tiene mucha plata pero no está en el poder, los judíos ricos por ejemplo. ¿qué significa esto? (entrevista #1).

Estos lugares sufren todos el mismo proceso, comienzan a ser reconocidos por la asiduidad con que lo frecuentan los grupos en el poder, a lo cual le sigue generalmente el 'jet-set', que generalmente corresponde a un rápido 'boom', momento en que comienzan a ceder ante la invasión de la clase media en ascenso o del 'medio pelo' como los califica Sebrelí, debiendo ceder su turno a otros lugares, a los cuales 'huyen' las clases privilegiadas, en busca de su paraíso perdido. Lo mismo lo podemos aplicar al proceso de expansión de los barrios 'bien' en Bogotá.⁴ Al sentir invadidos 'sus' predios por las clases emergentes, la alta burguesía bogotana ha ido 'corriendo' su lugar de residencia cada vez más hacia el norte⁵ de la ciudad, abandonando sus antiguos enclaves en manos de sus seguidores. "El proceso de diferenciación está condicionado por el de imitación; así las clases burguesas viven procurando diferenciarse de las clases medias que las imitan, del mismo modo que éstas tratan de hacerlo con la clase obrera" (Sebrelí 1990: 48).

Nuestro restaurante, o mejor el éxito de él, como lugar de la alta burguesía bogotana, tuvo entre sus puntos a favor su ubicación apartada y de difícil acceso, sus elevados precios, que de por sí se encargan de una primera selección de los asistentes, esto y que tanto los clientes como los propietarios se han encargado de constituir en lo posible un círculo cerrado, exclusivo, en donde se le prohíbe la entrada a quien no cumple con los atributos estéticos y de status social que se requiere para estar allí. La gente que va allí pertenece a un mismo círculo, así no entablen un trato personal, hay un reconocimiento por parte de ellos.

De la relación con la demás gente en "Paraíso" es, depende, es tu grupito, y si se saluda y se está con alguien más es por que el de al lado conoce al de al lado y ya. De resto aquí la gente es muy cerrada, así el círculo en que te estés moviendo ahí sea todo conocido. Sí, hay gente que uno sabe que siempre está ahí, que la ve y ya le parece conocida... (entrevista #4)

La gente que está en este lugar sabe que siempre puede encontrarse allí, que no importa lo que hagan pero que esto no trascenderá al resto de la sociedad. Es la gente que aparenta la mayor indiferencia hacia quienes no son sus amigos, pero que allí se ocupan en examinarse minuciosamente. "Paraíso" es un sitio para exhibirse, conseguir compañía sin salirse del círculo social, es un lugar en el cual se pueden enterar de todo lo correspondiente a su medio.

4 "A menudo, se ha mencionado a Bogotá como el ejemplo prototípico de polarización urbana en el Tercer Mundo. El norte de la ciudad es la zona reservada para los grupos de mayores recursos quienes viven en áreas como El Chicó, El Lago, y Los Rosales que tienen muy poco que envidiar a los mejores conjuntos residenciales de las ciudades norteamericanas. Centros comerciales como Unicentro completan la ilusión de un suburbio perteneciente al mundo desarrollado" (Portes 1990: 203).

5 "Por muchos años, el eje norte-sur de Bogotá ha sido el símbolo y la síntesis de la subyacente estructura de clases" (Ibíd).

Yo pienso que mucho tiene que ver como la gente se va sintiendo, tú sabes quién está. Tú has visto, tú miras, tú sabes quién es la que está allá bailando divino, y tú sabes quién es este churro que está paseándose y se está mostrando. Yo creo que eso tiene su ingrediente [...] no sé si tanto lo erótico como, digamos, que te toca tu vanidad. Estás en el sitio en que está todo el mundo, tú sabes que vas a “Paraíso” ¡y te arreglas! No es ir a cine. Tú sabes cómo vas y a lo que vas (entrevista #4).

La sociedad actual identifica el ser con el tener, y en este sentido la apariencia ante los demás cobra vital importancia, especialmente en la clase media y en la clase alta. La clase media en su afán de imitación y busca al máximo, un acercamiento de alguna manera con sus ideales, con sus sueños. La clase alta hace ostentación de su capacidad de consumo buscando mantener su *status* frente al resto de la sociedad. Esto lleva a confusiones en la entrada del restaurante, hay ocasiones en que ingresan personas que aparentemente son ‘muy bien’, que tienen la capacidad de consumo para estar allí, pero hay casos de personas que han trabajado muy duro durante uno o dos meses, ahorrando lo suficiente para poder ir un fin de semana, y buscar de esta forma el reconocimiento ante los demás.

Por supuesto que la afirmación del *status* no se limita a la asistencia a un lugar como el que referimos. También está implicada en la vida cotidiana una serie de actos, de modas, de formas de conversar, de pronunciar, de gustos, de formas de vestir, que hace que los miembros de la alta burguesía se puedan reconocer, esto se logra mediante la creación de estereotipos,⁶ cumpliendo los mismos hábitos que pasan a formar parte de rituales que se encargan de consolidar ese mundo basado en lo efímero de la moda y de la apariencia.

Los rituales a los que me refiero implican un comportarse en sociedad, en un ceremonial que indica quién sí ‘es’ o quién no ‘es bien’. Quién está por dentro o por fuera. Quién es de ‘tradicición’ o quién es un ‘emergente’. La identidad social frente al grupo que se pertenece o al cual se quiere pertenecer es algo que hay que elaborar y re-elaborar día a día, pues el sentido de estos lugares y de estos rituales es el ir a validar ante los demás que todavía se ‘es’, que no se ha dejado de ‘ser’. No se puede adquirir un lugar y mantenerlo sin hacerse partícipe de una forma continua de este juego de relaciones, que implica la asistencia obligatoria a determinados lugares en donde se representan diferentes roles del papel que cada quién desempeña. Para una clase acostumbrada a ser el centro de atención, a ser el modelo de la sociedad, cada momento de la vida cotidiana se convierte en un importante ceremonial: cómo comes, qué comes, cómo te vistes, dónde compras tu ropa, cómo te ríes, cómo miras, qué muebles tienes en tu casa, todo esto tiene como fin primordial dejar por fuera a quienes no son del grupo.

6 Este tema se trabaja en el capítulo de ‘Personajes’ (Montenegro 2005).

Podría afirmar que la consolidación del grupo como tal comienza a darse de una forma temprana en el colegio. Es en el colegio privado, en este caso en los colegios del norte, especialmente los pertenecientes a la Uncolí⁷ donde se conforma una red de relaciones sociales, donde los jóvenes adquieren conciencia de clase, es allí donde comienzan a mezclarse los apellidos en forma de devaneos amorosos, amistades de colegiales que darán conciencia y fundamento de clase a los jóvenes.

Es en el colegio donde los jóvenes aprenden e interiorizan una moral burguesa con todos sus tabúes, provocando desconocimiento e insatisfacción. La moral burguesa preconiza la fidelidad y la virginidad, de las mujeres por supuesto, ya que la promiscuidad masculina es vista con cierta liberalidad. La sociedad burguesa pide una radical separación de los sexos que vemos con mayor claridad en los colegios de monjas y de curas que siguen negando a sus discípulos una adecuada educación sexual, por lo cual seguimos viendo casos, como en nuestro restaurante, en los cuales las ‘niñas’ que sufren una mayor transformación, esto es de niñas virginales a vampiresas, son las pertenecientes a colegios de educación religiosa, ya que este lugar es donde se pueden romper las normas que se declaran necesarias y fundamentales para el resto de la sociedad.

Allá se les prende como el fogón a todos y feas y bonitas ‘levantan’ todos se vuelven así, y como que todos lo ‘dan’ fácil allá. Pues para ver niñas del Marymount y del Femenino todas reprimidas, ‘tirando’ en un baño...

...no sé por qué, como que se desinhibe tanto la gente sexualmente, como que... yo no sé, hay como una falla en la norma allá, como que no hay, no hay, no hay nada que cumplir, la gente se sube en las mesas, las ‘viejas’ van casi en pelota...

...las parejas que teníamos que sacar de los baños, los que teníamos que parar en el comedor de [...], que uno se acercaba a una mesa, veía sólo al tipo y de pronto la ‘vieja’ haciéndole sexo oral debajo de la mesa... ¡algo pasa! (entrevista #1).

La represión sexual hace que exista lo que algunos de los entrevistados llaman un “desafore”, un romper con lo prohibido y lanzarse a la búsqueda de eso que se niega y que por no tener una educación adecuada no se puede manejar y lo tenemos que ‘sacar’ con ayuda del licor y de la droga, así cada joven hombre y mujer vive obsesionado con el sexo, no como algo natural, sino como algo prohibido, pecaminoso, peligroso pero deseable.

7 Unión de Colegios Internacionales.

Así como en los carnavales previos a la Semana Santa católica, en este lugar antropológico se desfogan cada fin de semana las 'inclinaciones de la carne' (como la misma palabra carnaval lo dice). Se interpreta el ritual de asistir allí como una oportunidad de ser y hacer lo que se quiere, reflejando una errada concepción de lo que consideran como propio de la naturaleza humana, y que la sociedad fiscaliza en tiempos y lugares de la normalidad. La sexualidad es, por supuesto, algo definitorio del ser humano, pero 'tirar en el baño' y hacerle el sexo oral al compañero bajo la mesa de un restaurante tiene un significado conceptual bien diferente.

Se transgrede lo prohibido no sólo por serlo; lo harían en cualquier otro contexto espacio temporal; se transgrede, porque se ha llegado a un acuerdo tácito que implica la abolición de las normas sociales y morales en este lugar y tiempo específicos y en otros de su mismo género (siendo el mismo lugar estos hechos sólo ocurren los sábados por la noche).

La educación como dije se ha limitado a tratar los temas de la sexualidad, en cuanto placer, como lo innombrable; proceso que viene de tiempo atrás. A comienzos del siglo XVII no se hablaba de las prácticas sexuales, pero no como mecanismo de control sino simplemente porque no se había desarrollado aún un discurso sobre la sexualidad; luego en la época victoriana, la sexualidad se encierra en la 'familia conyugal' y se silencia; el 'placer' desaparece como por arte de magia, al sexo le queda solamente la función reproductora, y su espacio es la alcoba matrimonial; a los demás miembros de la familia se les oculta y prohíbe el sexo, podríamos decir que se les considera casi que asexuados. Luego de generalizado el silencio, sale a la luz la represión, que lejos de ser una prohibición legal "funciona como una condena de desaparición, como orden de silencio, afirmación de inexistencia y por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber" (Foucault 1986:10). Sin embargo, las sociedades burguesas se ven obligadas a crear lugares —dada la represión— donde se puedan ejercer las "sexualidades ilegítimas" (Foucault); espacios como el burdel, el manicomio, eran lugares de tolerancia, donde el sexo tenía derecho a adoptar formas reales aunque aisladas. Como el burdel de la burguesía o el carnaval de los católicos funciona, cuando de sexualidad se trata, "Paraíso".

El sexo es uno de los factores que están más reprimidos, y a la vez que son más deseados en esta cultura y más explotados. Un poco el cuento va a que siento que allí se permite a la gente partes de su inconsciente que en la mayoría del tiempo, en los sitios sociales, se le tiene reprimido; por decir algo, en el trabajo no es posible tener una relación sensual con compañeros o con la gente en general a quien se atiende; allí, un poco incitado también por Ricardo, la parte sexual, el erotismo, la sensualidad aflora muchísimo; esto se puede ver claramente en momentos como, por ejemplo, los concursos de baile, en que el premio era para la mujer más sensual, más erótica, que fuera como más linda, más apetecida

sexualmente por los hombres; ejemplos como cuando dos personas estaban intimando en caricias y en compartir sexual, eso es muy permitido, siempre y cuando no transgreda un punto que no sé muy bien cómo ponerlo en palabras, pero más o menos la sensación es que si dos personas estaban en una excitación y mucha gente estaba viéndolos se permitía que eso ocurriera, hasta que el dueño considerara que ya era demasiado (entrevista #10).

Es así como el acontecimiento de asistir a este lugar puede interpretarse como una zona de tolerancia donde las partes en juego, como dije, tienen un silencioso pacto, que funciona como un mecanismo de control de los individuos; el agotamiento del placer termina por suprimir el deseo (este es, entre otros, el sentido del burdel burgués). Agotado el deseo se disminuye el nivel de peligrosidad del *individuo*, y aumenta su adecuación al sistema; un acto, que en principio y superficialmente, podría ser interpretado como transgresión de las normas morales y sociales, termina convirtiéndose en un acto que legitima el poder de dichas instituciones. Luego del desfogamiento del sábado en la noche, viene el control. Los mismos ‘comensales’ se vigilarán unos a otros (control social) y así mismos (auto control) para permitir el normal y tranquilo desarrollo del sistema. Estas conductas no son transformadoras, no se crea a partir de ellas contra discursos. Lo que la sociedad pretende instaurar son conductas pasivas tal como lo es ‘tirar en el baño’. Esto no le hace el más mínimo daño al sistema, por el contrario, me atrevería a afirmar que lo refuerza, ayudándolo a eliminar, en una sociedad homogeneizadora, al individuo.

Referencias citadas

Augé, Marc

1994 *Los “no lugares”*. Barcelona: Gedisa.

Capote, Truman

1988 *Plegarias atendidas*. Bogotá: Arango Editores.

Foucault, Michel

1986 *Historia de la sexualidad La voluntad de saber*, México: Siglo XXI.

Montenegro, Leonardo

2005 *Pagar por el paraíso*. Geografía Humana de Colombia, Pobladores urbanos, Tomo X. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Portes, Alejandro

1990 “La urbanización de América Latina en los años de crisis”. En: José Luis Coraggio (ed.), *La investigación urbana en América Latina*, pp 203-256. Quito: Ciudad. Centro de investigación.

Sebrelli, Juan José

1990 *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*. Buenos Aires: Siglo XIX Editores.

Regímenes de construcción territorial: Tumaco como escenario urbano¹

MANUELA ÁLVAREZ

Porque Tumaco es un pueblo urbanísticamente horrible y topográficamente hermoso, desfasado de elementales cartabones arquitectónicos de la construcción, de la salud e higiene, de los perfiles ambientales y turísticos; y, para decir verdad, sin ambages ni eufemismo; edificado con un criterio primitivo, emergente de subsistencia y conformismo con lo mínimo, con lo elemental, con lo barato.²

A manera de introducción³

Pensar en torno a las poblaciones negras asociadas a contextos urbanos es un reto que nos propone, a antropólogas y antropólogos, entrar a problematizar por lo menos dos aspectos: los desarrollos teóricos del concepto de territorialidad moldeado para “comunidades” rurales, y, las perspectivas disciplinarias desde las cuales construimos andamiajes discursivos y retóricos. Si bien es cierto que existen múltiples experiencias culturales compartidas de manera colectiva e inherentes a las poblaciones negras, también es válido plantear —especialmente cuando se contrasta con la observación empírica— que no estamos precisamente ante un modelo de “comunidad” cerrada y ajena a un proyecto de

1 Original tomado de: Manuela Álvarez. 1999. “Prácticas espaciales y regímenes de construcción de ciudad en Tumaco”. En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: territorios e identidades de gente negra en Colombia*, pp 193-220. Bogotá: Ecofondo, Natura, Instituto Colombiano de Antropología.

2 Gómez, Elpidio (1994). “Un Tumaco positivo” En: Periódico *La Ola*. Año 1, No. 18:4.

3 Este artículo hace parte de la tesis de grado que actualmente adelanta la autora titulada: “Tumaco emergente: discursos, representaciones y experiencias en torno a la construcción de ciudad” bajo la asesoría de Mauricio Pardo.

Estado-nación que trasciende las fronteras físicas y se ubica en el orden de la experiencia de la modernidad.⁴ Sin embargo, aunque podemos establecer algunos de los mecanismos y agentes concretos por los cuales el Pacífico se ha pretendido inscribir históricamente a la modernidad del país,⁵ no es tan claro encontrar una matriz conceptual plausible que dé cuenta de una única experiencia de modernidad en el Pacífico, ni mucho menos, articulada con la del resto del país —si es que ésta no es plural en sí misma. En otras palabras, partimos de que el Pacífico no ha sido ajeno a la influencia de un proyecto de modernidad nacional, pero tampoco coincidimos en pensar que dicha modernidad caracterice totalmente —y está muy lejos de hacerlo— a los grupos negros que habitan éstas áreas.

En este sentido, la modernidad no actúa como un ente homogeneizador de una supuesta identidad nacional, sino que responde a lo que Brunner (1992:105) ha querido llamar acertadamente una *multiplicidad de lógicas*, en donde, en contraposición con lo anterior, la modernidad viene a reforzar un incesante movimiento de heterogeneización de la cultura, poniendo en juego, estimulando y reproduciendo una pluralidad de lógicas que actúan simultáneamente, entrecruzándose. De esta manera, Escobar (1996:20), parafraseando a García Canclini (1995), ha propuesto al Pacífico como un teatro de culturas híbridas,⁶ en donde convergen alternamente lo “tradicional” con lo “moderno”, en un sentido amplio. El entramado cultural no solamente se ve modificado por la avenida de lógicas y prácticas exógenas, sino por la incorporación de las mismas a múltiples planos de las representaciones, los discursos y las experiencias locales, creando así un producto que evidencia las tensiones, los conflictos y las contradicciones inherentes al encuentro con lo nuevo, con lo diferente.

En esta investigación estamos problematizando un contexto urbano negro⁷ en construcción, se perfila como un lugar en donde se escenifica el traslape

4 “[...] utilizo la palabra modernidad en un sentido muy amplio para referirme a las instituciones y modos de comportamiento impuestos primeramente en la Europa posterior al feudalismo, pero que en el siglo XX han ido adquiriendo por sus efectos un carácter histórico mundial. El término modernidad se puede considerar equivalente aproximadamente a la expresión “mundo industrializado”, mientras se acepte que la industrialización no se refiere únicamente a su aspecto institucional” (Giddens 1991:26).

5 Esto se puede observar en la acción evangelizadora de la Iglesia, las agencias de desarrollo, la inscripción de capitales y lógicas económicas externas, la socialización de “discursos expertos”, y los medios de comunicación masiva, entre otros.

6 Este concepto funciona a manera de metáfora, préstamo del discurso biológico en las ciencias sociales. Hace referencia a la mezcla de dos especies, que crean por extensión, un tercer producto cuya matriz son la unión de los dos anteriores, pero características ya diferentes a las de sus progenitores iniciales.

7 Cuando nos referimos a Tumaco como “espacio negro” no estamos desconociendo que de hecho haya estado signado también por procesos de poblamiento “blancos”. Sin embargo, dada la especificidad del “problema” que configura la presente investigación, el vector de análisis se ubica en las poblaciones negras.

de prácticas culturales rurales en un espacio que se apunala con múltiples características de ciudad moderna. En este sentido, nos enfrentamos ante un doble propósito: pensar a la ciudad desde la ciudad misma. El espacio urbano se configura como una constelación simbólica y material, producto histórico de la modernidad, y a su vez, productor —no absoluta ni exclusivamente— de aquel teatro de culturas híbridas.

Lo que pretendemos ilustrar a continuación es cómo las lógicas culturales de los barrios reconocidos como lacustres, y en general, de los asentamientos informales, condicionan en gran medida, la “puesta en escena” de la experiencia urbana “moderna”. No solamente en cuanto a la morfología de la ciudad, sino en la reproducción de formas de vida rurales en un contexto que se pretende construir y representar, desde los discursos “expertos”, como “urbano” y ciudadano. Sin bien es cierto que la ciudad, tal y como la modernidad la concibe, propone formas de ser-y-estar-en-el-mundo particulares, también es cierto que al interior de ella coexisten, se superponen y traslapan múltiples lógicas alternas, que muy a pesar de ciertos “expertos”, “agentes”, y sectores sociales, crean y recrean la ciudad *collage*⁸ que es Tumaco hoy por hoy. En esta medida, nuestro modelo se distancia de la pretensión de dar cuenta de un única e inamovible manera de codificar el mundo, más bien estamos ante una multiplicidad de mundos posibles.

La ciudad como escenario

Buscamos acercarnos mejor no sólo a lo que los hombres y mujeres somos, sino también a lo que tratamos de hacer con aquello que no logramos ser (García Canclini 1995:76).

Tumaco, como el ave fénix, nace y renace de sus propias cenizas. Y es precisamente en aquellas pequeñas muertes y renaceres donde se evidencia su carácter de construcción y movimiento, en oposición a una imagen estática de su lugar actual. Si bien queremos proponer una posible explicación de las dinámicas actuales de Tumaco como ciudad, nos interesa enfatizar sobre su carácter de construcción, en donde múltiples proyectos endógenos y exógenos han condicionado históricamente su montaje como espacio heterogéneo y diverso. El proyecto de la modernidad no es una unidad abstracta que se materialice de manera uniforme, es más bien quizás, un conjunto disperso de discursos, prácticas y representaciones que a la luz de procesos y experiencias concretas, se puede desagregar para vislumbrar los matices y las particularidades propias de su operacionalización. La construcción

8 Este término ha sido avalado por autores como Geertz (1996) y Brunner (1992).

de ciudad por ejemplo, es sólo una de las múltiples esferas en donde se puede indagar, logrando el doble propósito de localizar los ejes específicos en donde se delimitan esas áreas de frontera (Rosaldo 1991:37) y se evidencian la *multiplicidad de lógicas* (Brunner 1992:105), así como desplazar en alguna medida la discusión alrededor de las poblaciones negras hacia la problematización de experiencias culturales en contextos urbanos.

En este sentido, la ciudad no es solamente un espacio que alberga un sinnúmero de rostros de la modernidad en cuanto a prácticas administrativas, políticas, económicas y en general, —valga la redundancia— culturales; también es un proyecto de modernidad en sí mismo. Mediante la instrumentalización de conceptos tales como la modernización asociada a la planificación y, el modernismo a la arquitectura, —vigentes desde algo antes de mediados de siglo en Colombia— se han ido trazando las pinceladas de lo que se dibuja hoy como la “ciudad moderna” imaginada, que ocupa un lugar privilegiado en las retóricas y representaciones de personas y agencias locales. Partiendo de la base de que la ciudad es una experiencia cultural que contempla algo más que aspectos morfológicos, infraestructurales y funcionales, podemos avanzar en una lectura reflexiva de lo que ha sido su construcción.

Habría por lo menos dos elementos necesarios a la hora de problematizar la experiencia urbana en una ciudad como Tumaco; las prácticas y discursos de “expertos”, que como veremos pueden ser de varios tipos y, la urbanización informal, cuya coexistencia y fusión, crea como producto lo que algunos han dado en llamar, justamente, la ciudad “rurbana”.⁹ Si tratáramos de caracterizar lo que es hoy Tumaco y ha sido desde hace algunas décadas, veremos que la relación rural-urbano se difumina, siendo la reproducción de las prácticas rurales aquello que la construcción de ciudad planificada no ha logrado del todo contener. Así pues, esta tensión implícita entre la planificación¹⁰ y la informalidad¹¹ asociada a las prácticas urbanísticas es la que nos permite comprender la configuración actual de la ciudad, así como su carácter *híbrido*. En este sentido, a lo largo de este siglo, y de múltiples maneras —incluso bajo paradigmas contradictorios— las agencias o “instituciones de desarrollo” (Ferguson 1991) han operacionalizado prácticas, discursos y representaciones con respecto al “deber ser” de la ciudad, y

9 Este término lo han socializado los codirectores del Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco. Sin embargo, no hemos encontrado referencias académicas o bibliográficas concretas.

10 Entendemos este concepto en concordancia con Escobar (1992), como una práctica discursiva que emergió desde finales del siglo XVIII, íntimamente ligada al proyecto de la modernidad Occidental.

11 Hablamos de “asentamientos informales” en la medida en que los patrones de poblamiento no están inscritos dentro de la “oficialidad” o la “institucionalidad” de los discursos “expertos” de planificadores urbanos. No obstante, en ningún momento, la palabra “informalidad” pretende aludir una visión peyorativa del asunto.

por supuesto, de Tumaco como escenario urbano. En esta medida, si bien existen en el plano de lo diacrónico proyectos de ciudad disímiles, también en el plano de lo sincrónico la ciudad se ha inventado bajo múltiples parámetros y paradigmas.

Volviendo a lo anterior, en este análisis, abarcaremos, a partir de una perspectiva histórica, lo que han sido los proyectos de planificación de la ciudad desde mediados de siglo en Tumaco, evidenciando sus múltiples momentos y experiencias; y por otro lado, la tensión implícita entre dicha pretensión de crear las condiciones de “ciudad moderna” que los planificadores han imaginado para Tumaco, contrapuestos a los patrones de asentamiento de pobladores rurales que silenciosamente han ido expandiendo los cordones del casco urbano, y en general, han condicionado de manera contundente la construcción de la ciudad.

De los discursos “expertos” a la acción restauradora en la construcciones planificadas de ciudad

La experiencia de la modernidad en Colombia, o por lo menos en lo que se refiere a la ciudad como escenario, está estrechamente relacionada con las prácticas y retóricas urbanísticas europeas sintetizadas en uno de los personajes de mayor influencia en Colombia: Le Corbusier. Este arquitecto suizo fue uno de los personajes cuyas ideas alrededor de la planificación y el urbanismo fundaron la Arquitectura Moderna desde mediados de la década del cuarenta en el país. Su visita en 1947, y su posterior participación en planes urbanísticos de ciudades como Bogotá o Medellín, introducen ideas y prácticas de modernidad en cuanto a la ciudad se refiere, sin desconocer en ningún momento, que en otros ámbitos y esferas, la experiencia de la modernidad ya se había introducido al país, y que en muchos otros, no se introducirá hasta años después. En este sentido, se dice que “[...] la Arquitectura Moderna fue un apoyo al proceso de Modernización general del país, a su inserción al mercado capitalista industrial y a la órbita del neocolonialismo mundial; la arquitectura fue medio y símbolo de esta transformación” (Niño s.f.:54), nótese el carácter de *apoyo*, que no contradice las interpretaciones de otros teóricos con respecto a la génesis (anterior o posterior) de la modernidad en Colombia.

Estudiosos como Viviescas (1994: 361, 362) han propuesto la sugestiva idea de que en Colombia nunca ha habido una propuesta moderna de la arquitectura y el modernismo propiamente delimitada, creándose más bien, histórica y estructuralmente, una nueva forma de ser ciudadano, de una manera inédita, a la cual la arquitectura y el urbanismo no han encontrado cómo enfrentarse. Su planteamiento sería del todo certero si no consideráramos que la modernidad se extiende de las prácticas a los discursos y representaciones.

En Tumaco por ejemplo, es evidente que la modernidad trasciende la planificación y los modelos arquitectónicos, para inmiscuirse en las maneras

como las personas e instituciones representan el “deber ser” de la ciudad, y que éstas ideas particulares de ciudad —independientemente que fuese o no moderna, que de hecho no lo era ni lo es— comenzaron a socializarse, como en otras partes del país, desde poco antes de mediados de siglo en Colombia. Que las ciudades en este momento hayan sido “modernas”, o incluso que hoy lo sean, es un interrogante que compartimos con Fernando Viviescas. O en otras palabras, así de hecho la “ciudad moderna” imaginada —a la luz de las ciudades europeas— no estuviera materializada a mediados del siglo en el país, los discursos y las representaciones de esta Nueva Arquitectura comenzaron a hacer eco en instituciones como el Ministerio de Obras Públicas, que de hecho fue la vanguardia en el urbanismo de la primera mitad de este siglo en Colombia. Lo que pretendemos demostrar a continuación es que dentro de esta coyuntura en cuestiones urbanas que vive el país, Tumaco no es precisamente la excepción. A partir de una serie de disposiciones legales pronunciadas por el Ministerio de Obras Públicas con respecto a ciertos municipios, y el incendio de 1947, situarán a Tumaco en la agenda de la planificación *modernizante* propuesta para los principales centros urbanos del país.

La vieja idea de convertir a Tumaco en uno de los principales puertos comerciales del país, mejor estilo de la costa Atlántica, que ante un esfuerzo de industrialización incipiente para sustituir importaciones, fueron los primeros municipios en modernizar sus estructuras físicas (Hardoy s.f.: 61; Casas y Uribe 1985), asociado a la destrucción parcial de la isla, hizo que en 1947 el Estado, bajo el gobierno de Mariano Ospina Pérez, se decidiera a crear el Plan de Reconstrucción de Tumaco en el cual se pretende pensar la ciudad a través de ciertos parámetros urbanísticos planificados, así como la construcción de un puerto de grandes proporciones. Para este momento, en del plano nacional, el Ministerio de Obras Públicas, bajo las influencias de la arquitectura y el urbanismo corbusiano, se propone la creación de la Ley 88 del 26 de diciembre de 1947 en donde ordena “la elaboración de un plan regulador de urbanismo en cada municipio que tuviera un presupuesto superior a \$200.000, que indicara como debía continuarse la urbanización futura y los nuevos barrios que hubiesen que levantarse; esta política fue simultánea a la adopción en el país de preceptos urbanísticos del CIAM y del racionalismo en general” (Niño s.f.:51). Como consecuencia de esto, los centros urbanos y cabeceras municipales de ciertas proporciones en el país, entrarán a ser considerados, desde la arquitectura y el urbanismo oficial, bajo esquemas de acción y representación particulares.

Específicamente en lo que concierne a Tumaco, con un presupuesto aproximado de 10 millones de pesos, se reglamenta la ley 48 de 1947, en la cual “se prevé la reconstrucción de Tumaco y se dictaminan otras disposiciones”¹² como tomar

12 Los textos citados con relación a la Ley 48 de 1947, tienen como referencia bibliográfica: “Leyes de 1947. Acto Legislativo Número 1”. República de Colombia. pp. 181-184.

“a su cargo la construcción de la nueva ciudad, su planeamiento urbanístico, las obras portuarias, los servicios públicos, los servicios sanitarios y como estén los mismos requisitos establecidos por la Ley, todos las obras que deban emprenderse para hacer de Tumaco un puerto moderno y debidamente dotado”. Así pues, de manera independiente, el Ministerio de Obras, ese mismo año contrata a la firma Fredereck Snare de Colombia Limitada, para la “construcción de las estructuras portuarias y demás obras accesorias, en Tumaco, con el objeto de habilitar, de manera permanente, este puesto marítimo para el recibo de buques de gran escala” (35), y a la firma de urbanistas Sert y Wiener para la elaboración del Plan de Reconstrucción de Tumaco, que según Niño, ilustra claramente la llegada de la modernidad y de las ideas corbusieranas al país (s.f.: 51) .

La firma, constituida por un grupo especial de diseño en el que participaron jóvenes arquitectos colombianos como Gonzalo Samper, Eduardo Mejía, Fernando Martínez, Edgar Burbano, Hernán Vieco y Luz Amorocho, entre otros, tuvo la intención de hacer de Tumaco uno de los principales puertos del Pacífico, y de paso, reconstruir la ciudad nuevamente, bajo parámetros ostensiblemente distintos a los que traía de la primera mitad de siglo.¹³ Así pues, el Ministerio de Obras Públicas, enmarcado dentro de la arquitectura oficial, no en vano se constituyó como un lugar de vanguardia durante la primera mitad del siglo XX, en la medida en que sirvió de entrada a nuevas tendencias que encontraban resistencias en otros sectores privados (Niño s.f.: 53).

Le Corbusier había recibido el encargo de presentar el “Plan Piloto” (plan general de la ciudad); luego José Luis Sert, director de los CIAM, y su socio Paul Lester Wiener ejecutarían el “Plan de urbanismo”, es decir, la puesta en práctica del “Plan Piloto” en las precisas condiciones locales (Boesiger y Girsberger 1988: 342).

En efecto, con lo que no contó la Ley, ni mucho menos el Plan de Reconstrucción diseñado por Sert y Wiener, fue con la urbanización informal, en donde, al contrario de lo que proponían con la apropiación de la isla del Morro, la gran mayoría de pobladores se siguieron asentando a lo largo y ancho de La Viciosa y Tumaco. En otras palabras, aunque desde el punto de vista morfológico la

13 En este sentido, “[...] se decidió después de varios estudios organizar la nueva ciudad en la isla del Morro; la zona portuaria y las industrias aledañas se localizaron hacia la parte suroriental de la isla, en el sector de los acantilados, y las zonas de vivienda y el aeropuerto en el otro costado, hacia el mar y cerca de las playas. La zonificación se regía por tres ejes: el ferrocarril que unía las tres islas, otro paralelo al anterior a manera de parque central y un tercer eje transversal que definía el centro cívico y cultural: en el cruce surgía el centro cívico, donde estaba la iglesia, los colegios, los edificios administrativos nacional y municipal, el centro comercial, el teatro y la vivienda colectiva. Del centro cívico partían caminos arborizados hacia las unidades vecinales, compuestas por unas veinte casas, cada una de dos pisos y de las cuales se proyectaron varios tipos” (Niño s.f.: 51).

ciudad mantenga algunas de las características del ordenamiento espacial y arquitectónico propuesto por estos urbanistas,¹⁴ las características de los patrones de asentamiento, así como sus tipologías, difieren en gran medida de la ciudad imaginada por el Estado y su grupo de “expertos”, constituyendo en este sentido, un flagrante caso de desurbanización, desde el punto de vista urbanístico, como el mismo Niño (s.f.: 51) lo reconoce.¹⁵ En lo que refiere a la ciudad-puerto del Pacífico, no se logra consolidar un intercambio comercial fuerte que supere a Buenaventura, ni mucho menos en las proporciones de la costa Atlántica.

Las investigaciones realizadas por Niño (s.f.: 46) plantean, a partir de la revisión de la producción de los 40s en el Archivo del Ministerio de Obras Públicas, un cambio adoptado después de 1945 en donde se percibe el abandono radical de la premodernidad y la irrupción de todos los principios característicos del modernismo. En Tumaco habría que matizar esta afirmación; si bien es cierto que en este momento se cambian los esquemas con que se venía pensando a Tumaco, también es cierto que la adopción de la Arquitectura Moderna propuesta por el Estado es un fracaso como conjunto; si acaso podría hablarse de prácticas y representaciones fragmentadas que lentamente se han ido inmiscuyendo —de manera parcial— en las dinámicas urbanas de la ciudad. El punto que nos interesa enfatizar hasta este momento, es que de la ciudad barroca y majestuosa de principios de siglo, solo quedan algunas malas reproducciones fotográficas en las paredes de Telecom y el Banco de Colombia.

Como hemos observado, la introducción de discursos de “expertos” urbanistas hacia mediados de siglo en Tumaco, sugiere por lo menos dos problemas de reflexión diferentes. La emergencia de ciertas ideas y representaciones discursivas y pragmáticas de ciudad “moderna”, agenciada con un matiz de eurocentrismo corbusiano, y, lo que Escobar (1997a: 189) denomina como un aspecto central de la modernidad; la iniciación de un proceso de intervención social con “expertos”. Sin embargo, sería un exceso plantear que dicho proceso de intervención de

14 Como no anota Leusson (1996: 70), en 1947 se construye el Viaducto o Puente del Morro, que une a las islas la Viciosa y El Morro, así como el relleno que une a Tumaco con la isla Viciosa. En los años siguientes, por consideraciones del Plan de Reconstrucción, y en general del Ministerio de Obras Públicas, en el Morro se construirán el aeropuerto “La Florida”, el Batallón de Infantería Marina No. 2, el Palacio Episcopal, los colegios de enseñanza secundaria “Max Seidel” y el Instituto Técnico Industrial Nacional, la Capitanía del Puerto y los muelles del Puerto de Tumaco.

15 “Fue muy interesante el esfuerzo de adaptación de los materiales y el clima del lugar así como la adopción de conceptos modernos en una síntesis acertada; constituye este plan un caso positivo de asimilación de ideas del panorama presente de la arquitectura, aunque como en todos los casos de la época, mucho más positivo en el plano de lo arquitectónico que en lo urbano. En este último aspecto fueron de valía la adopción de una nueva escala y estructura de la ciudad, pero ya se ha visto que el abandono de los elementos tradicionales de la morfología urbana —la calle, la manzana, la plaza y el barrio—, constituyó más bien un flagrante caso de desurbanización” (Niño s.f.: 51).

“expertos” se restringe a la construcción de ciudad, así como que el eje temporal propuesto (mediados de siglo) sea un momento exclusivo de la iniciación de dichos procesos. En otras palabras, a lo sumo podemos proponer que la puesta en escena de “la ciudad moderna” a su vez, y de manera paralela, corresponde en sí misma a una práctica propia de la operacionalización y reproducción del proyecto de la modernidad.

El segundo suceso que nos corresponde analizar es el terremoto ocurrido en la madrugada del 12 de diciembre de 1979, que sin duda alguna, signó de manera contundente el devenir de Tumaco como ciudad. Al contrario de lo que se podría pensar, lo que influye en la creación de nuevas estrategias en la construcción urbana no es el devastamiento de la ciudad en sí misma, sino el vuelco de la mirada del mundo sobre un mismo escenario: Tumaco. A partir de este momento emerge lo que hemos dado en llamar la “acción restauradora de las agencias de desarrollo”, en donde, de manera colectiva y simultánea, surgen proyectos e instituciones estatales, privados y de Cooperación Técnica Internacional¹⁶ que paralelamente introducirán prácticas y discursos de “planificación”, “desarrollo” y “modernidad”, influyendo categóricamente en la construcción de andamiajes de acción y representación alrededor de la experiencia urbana, en extremo vigentes aún hoy día.

Cualquiera podría decir que el terremoto sirvió para mejorar, allí es cuando nosotros decimos, qué contradicción, un desastre nos mejoró [...] Después del terremoto doña Nidia [Quintero] se enteró, el Movimiento de Solidaridad por Colombia, entonces las instituciones se dieron cuenta de que a pesar de que Tumaco haya sido siempre pobre, el pueblo quedó destruido, los ojos internacionales, todo el mundo ya puso los ojos acá. En ese sentido de favorecer a la gente, de hacer que volviera a construir sus viviendas. En el centro si cambió más porque allá habían muchas casas viejas. Por ejemplo, la policía era una casona terrible que prácticamente avergonzaba, entonces todas esas situaciones empezaron a cambiar, las organizaciones internacionales que no estaban acá llegaron, otras entidades ya cambiaron las estructuras físicas de sus construcciones, muchas casas viejas que eran hechas de chachajo y así, las cambiaron y las estructuraron con materiales de ferrocemento por ejemplo. Yo si sé que el pueblo se convirtió como más en ciudad.¹⁷

16 “El aumento sustancial de la contribución Europea a la cooperación y al desarrollo en favor de América Latina se aceleró en los años ochenta y noventa: la contribución global de los Estados miembros y del presupuesto comunitario a al Ayuda Pública al Desarrollo hacen de la Unión Europea el primer donante en América Latina, superando ampliamente la participación de Japón y de los Estados Unidos” (CEE 1996: 9).

17 Entrevista pobladora Puente Las Flores, Tumaco, septiembre de 1997. Por sugerencia de las mujeres y hombres entrevistados en el marco de la presente investigación, hemos optado por mantener su identidad anónima. Todas las entrevistas citadas han sido realizadas por la autora, en el marco de la presente investigación.

Lo que pretendemos a continuación es ilustrar brevemente el campo de acción de dichas agencias de desarrollo, y lo que permitirá la entrada de nuevas formas de modernidad —no sólo en cuanto a la ciudad se refiere. Consideramos que en este momento, la ciudad adquiere un protagonismo importante en cuanto deviene en objeto de desarrollo,¹⁸ justificado desde múltiples esferas y propuestas discursivas. Si bien en un principio se hace necesaria la reconstrucción de ciertas áreas específicas, luego la ciudad estará ligada a la problematización de elementos tales como salud, higiene, seguridad pública, representaciones estéticas, modernización de las estructuras burocráticas, turismo y representaciones alrededor de la calidad de vida, convirtiéndola en uno de los ítems con mayor prioridad a “desarrollar”, que por supuesto implica, en una ciudad con las dimensiones que maneja Tumaco, su respectiva modernización. En este momento, el auge intervencionista de las agencias de desarrollo, configurará perspectivas discursivas y pragmáticas en extremo pertinentes a la hora de comprender las dinámicas urbanas actuales.

En este sentido, luego del terremoto del 79 y hasta 1894, se formulará el “Plan de Emergencia Cauca-Nariño” en donde se invertirán alrededor de 30 millones de dólares en doce cabeceras municipales, que en un principio pretendieron reconstruir lo que se había afectado por el sismo. El proyecto, coordinado por la CVC,¹⁹ problematizará múltiples elementos que luego servirán de diagnóstico para la elaboración del Pladeicop (Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica Colombiana), aprobado en 1983 por Conpes, y ejecutado nuevamente por la CVC,²⁰ con la participación parcial de instituciones como Codechocó y Corponariño. Dentro de los objetivos básicos que elaboró este plan encontramos:

- a) Elevar el nivel de bienestar de la población del Litoral Pacífico mediante el mejoramiento de la producción y el empleo, el acceso a los servicios sociales básicos y a la adecuada dotación de infraestructura física y social de la región; b) propiciar la integración física, económica y social del litoral

18 “It is clear in reading scholarly literature on “development” that the word “development” is used to refer to at least two quite separate things. One the one hand, “development” is used to mean the process of transition or transformation toward a modern, capitalist, industrial economy —“modernization”, “capitalist development”, “the development of the forces of production”, etc. The second meaning, much in vogue from the mid 1970s onward, defines itself in terms of “quality of life” and “standard living”, and refers to the reduction or amelioration of poverty and material want” (Ferguson 1990: 15)—. Otras interpretaciones sobre la “genealogía” del desarrollo se encuentran en: Peet y Watts (1993).

19 Agencia de cooperación técnica creada en 1954, siguiendo algunas propuestas de industriales y agricultores de la región del Valle del Cauca.

20 También encontramos que en el lapso entre 1974 y 1987, la CVC dirige un programa con financiación del BID llamado “Plan de Desarrollo Urbano para Buenaventura” en donde se pretende “adecuar la infraestructura física del puerto, esto es, reordenamiento urbano, léase reubicación de asentamientos humanos en bajamar, acueducto, pavimentación de vías, construcción de centros educativos, de salud, de energía y promoción industrial” (Corpacifico 1995: 2).

con el resto del país: c) Obtener condiciones que aseguren la protección y utilización óptima y racional de los recursos naturales y humanos del litoral, respetando sus patrones y valores étnicos, culturales y fortaleciendo el proceso de participación a la comunidad (Corpacifico 1995: 3).

La ciudad, es ahora pensada desde la categoría de *infraestructura* promoviendo su construcción bajo la influencia ideas como “la integración física y social con el resto del país”, que para este momento pretende continuar con la incorporación de los preceptos modernizantes que no ha logrado del todo abarcar.

El tercer objetivo, que pone el “desarrollo” en manos de los valores étnicos y culturales de las comunidades no cuenta con que gran parte de los llamados valores étnicos y culturales tendrán dentro de sus representaciones de desarrollo y progreso, las ideas de ciudad, que desde mediados de siglo, se colaban agenciadas por experiencias modernas fragmentadas y no precisamente la lucha por sus “tradiciones” —si es que éstas no son una construcción en sí mismas. En otras palabras, nuevos y viejos rostros del proyecto moderno serán reforzados por las agencias ejecutoras —a diferentes niveles y de manera explícita o implícita— del Pladeicop.²¹

La Corporación Autónoma de Desarrollo Regional del Valle del Cauca (CVC) se perfila como una de las agencias que signó de manera más contundente la acción del desarrollo en el Pacífico sur, y específicamente en el área de Tumaco. Como Escobar (1988: 8, 9) lo anota, la corporación se configura como una institución de largo alcance, en donde se gestan discursos y pragmáticas en torno a la planificación y al desarrollo, incluso llegando a ser un factor importante “en el impulso del desarrollo capitalista dinámico de la fértil región del Valle del Cauca, hasta el punto que se convirtió en la constante referencia internacional de planeación y desarrollo regional”. En este sentido, semejante al protagonismo que agenció el Ministerio de Obras Públicas durante la primera mitad del siglo en cuanto a la introducción de discursos urbanistas “expertos” y la incorporación de la vanguardia en cuanto a nuevas tendencias modernas, la CVC impulsa diversos proyectos que serán claves a la hora de pensar en términos de modernidad y planificación el desarrollo regional.²²

21 De esta manera, según Escobar, el Pladeicop “[...] comenzó —y luego intensificó— el proyecto de la modernidad en el Pacífico, mediante la creación de la infraestructura necesaria para la llegada del capital de manera ordenada, como también mediante la iniciación del proceso de intervención social con expertos [...]” (1997: 180).

22 Nótese que la construcción de ciudad bajo ciertos parámetros modernizantes, en este momento ya está contemplada dentro de los discursos de desarrollo. Ejemplos de esto pueden serlo el Plan de Desarrollo Estratégico de Tumaco: una nueva ciudad 1995-1997, y el Plan Pacífico (1992).

Sería obtuso desconocer la intervención de otras agencias de desarrollo, que de manera paralela a la CVC, condicionaron los discursos de progreso y las prácticas urbanísticas en Tumaco. En este sentido, el municipio, el Sena, el ICT (Instituto de Crédito Territorial) y el Plan Padrinos,²³ son algunos ejemplos concretos de agencias, que desde acciones diversos, han moldeado el Tumaco hecho e imaginado hoy por hoy. A continuación haremos un rápido recuento de algunos proyectos urbanos que ilustran esa noción de la acción restauradora de las agencias de desarrollo en Tumaco durante la década de los ochenta.

En los meses posteriores al sismo, en un esfuerzo conjunto entre las fuerzas militares y el Sena,²⁴ se logró la reconstrucción de los puentes peatonales de los barrios El Progreso, Venecia, Primavera y Las Flores,²⁵ que de madera pasaron a ferroconcreto. También se popularizó la uniformidad en estos barrios, que se incentivó mediante la fabricación de un antejardín cerrado en madera para cada casa, pintado de color anaranjado. Hoy día, ni los antejardines ni el color son utilizados de manera generalizada, estos barrios reflejan más bien la heterogeneidad de las posibilidades económicas y las perspectivas estéticas de sus moradores. Otro ejemplo interesante, son los barrios construidos por el ICT a finales de la década del setenta y principios del ochenta. Urbanizaciones en ferroconcreto aledañas al hospital y al aeropuerto, fueron adjudicadas con préstamos cómodos a gente de “escasos recursos” que en muchos casos invadieron las propiedades en 1981, acelerando ostensiblemente el proceso de titulación. Dichas urbanizaciones se han consolidado como barrios importantes, siendo uno de ellos La Florida, que ha seguido siendo poblado por secuencias de asentamiento informales. Dichas casas, en lo que respecta su forma, contenido y material, son radicalmente distintas a los “ranchos” que éstas personas tenían anteriormente.

Hoy en día, el barrio la Florida por ejemplo, ha sido intensamente modificado con respecto a las casas inicialmente construidas. Cada propietario, con el paso de los años, le ha hecho remodelaciones haciendo que el barrio sea cada vez más

23 Esta institución es un convenio de Cooperación Técnica Internacional que ha estado más centrada en programas de patrocinio (sponsorship) o ayuda por intermedio de “padrinos” extranjeros que donan recursos para subsidiar a familias locales. De todas maneras, dentro de sus muchas líneas de inversión de recursos, el aporte de tejas de zinc y en general materiales de construcción para el mejoramiento de viviendas ha sido una práctica bastante generalizada en los barrios lacustres de la zona urbana de Tumaco. En otras palabras, si bien esta institución no ha tenido repercusiones concretas en la esfera urbanística, si las ha tenido desde la perspectiva arquitectónica.

24 Según la información dada por Leusson (1996), el cambio de los puentes se logró mediante ayudas del Municipio y de Plan Internacional. Los datos que nosotros hemos propuesto han sido suministrados por moradores del barrio que participaron directamente en la reconstrucción de los puentes.

25 Estos barrios son localmente conocidos como “Los Puentes” cuyo poblamiento se consolidó en la década de los setenta. Así mismo, el barrio Venecia, según lo narra Leusson (1996: 70), fue bautizado así puesto que por debajo del puente corren las aguas del mar.

heterogéneo. Incluso es difícil establecer que en un principio las casas fueron idénticas, en este momento, la diversidad de las fachadas, los materiales de construcción, y los colores ornamentales atestiguan los procesos de reapropiación al cual el barrio ha sido expuesto. Callejuelas de menos de un metro de ancho funcionan a manera de calles que interconectan la totalidad del barrio. Otras calles despavimentadas más anchas albergan casas construidas en madera que evidencian los patrones de urbanización informal a los cuales ha estado sujeto el barrio. Este no es un barrio “negro” exclusivamente, tumaqueños blancos e inmigrantes de otras zonas del país se han asentado en este espacio haciéndolo visiblemente diverso en cuanto a las prácticas y representaciones culturales en juego allí. Un ejemplo concreto de esto se puede observar durante el mes de diciembre, época en la cual son comunes ciertas prácticas rituales como los *pesebres* o novenas. Durante el 16 al 24, al interior del mismo barrio, unos grupos de personas harán novenas tal y como las conocemos nosotros, mientras que otros, amanecerán cantando *arrullos*²⁶ al niño dios o a los santos. Incluso son comunes las procesiones al interior de los barrios —no exclusivamente en éste— en las cuales se hace el recorrido con una imagen de santo mientras se cantan los *arrullos* que mencionábamos anteriormente. En últimas, se trata de un barrio que ha configurado prácticas culturales heterogéneas.

El proyecto de La Ciudadela es quizás uno de los esfuerzos más grandes en cuanto a planificación urbana que la ciudad contempla durante la década de los ochenta. Mediante un proyecto de cooperación con el gobierno canadiense y el ICT, se construyen 281 casas en madera, de nuevo, enfocado a “beneficiarios de escasos recursos”. En un intento por aminorar la superpoblación de la isla de Tumaco, se construye un barrio ubicado en la zona continental de la ciudad, ampliando las fronteras del cordón urbano.²⁷ Casas semi autoconstruidas, técnicamente adaptadas a la condiciones climáticas y culturales de sus “beneficiarios”, son adjudicadas con

26 Los *arrullos*, se cantan en diferentes contextos como la muerte de un infante menor de siete años, en las celebraciones a los santos y en los pesebres. Instrumentos como el bombo, el guasá, la maraca y el cununo generalmente tocados por hombres (con excepción de la maraca y el guasá) acompañan a la *cantaoras*, que son un grupo variable de mujeres que cantan melodías repetitivas, en donde un grupo de aproximadamente cinco o seis mujeres, responderán a los cantos de la *cantaora* principal. En algunas ocasiones, hemos podido constatar la presencia de hombres *cantaores* durante estos rituales, pero se trata, invariablemente, de homosexuales socialmente reconocidos como tal. Durante este ritual, los anfitriones distribuyen comida, cigarrillos y alcohol. Durante los pesebres es común que un grupo de personas se ponga de acuerdo para reunir el dinero de la celebración colectivamente. Para una descripción más detallada, ver Price (1955), Whitten (1992) y West (1957).

27 Aunque desde 1947 se habían reglamentado los parámetros urbanos actuales, que incluyen por la zona continental hasta la cárcel de Buchelli, parte fundamental de este proyecto es comenzar a utilizar éstas áreas en el orden de lo real. Aunque ya existían algunos barrios incipientes (La Unión Victoria y el Barrio Obrero, entre otros), la gran proporción de la población estaba radicada la isla de Tumaco.

préstamos del ICT a familias que nunca las habitan, configurándose éste como un barrio de profesores, médicos y funcionarios públicos de clase media.

Son como que cosas que hacen y después se les desfigura todo, y los beneficiarios no son los que deberían ser, se beneficiaron otros [...] Quién terminaba de pagar los créditos del ICT que siempre van subiendo de precio, hubo gente que no pudo pagar su vivienda y entonces se remataron, el mismo sistema que han utilizado siempre. Entonces el que no pudo pagar su casita tuvo que arrendarla por ejemplo y quedarse viviendo en el lugar donde estaba viviendo. La arrendó pero los que llegaron plantearon negocios entonces con esas casas hubo un remate de vivienda, y los pobrecitos que iban a vivir allá perdieron la plata que habían pagado. Cuando son casas de remate uno ya pierde lo que pagó [...] Esas casas las subastaron prácticamente.²⁸

Este barrio es algo así como una versión del “palafito” estilizado. Aunque las casas están soportadas por pilotes y son de madera, se trata de un espacio con otras características a las de los barrios lacustres. Los terrenos son firmes y existe alcantarillado público, energía estratificada, y servicio de teléfono en cada casa. La *zotea* o la *huerta* es remplazada por patios con jardines decorativos, y en general, las prácticas y representaciones culturales reflejan un caso de “urbanización” acentuado, en el sentido amplio del término.

Un último suceso que no sobra mencionar, son las múltiples inversiones del municipio en cuanto a infraestructura física en 1989, a propósito de la visita del Papa a Tumaco. Aún cuando la primera calle de Tumaco ya había sido adoquinada en 1984, quedaban otras importantes como la avenida La Playa y la calle del Comercio despavimentadas. Con la visita de este personaje, el municipio se pone en la tarea de remodelar completamente el polideportivo conocido como la cancha de San Judas, así como su respectivo templete. La ciudad es pintada y adoquinadas las calles por donde transitará la carroza; se pretende construir una cara “bonita” de Tumaco para mostrarle al mundo, en donde las perspectivas estéticas juegan un papel importante. Incluso es común escuchar, de manera jocosa, que el Papa ha sido el mejor alcalde que ha tenido Tumaco.

Hemos tratado de ilustrar algunos ejemplos en donde la categoría de desarrollo y de ciudad se construyen paralelamente, dibujando en gran medida, los visos de ciudad collage que hoy reconocemos en Tumaco. Esa tensión, implícita desde mediados de siglo cuando se comienza a invertir la proporción poblacional urbano-rural, en donde la planificación oficial de la ciudad ha estado también signada por patrones sistemáticos de urbanización informal proveniente en una

28 Entrevista pobladora de Las Flores, Tumaco, septiembre de 1997.

gran mayoría de contextos rurales, convierte a Tumaco en un escenario propicio para la emergencia de modernidades híbridas, en donde a partir de proyectos de vivienda específicos, se generan discursos, representaciones y reapropiaciones de la ciudad. Sin duda, es allí donde nacen las condiciones propicias para el traslape de modelos culturales —si se quiere—, fundidos y refundidos en un único proyecto cuya característica sobresaliente es la heterogeneidad de sus formas y contenidos. Si bien es cierto que a mediados de siglo, la experiencia de la modernidad, agenciada por la articulación de discursos urbanísticos expertos a las prácticas de planeación de la ciudad generó la entrada de paradigmas pragmáticos y retóricos en la construcción de Tumaco, en la década de los ochenta, otros múltiples rostros de la modernidad asociados a la categoría de “desarrollo” permitieron las bases para pensar a la ciudad desde las múltiples representaciones que hoy la signan.

La ciudad detrás del escenario y los patrones de urbanización informal

Como lo anotábamos anteriormente, paralelo a estas múltiples construcciones “modernas” de ciudad, agenciadas desde la planificación de las instituciones de desarrollo, existe y ha existido lo que hemos dado en llamar la urbanización informal,²⁹ que en otras palabras hace referencia a las secuencias migratorias provenientes de contextos rurales que se han ido asentado en Tumaco reproduciendo códigos y prácticas culturales distintos a los que proponen los discursos “expertos” de planificadores urbanos. Al observar la coexistencia de estos modelos de poblamiento, sería desacertado y en extremo obtuso plantearse una dicotomía moderno-premoderno, puesto que aún en contextos rurales se han consolidado modernidades híbridas en cuanto a prácticas económicas, políticas, y en general, culturales, estando la ciudad lejos de ser el único eje posible para establecer la introducción de lógicas alternas. Si bien la experiencia urbana —desde el punto de vista morfológico y cultural— es una de las tantas manifestaciones del proyecto moderno, éste último se complejiza adquiriendo un sinnúmero de rostros más.

Así, cuando hablamos de una *multiplicidad de lógicas* con respecto a Tumaco como espacio en construcción, también podríamos desplazar esta idea a grupos de personas o aun un mismo individuo, concluyendo que incluso las personas que responden a patrones de poblamiento “informales” manejan códigos culturales híbridos, estando insertos, por ejemplo, en la lógica del capital a la vez que reproduciendo en múltiples esferas las formas de vida rurales, o si se quiere,

29 Hablamos de “asentamientos informales” en la medida en que los patrones de poblamiento no están inscritos dentro de la “oficialidad” o la “institucionalidad” de los discursos expertos de planificadores urbanos. Sin embargo, en ningún momento, la palabra “informalidad” pretende aludir una visión peyorativa del asunto.

más “tradicionales”.³⁰ Hablar pues de premodernidad en estos contextos, estaría apuntalando la idea errada tanto de un proyecto homogéneo que no se entrecruza y yuxtapone en diferentes ejes, como promoviendo ese tinte evolucionista en donde el sufijo “pre” nos habla de un estadio anterior a otro. La oposición de lo moderno no necesariamente se refiere a lo premoderno, de hecho existen múltiples matices entre ambos conceptos que nos suponen campos de análisis más complejos que las fórmulas binomiales de oposición. Así pues, entramos a pensar estos barrios “rurbanos”,³¹ en donde no podemos decir de manera certera que sean rurales, urbanos, modernos o premodernos, y allí es donde radica el quid del asunto, Tumaco es precisamente eso: una fotografía borrosa, un producto inédito.

Tumaco en sí mismo tampoco es una oposición entre espacios planificados y lo que hemos denominado urbanizaciones informales. Muchos barrios que en un principio fueron lacustres, han ido incorporándose a las dinámicas urbanas lentamente —con obvias excepciones como Panamá y Buenos Aires—. Los rellenos sanitarios de barrios como el Puente del Medio, entre otros, han ido haciendo posible su inminente “urbanización”, aunque estos últimos siguen siendo lugares que manejan prácticas culturales rituales como los alabaos, últimas noches y chigualos, que en el nivel de las representaciones colectivas, están ligadas a contextos rurales y “pobres”, habiendo así una relación implícita entre los barrios “rurbanos”,³² la “pobreza”, y las experiencias culturales “tradicionales”,³³ o si se quiere, rurales. Esto funciona en el campo de lo representativo y de las prácticas, siendo así común escuchar que la gente más rica ya no practica la “tradición”.

30 Esta idea ha sido sintéticamente expuesta por García Canclini cuando plantea que “la adopción de la modernidad no es necesariamente sustitutiva de sus tradiciones” (1995:170).

31 Cuando nos referimos a patrones de poblamiento informales, o barrios “rurbanos”, en efecto, estamos pensando en los barrios “lacustres” o “palafíticos” de Tumaco, entre lo cuales se encuentran La Unión Victoria, El Obrero, Buenos Aires, Panamá, Los Puentes (El Progreso, Venecia, Primavera y Las Flores), el sector de La Playa (El Carmelo, Viento Libre, Libertad I y II, Urbanización La Playa, María Auxiliadora, El Diamante, Tres Cruces, La Paz y Las Américas), y El Bajito, entre otros.

32 Este concepto se lo escuché por primera vez a uno de los codirectores del Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco. No he encontrado referencias académicas concretas.

33 El concepto de “tradición” que manejamos en esta investigación, tiene que ver con lo que se reconoce como implícito a las experiencias culturales de pobladores negros, sin pretender proponer, que sean estáticas o netamente propias. De hecho, autores como West (1957) hacen referencia a la similitud de las casas negras e indígenas, encontrando explicaciones plausibles, de préstamos de conocimientos durante la época de La Colonia. Así pues, West dice que “during colonial times lowland Indians were forced to construct huts for Negro slaves in the mining camps. In such work Indians must have used their own building techniques, though mine administrators. Such modifications may have been the rectangular four-shed roof structures, which the Chocó may not have known. At any rate, it is fairly certain that Negroes learned the construction of the pile dwelling through the Indian workers at the mining camps” (1957:118). Este es sólo un ejemplo de como la tradición se “inventa”—en el mejor sentido del término— argumentando permanencias históricas y prácticas ancestrales.

Al respecto Norman Whitten plantea que: “[Hay] una concentración de la gente negra en los barrios periféricos, que en sus patrones de actividad se asemejan a los caseríos rurales [...así como] una tendencia de identificar el comportamiento de la gente negra con la vida del campo [...]” (1992:108).

También es interesante anotar, que dentro de la simbología que se maneja de la ciudad, estos barrios de relativa reciente “urbanización”, con los “rurbanos”, son reconocidos como *calientes* o, en otras palabras, peligrosos. En un contexto como Tumaco circulan múltiples imaginarios y representaciones que signan a los barrios contruidos a partir de urbanizaciones informales. No es gratuito que se les nombre como áreas “subnormales”, subculturas “palafíticas”, “zonas rojas”, casas que parecen “un monstruo descomunal y mil patas”,³⁴ sectores con “identidad tugurial”,³⁵ barrios “subdesarrollados”, “calientes”, “feos”, en fin, no son precisamente el “deber ser” que las agencias de desarrollo y algunos sectores sociales le encuentran a la ciudad. He aquí una descripción de los barrios lacustres, extraída de la prensa local:

[...] allí el baile se hace a oscura, y el olor nauseabundo del alcohol y el desagradable humo de la marihuana saturan el ambiente, a la vez que los parejos armados de cuchillos amenazan a sus morenas. Cuentan que hay varios lugares de expendio de bazuco y otros alucinógenos.³⁶

Incluso podríamos llegar a decir, que son estos barrios los que han comprendido casi en su totalidad los campos de acción de las agencias de desarrollo en cuanto a cambiar, “mejorar”, modificar, restaurar y relocalizar se refiere. Parece evidente que en lo que respecta a la construcción de ciudad, la experiencia urbana se ve fragmentada por patrones de asentamiento que responden a lógicas diferentes. Norman Whitten (1992) también hace observaciones sobre el campo de lo representaciones, en esta ocasión no directamente frente a los barrios lacustres, más si a las mujeres y hombre que habitan estos barrios; es decir, la gente negra.

Utilizan nombres como *sucio*, *vago*, *tonto*, *incivilizado*, *bruto*, *infrabumano*, y *feo* para describir las agrupaciones negras pero no a los *individuos específicos*. Cuando un blanco quiere proyectar estos atributos a un individuo específico, basta utilizar la palabra “negro” para hablar

34 “Pareciera un monstruo de cabeza descomunal y mil patas; pero no, simplemente una “vivienda”, una de las tantas que conforman la zona lacustre de Tumaco, imagen y semejanza en los distintos municipios de la costa de Nariño. Carencia absoluta de lo que significan los aditamentos de un nivel de vida digna, esto en las postrimerías del siglo XX” (Peralta 1994:4).

35 “La identidad tugurial de la zona de bajamar, nos está diciendo que Tumaco requiere de manera urgente de nuevos planes de vivienda, de esta manera la gente pobre la gente alcanza una mejor forma de vida, situación que ayudará a mitigar el impacto de enfermedades crónicas” (Sin Autor 1995: 3)

36 Huertas, Santiago (1995). “En el barrio Tumaco-El Bajito: alerta casi roja” En: Periódico *La Ola*. Año 2, No. 72: 5.

de él. Estos estereotipos son reforzados en discusiones en las cuales los participantes se ponen de acuerdo en cuanto a dos o tres de estas supuestas características de la gente negra [...] (1992: 225).

Anthony Giddens (1994: 14), plantea que a la vez que la modernidad, o mejor, las instituciones modernas, ofrecen posibilidades de emancipación, también crean *diferencia, exclusión y marginalización*. En este sentido, los barrios lacustres o que responden a patrones de urbanización informal, se configuran como espacios que albergan prácticas y representaciones propias de un universo cultural particular, que se ve *diferenciado, marginado y excluido* por los imaginarios operacionalizados a través de los discursos desarrollistas, y a su vez, agenciados por la modernidad. Podríamos decir incluso, que Tumaco como escenario urbano, maneja una suerte de tensión, a manera de dialéctica, entre las prácticas discursivas de planificadores “expertos” y, las secuencias informales de “invasión”, que se traduce en una incesante lucha por la apropiación y simbolización del *territorio*.

Fragmentos rurbanos: historia y poblamientos de los barrios lacustres

Parado en el puente del Pindo, si uno fija la vista al horizonte lejano, probablemente verá un paisaje de tarjeta postal. El mar matizado por gamas de azules, potrillos apenas divisibles, el vaivén nostálgico que producen las olas...Una segunda mirada. Las casas ubicadas en las faldas del mar son de madera y parecen flotar en el aire, suspendidas por troncos delgados clavados en la arena. La distribución de estos barrios es laberíntica, entrar por una callejuela no necesariamente implica que tendrá una salida. Muchas veces son los puentes en madera improvisados los que interconectan las partes del barrios, otras veces, se trata simplemente de caminos en arena que remedan calles. Los vehículos no circulan por estos lugares puesto que no tienen vías de acceso, ni calles reticulares que conduzcan de un lugar a otro, más bien se camina por entre, sobre, debajo y alrededor de las casas para desplazarse, en especial, cuando la marea está alta. Todas las casas estarán ubicadas de frente a la calle más grande, habiendo así muchas casas que se dan la espalda una a otra, es decir, el frente de una casa colindará con la zotea de la siguiente. Probablemente esta última compartirá fachada con la del lado opuesto de la calle central. Esto sucede en los casos en donde hay más casas que calles, bastante común en ciertas zonas lacustres en donde no se planifica de antemano el tamaño y las dimensiones que irá adquiriendo un barrio con el paso de los años, de allí que no parezcan existir maneras clara de predecir las dinámicas y proporciones que tomará una nueva “invasión”.

Al perfilarse como asentamientos informales, luego de la primera oleada de pobladores que constituirán el barrio inicial, otras personas irán “invadiendo”

nuevos terrenos, y si el barrio tiene “éxito”,³⁷ los terrenos se irán valorizando hasta costar aproximadamente entre 50 y 500 mil pesos, sin tener en cuenta la posibilidad de que disponga de una casa construida, lo cual incrementara cualitativamente su costo. Lo que allí se cobra no es el espacio en sí mismo, —que es considerado por definición como colectivo— sino la mano de obra invertida en el pedazo de tierra y en general, en la construcción del barrio. En esta medida, el dueño de un lote cobrará por el trabajo invertido en la “limpia” o el “relleno” de la tierra, así como todo lo que tenga que ver con apertura de zanjas, clavado de postes, demarcación de linderos, habilitación de caminos y construcción de puentes, entre otras actividades. Un nuevo barrio será “invadido”, literalmente, de la noche a la mañana. La idea es “parar” los ranchos lo suficientemente rápido, como para que las autoridades municipales no alcancen a impedirlo, ya que esta actividad, por supuesto, es ilegal.

Buena invasión es donde se organizan diez, quince familias y vienen y dicen este lugar está vacío. Compran su madera y por la noche vienen y paran malparado, hacen su casita y se meten ahí. Al otro día que vienen los soldados ya están, o dos tres días que pasan ya están constituidos, ya eso sin organizar por donde se va a entrar, por donde se va a salir, pero ya están.³⁸

Desde el punto de vista cuantitativo, la mayor parte de Tumaco ha sido de hecho “invadido”. Cuando un lote con dueño particular es “invadido” y éste se entera lo suficientemente rápido, tendrá que negociar con las personas el precio de su mano de obra invertida en actividades de “limpia” del terreno. Al principio un asentamiento de este tipo cobijará a unas cuantas familias dispersas, y con el paso del tiempo, irán llegando otras personas generando redes vecinales y parentales sumamente estrechas y dinámicas. Así, los vecinos (as) lentamente se irán haciendo compadres con la llegada de nuevos infantes, la parentela irá llegando en busca de familiares desde tierras lejanas y otras parejas se irán “uniendo” con el tiempo construyendo su propia morada.³⁹ Incluso podríamos llegar a plantear, sin temor a equivocarnos que dichas redes son una de las estrategias culturales de mayor vigencia en la vida cotidiana de las personas.

37 Utilizamos este término en un sentido amplio refiriéndonos a que en un principio logre sobrevivir a los desalojos de las autoridades municipales, y luego, empiece a introducir conexiones de energía pirata así como pozos de agua colectivos. Según informes del componente empresarial del Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco, se plantea que un 65 % de las personas tienen energía eléctrica “legal”, mientras que sólo un 12 % acceden a servicios acueducto y alcantarillado para el caso del barrio de El Bajito. Cifras que a simple vista parecen altas para generalizar en los otros barrios del sector de La Playa.

38 Entrevista pobladora barrio El Diamante, Tumaco, octubre de 1997.

39 Es muy común, aunque obviamente no en la totalidad de las veces, que las nuevas parejas vivan un tiempo con los padres de alguno de los dos partidos, y luego les sea “heredado” un pedazo del lote que les corresponde a los padres. Las dinámicas de la herencia con respecto a las fincas son diferentes.

Los barrios ubicados en las zonas de bajamar de la isla, localmente conocidos como el sector de “La Playa”, fueron poblados casi en su totalidad posterior al terremoto del 79.⁴⁰

Pues este barrio existe hace 18 años. A raíz de que pasó el terremoto las casas dizque eran más afuera. Entonces como el terremoto se llevó la mayoría de las casas, entonces ya algunas personas que salieron beneficiarias por el ICT en la Ciudadela, otros por allá abajo entonces se fueron la mayoría de la gente y quedaron estos espacios. Entonces ya la gente empezó a invadir de nuevo, empezó a comprar terrenos y a parar casas.⁴¹

Cuentan los primeros habitantes que esas playas no existían antes, fue el mar enfurecido el que las puso allí. De modo que la propiedad, en este caso concreto, es justificada desde ese argumento; *la mar* no es de ningún gobierno, ni de ningún municipio, la mar es de Dios, es decir, de todos (as). Una mujer del barrio Viento Libre, narra su visión del poblamiento.

Eso dizque es de los alcaldes, del gobierno que quieren despojar a la gente de su propiedad y que dicen que dizque la gente que ha ido cogiendo lotes vacíos y eso le pertenece es al municipio. Pero de pertenecerle al municipio no porque sencillamente esto acá no era ningún barrio, eso ahora es que se formado el barrio porque esto acá era puro mar, todo era mar, todo esto era mar. Mejor dicho, que el mar fue el que trajo la arena que quedó aquí y la gente ha construido encima, pero esto no era ni de ningún alcalde, ni de ningún gobierno, simplemente esto era agua...⁴²

En los barrios construidos a partir de urbanizaciones informales no existen, por obvias razones, títulos de propiedad. Esta última se construye por consensos colectivos y se respetan los acuerdos de palabra teniendo prescripciones claras en cuanto a las formas de adquisición, venta y delimitación de la misma. Así pues, para una persona es evidente desde donde hasta dónde va su propiedad, que *palos*⁴³ ha sembrado (pertenecientes a un individuo así no necesariamente estén dentro de sus linderos), y cuáles son de uso colectivo. Las personas comúnmente reconocen por lo menos tres formas de propiedad diferentes; el título de invasión, el título de posesión, y por último, el título de propiedad. Estas se dan por el tiempo de ocupación de la tierra, siendo la primera “dada” desde los seis meses de vivir en el barrio, la segunda entre los seis meses y los tres años, y el tercero,

40 A continuación nos referiremos, dentro de los múltiples casos de urbanización informal que hay en Tumaco, específicamente a el del sector de La Playa, y el barrio El Bajito.

41 Entrevista pobladora barrio El Diamante, Tumaco, octubre de 1997.

42 Entrevista pobladora barrio El Bajito, Tumaco, octubre de 1997.

43 En la mayoría de los casos se trata de cicales (árboles de coco), también habiendo almendros y árboles de algodón, entre otros.

posterior a los tres años. Estas categorías son particularmente útiles a la hora de “pelear” con el municipio garantías y derechos territoriales, que de hecho, el Estado no reconoce. La gran mayoría de los pobladores de estos barrios son migrantes de primera o, a lo sumo, segunda generación, proveniente de *los campos*, o zonas rurales. No sería pertinente generalizar la procedencia, aunque se reconocen ampliamente las áreas de la carretera, y ríos del municipio, como lo son el Mira, el Mejicano y el Rosario.

Es un hecho que los barrios del sector de La Playa fueron poblados en los años posteriores al terremoto del 79, lo que no queda del todo claro es, ¿de dónde salió la gente que pobló estos barrios?, ¿dónde estaba asentada antes? y ¿si estaba en otro sitio, porqué se generan migraciones colectivas hacia éstas áreas de Tumaco? Factores económicos, como la inscripción de capitales exógenos, las representaciones que se han ido tejiendo alrededor de la “ciudad”, y la alta movilidad poblacional asociada a las redes parentales, son sólo algunos de los elementos que habría que entrar a considerar. De esta manera, a partir de la década del 60, el Estado comenzará a hacer investigaciones agrícolas, para establecer la viabilidad de los cultivos de palma africana dentro del municipio de Tumaco, específicamente en las zonas conocidas como “La Carretera” (Angulo 1996). Dado el “éxito” de dichos cultivos, el gobierno emprenderá la tarea, durante la década del setenta, de incentivar el monocultivo de palma, otorgando préstamos y capitales a inversionistas nacionales. Así, rápidamente se generarán colonizaciones empresariales exógenas, que consolidarán, durante los años ochenta, grandes producciones, así como un mercado nacional. Inversionistas de distintas partes del país —Valle del Cauca y Nariño entre otras— irán expandiendo las áreas de frontera agrícola, hasta dejar a los pobladores locales con tierras periféricas, o incluso, sin tierras.

La gente del campo vendió sus fincas porque llegaron ofreciendo unos cuantos dineros para sembrar palma africana, entonces la gente vendía su finca y se venía aquí a Tumaco a vivir. Ya los vecinos que tenían su casa le decían que allá están vendiendo un terreno, algo y se iban metiendo. Sin uno conocer que estos terrenos no eran propiedad de la persona sino que eran terrenos de la Dimar. Así se constituyó el barrio.⁴⁴

Paralelo a esto, las personas irán entrando en la lógica del trabajo asalariado mediante “jornales” y contratos temporales para la siembra y recolección del fruto. Ya para principios de la década de los noventa, los problemas de orden social comenzarán a hacerse públicos, terminando en un hecho que quizás sintetiza las dinámicas que se venían dando localmente. Un grupo de trabajadores armados dispararán contra uno de los palmicultores con más capital, resultando herido y posteriormente muerto en un accidente automovilístico que tendrá en el camino

44 Entrevista pobladora barrio El Diamante, Tumaco, octubre de 1997.

hacia el hospital de Tumaco. Grupos de “limpieza” conocidos como “La Mano Negra”, representarán los intereses de los palmicultores, “ajusticiando” a cientos de *cholos* y negros rebeldes de la región. Para 1994, el tema de los derechos humanos en el municipio de Tumaco resonará fuertemente a nivel nacional, y muy agenciado por la Iglesia, se comenzarán a fortalecer organizaciones de base a nivel local. Para este momento, ya miles de personas habrán migrado hacia otras zonas rurales o a Tumaco, expropiadas de sus tierras y acosadas por las fuertes oleadas de violencia.

El segundo elemento que consideramos significativo, son las representaciones que las personas han ido tejiendo alrededor de la “ciudad”, en donde parecen asociar mayores posibilidades laborales, salud y en especial, educación secundaria para sus hijos e hijas. Así pues, alguien con un problema de salud delicado —que no pueda ser tratado por los curanderos (as) locales—, así como los jóvenes que quieran continuar estudios secundarios, probablemente tendrán que desplazarse a la cabecera municipal. Por último, el hecho de que existan altos índices de movilidad poblacional asociada a las redes parentales, genera que en la medida en que unas personas se vayan trasladando, otras personas vengan detrás de éstas.

Yo me vine porque yo tenía una tienda allá en Chajal y un bebederito. Entonces ocurrió que supe que mi mamá se había muerto, cuando me di cuenta ya la habían enterrado entonces yo me vine y pensé que de pronto se acaba la familia mía. Una hermana bastarda también se me murió y entonces yo dije no, pues me voy para Tumaco.⁴⁵

Estas dinámicas son un motivo fuerte de desplazamientos. Si por ejemplo, la madre enferma de alguien se radica en Tumaco para los ciudades médicos, sus hijos (as) asentadas de manera dispersa en varios ríos, podrán ir llegando con sus respectivas familias a acompañar a la enferma. Es probable que lleguen todos a la casa de algún pariente, y paulatinamente cada familia vaya *parando* su propia casa. Estas nuevas familias, pueden quedarse a vivir en Tumaco según las circunstancias y coyunturas, como irse de nuevo al río donde están viviendo.

Terminaciones y desenlaces: una ciudad habitada

Hemos tratado de demostrar, a lo largo de este artículo, que la ciudad no es una unidad que se materialice en abstracto, sino que más bien, responde a múltiples regímenes de construcción y apropiación, que hacen de ella un espacio singular, como lo es Tumaco. Los andamiajes discursivos y representativos propios del desarrollo, sumados a los discursos de “expertos” urbanistas y planificadores, han codificado un régimen particular de invención y producción de la “ciudad”, que

45 Entrevista poblador barrio Viento Libre, Tumaco, noviembre de 1997.

se ve modificado por los universos culturales, representativos y pragmáticos, de las mujeres y hombres que la habitan. De esta manera, el *territorio*, visto desde Tumaco, emerge como un espacio privilegiado en donde confluyen múltiples proyectos culturales y discursivos, sujetos a traslapes, reapropiaciones, mezclas, y si se quiere, *hibridaciones*.

Los regímenes de acción y representación del escenario urbano, vistos a la luz de la introducción de discursos “expertos”, la acción restauradora de las agencias de desarrollo, y por último, el análisis de los discursos propios del “desarrollo”, dan cuenta de configuraciones retóricas particulares que han sido permeadas por el ya lugar común de la modernidad. Consecuentemente, es importante que esas prácticas, representaciones y acciones, que se agencian desde dicho supuesto, sean consideradas como hechos culturales en sí mismos, que de la misma manera que la “cultura” más remota, propone una gramática del mundo particular. En este sentido, Tumaco aparece como un espacio en construcción, que contempla pensar más allá de las calles y carreras que lo modelan, la reflexión alrededor de las prácticas, representaciones y códigos culturales inmersos en ese “deber ser” que caracteriza la planificación del espacio hacia una lógica de lo urbano.

Referencias citadas

- Alcaldía municipal de Tumaco
1995-1997 Plan de desarrollo estratégico de Tumaco. Una nueva ciudad. Tumaco: Alcaldía municipal
- Angulo, Nianza
1996 “Los impactos socioculturales causados por las industrias palmicultoras y camaroneras en el municipio de Tumaco” Biopacífico-Ministerio del Medio Ambiente. Tumaco.
- Aprile-Gnisset, Jacques
1992 *La ciudad colombiana, siglo XIX y siglo XX*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Boesiber, W. y Girsberger H.
1988 *Le Corbusier 1910-65*. Barcelona: Gustavo Gili S.A.
- Brunner, José Joaquín
1992 *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo.
- Casas, Castañeda Fernando y Francisco Uribe Echavarría
1985 *El proceso de urbanización de la Costa Atlántica*. Bogotá: Universidad de los Andes-Cider.
- Comisión de las comunidades europeas
1996 “Actualidad y perspectivas del Fortalecimiento de América Latina. 1996-2000” En: *Comunicación del la Comisión al Parlamento Europeo*. Bruselas: Unión Europea.

Corpacífico

- 1995 “El Pacífico que queremos: la costa Pacífica nariñense y su participación en el plan nacional de desarrollo”. Tumaco.

Escobar, Arturo

- 1988 La profesionalización e institucionalización del desarrollo en Colombia. *Revista de la Universidad de Antioquia*. Vol. LVI. Medellín. Universidad de Antioquia. (56): 5-23.

Escobar, Arturo

- 1992 “Planning” En: Sachs, Wolfgang (ed.). *The Development Dictionary*. London: Zed Books.

Escobar, Arturo

- 1995 “Power and visibility: tales of peasants, women and environment” En: *Encountering development: the making and unmaking of the third world*, pp 154-211. New Jersey: Princeton University Press. pp 154-211.

Escobar, Arturo

- 1997 “Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano” En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). *La antropología en la modernidad*, pp 154-211. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa. (eds.)

- 1996 *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec-Ecofondo.

Ferguson, James

- 1991 *The anti-politics machine, “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Great Britain. Cambridge: University Press.

García Canclini, Néstor

- 1989 *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- 1995 *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

Geertz, Clifford

- 1996 *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.

Giddens, Anthony

- 1991 *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Traducción José Luis Gil. Barcelona: Península. 1994.

Hardoy, Jorge

- s.f. “Teorías y prácticas urbanísticas en Europa entre 1850 y 1930”. En: Le Corbusier en Colombia. Sin referencias bibliográficas.

Jurado, Fernando

- 1990 *Esclavitud en la costa Pacífica: Iscuandé, Barbacoas, Tumaco y Esmeraldas Siglos XVI al XIX*. Quito: Abya-Ayala.

- Leusson, Thelmo
 1996 *Conozca a Tumaco*. Tumaco: Alcaldía Municipal.
- Niño, Murcia Carlos
 s.f. “Le Corbusier y la arquitectura oficial en Colombia”. En: *Le Corbusier en Colombia*. no hay datos bibliográficos.
- Peet, Richard and Watts Michael
 1993 “Introduction: development Theory and Environment in an age of market triumphalism” En: *Economic Geography*. (69): 227-253.
- Peralta, Solis Darge
 1994 “Esa forma de “vivir””. En: Periódico *La Ola*. Año 1, No. 7:4.
- Presidencia de la República.
 1992 “Plan Pacífico, una nueva estrategia de desarrollo sostenible para la Costa Pacífica Colombiana”. Bogotá: Presidencia de la República, Departamento Nacional de Planeación.
- Price, Thomas
 1955 “Saints and spirits: a study of differential acculturation in Colombian negro communities”. Illinois; Northwestern University. Tesis doctoral en antropología.
- Rosaldo, Renato
 1989 *Culture and truth, the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Sin autor
 1995 “La ciudad requiere de un proyecto de planeación urbana” en: Periódico *La Ola*. Año 2, No.46:3.
- Triana, Humberto
 1974 *Cultura del tugurio en Cartagena*. Bogotá: Unicef.
- Viviescas, Fernando
 1991 “La “arquitectura moderna”: los esguinces a la historia”. En: *Colombia, el despertar de la modernidad*, pp 353-384. Santa Fé de Bogotá: Foro Nacional por Colombia. .
- West, Robert
 1957 *The Pacific lowlands of Colombia: a negroid area of the American tropics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Whitten, Norman
 1992 *Pioneros negros: la cultura afro-latinoamericana del Ecuador y Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano.

Del chamanismo como cura y lo indio como remedio¹

ALHENA CAICEDO

¿Quiénes son los yajeceros urbanos?

Para la sociedad nacional en su conjunto, el consumo ritual de yajé es una práctica poco conocida, y aún hoy, visiblemente estigmatizada. Pese a que los seguidores urbanos del consumo ritual de yajé representan una minoría de la sociedad nacional, se trata de una población con un capital cultural sobresaliente, altos niveles de educación y acceso privilegiado a determinados recursos, tanto materiales como simbólicos. Si bien las tomas urbanas de yajé convocan a diferentes personas, no todos los participantes en ellas se consideran seguidores del yajé. De hecho, cuando hablamos de *yajeceros* o *seguidores*, hacemos referencia a aquellas personas que siguen esta práctica con relativa regularidad y que se reconocen como partícipes de este medio. En ese sentido, se descarta a quienes solo asisten esporádicamente y no participan de las redes de información ni de las ceremonias.²

Con un promedio de edad de 32 años, los seguidores urbanos del yajé son hombres y mujeres adultos entre los 25 y los 60 años, en su mayoría pertenecientes a las clases sociales media y de élite, y con altos niveles educativos. En este grupo se incluyen algunos extranjeros, europeos y norteamericanos, principalmente, residentes en el país. La mayoría son profesionales, varios con alta titulación, intelectuales, artistas y estudiantes universitarios. La relación entre estratos sociales medios y de élite es de 3 a 1, aproximadamente. Eso no excluye la participación creciente de personas de sectores populares provenientes tanto del campo como de la ciudad. A diferencia de otros nuevos movimientos religiosos en los que las mujeres son mayoría (Ghasarian 2003: 156), y de las ceremonias de yajé que se realizan en las zonas rurales indígenas, en las que la mayoría son hombres (Weiskopf 2002: 491-524), en los nuevos escenarios yajeceros la relación entre hombres y mujeres participantes es similar.

1 Original tomado de: Alhena Caicedo. 2015. "Del chamanismo como cura y lo indio como remedio". En: *La Alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

2 Esta caracterización de la población de yajeceros urbanos se hizo a partir de una muestra de aproximadamente cincuenta casos en las ciudades de Bogotá, Pasto y Cali. Se realizaron una encuesta y varias entrevistas.

Las motivaciones para acceder al universo yajecero urbano son variadas. Sin embargo, la mayoría de los participantes en estos rituales urbanos aseguran que su motivación es la búsqueda de espiritualidad y de fuentes alternativas de salud y bienestar. Hay quienes llegan a las tomas por problemas físicos, quienes lo hacen como un tipo de ejercicio espiritual y quienes llegan por problemas emocionales. En esta última categoría cabe resaltar que la pérdida de un ser querido, los problemas en el trabajo y el desamor son motivaciones recurrentes entre quienes acceden a estos espacios. Por su parte, motivaciones como la moda y el placer psicodélico realmente mueven a muy pocos asistentes a las tomas, pero se utilizan recurrentemente como ejemplos para estigmatizar estos escenarios en los medios de comunicación. Aunque casi todos los seguidores provienen de familias de tradición católica, y varios se reconocen creyentes en Dios, la mayoría manifiesta un abierto rechazo hacia la Iglesia católica y su rigor dogmático. No es de extrañar, entonces, el rechazo de estas personas a la noción de *religión* y su preferencia por la idea de espiritualidad como algo con un sentido más auténtico y profundo. En este sentido, podemos afirmar que la mayoría de estas personas encuentra en la práctica una respuesta a sus búsquedas espirituales y de alternativas de bienestar.

Entre las narrativas de los yajeceros urbanos llaman la atención ciertas tendencias en los grupos de edad y de clase con respecto a las razones que los atraen a las tomas. Las personas más jóvenes (menores de 40 años) afirman con mayor regularidad que llegan a estos espacios atraídas por la búsqueda espiritual. Algo similar puede verse en general entre los seguidores de estratos sociales altos, quienes manifiestan que su motivación para seguir esta práctica es sobre todo de carácter espiritual y de sanación. Por su parte, entre las personas mayores de 45 años el interés más comunmente se relaciona con las posibilidades de encontrar remedio a dolencias físicas y psicológicas alternativas a la oferta de la medicina alopática. Asimismo, para los seguidores provenientes de las clases medias y populares, el malestar físico y emocional es el principal motivo para acceder a las tomas de yajé.

La mayoría de seguidores urbanos del yajé llegan a estos escenarios en primera instancia por curiosidad o por invitación de conocidos y amigos. Teniendo en cuenta que la oferta de yajé no es abierta ni se publicita masivamente, es por medio del rumor, de conocidos, y recientemente por las redes sociales virtuales que se accede a la información sobre ceremonias, taitas y *malocas*. Casi todos reconocen que hasta hace algunos años no tenían ningún conocimiento sobre las prácticas terapéuticas asociadas a este bejuco, desconocían abiertamente que existieran tradiciones indígenas de este tipo y que hubiera una oferta alternativa de salud centrada en el consumo ritual. “Por lo general, uno asociaba este tipo de cosas con charlatanería y el Indio Amazónico de la Caracas [referencia a la tienda esotérica de Bogotá]”, afirma una seguidora de la *maloca* Retoño de Maíz. Por su parte, el interés en lo alternativo es un común denominador. Estas personas consideran el consumo de yajé como medicina alternativa, en la medida en que se propone como medicina tradicional

indígena. Esta caracterización que posiciona las tomas como práctica de salud alternativa muestra a su vez que la mayoría de consumos, estéticas y estilos con los que se identifican los yajeceros urbanos se consideran *alternativos*, es decir, consumos no masivos, que se apartan del canon dominante, que manifiestan su preocupación por el cuidado de la naturaleza y el respeto por el medioambiente y la diversidad cultural, y que hacen un especial énfasis en las nociones holísticas de salud y bienestar.

Las personas pertenecientes a estratos sociales altos suelen incluir la toma de yajé en un conjunto más amplio y variado de prácticas de sanación de corte Nueva Era. Varios de ellos también participan en otros tipos de escenarios rituales, como los *inipis*, *temazcales*, danzas sufís, etc., o practican biodanza, yoga, meditación, *reiki*, constelaciones familiares, etc. Es por lo general entre estos seguidores de clases altas que se encuentra el mayor porcentaje de personas vegetarianas y veganas. Además, en este grupo, pese a que demuestra una mayor regularidad en la asistencia a las tomas, existe una mayor propensión a abandonar, después de un tiempo, el consumo ritual de yajé, por considerarlo demasiado fuerte. Por su parte, los seguidores de clase media representan actualmente la mayoría, y entre ellos el promedio de edad es de 30 años. Se trata en buena medida de jóvenes profesionales o estudiantes universitarios. A pesar de que también siguen una variada gama de prácticas de consumo alternativo, son más afines a las prácticas rituales fuertes ligadas al consumo de psicotrópicos (yajé, peyote, yopo, shishaja, etc.) y a prácticas corporales de alto impacto, como las búsquedas de visión (práctica ritual adoptada por varios movimientos neochamánicos que consiste en pasar varios días en ayuno, meditación y aislamiento).

En este sentido, es importante considerar que los yajeceros urbanos comparten varias redes con especialistas y seguidores de prácticas terapéuticas alternativas, como la medicina china, el *reiki*, el yoga, la acupuntura, la homeopatía, la aromaterapia, la biodanza, etc. Y a estas redes se suman otras vinculadas propiamente a movimientos neochamánicos de carácter local, nacional y transnacional, entre los que podemos señalar el Camino Rojo o Fuego Sagrado de Itzachilatán,³ los Concheros Aztecas, la Red de Arte Planetaria⁴ (seguidores del calendario maya), la Mancomunidad de la América India Solar (MAIS),⁵ etc.

En este marco, las creencias y prácticas de las tradiciones indígenas son representadas como una alternativa de *curación* que considera a los indios portadores de otra forma de relación con el mundo y la naturaleza y como poseedores de un saber

3 Sobre el movimiento Fuego Sagrado de Itzachilatán en Colombia véase <http://www.geocities.ws/circulodelfuego1/index-2.html>.

4 Sobre la Red de Arte Planetaria en Colombia véase http://www.tortuga.com/esp/frontpage_es.html.

5 Sobre MAIS véase <http://www.maiscolombia.blogspot.com/>.

ancestral olvidado que debe rescatarse para formular un nuevo paradigma de bienestar. Estas imágenes sobre el ser y el mundo indígena sirven de base a la promoción de estos nuevos escenarios alternativos.

La alteridad radical que cura

Yo te alabaré tomando un poquito de yajé, tú me curaras tomando un poquito de yajé, para que se cure mi alma y esta noche te pueda yo ver...⁶

En el campo yajecero colombiano, las representaciones sobre el yajé han adquirido diferentes matices, de acuerdo con los nuevos contextos y públicos. A pesar de la diversidad de los escenarios urbanos, la práctica de la toma de yajé adquiere nuevos significados que empiezan a circular y a reforzar representaciones cada vez más generalizadas sobre el yajé y sus usos. En la actualidad, las expectativas que construyen los nuevos yajeceros urbanos sobre esta práctica nos muestran que el uso ritual de yajé adquiere sentido para estas personas en la medida en que articula tres dimensiones representacionales alrededor de un ideal de bienestar: la curación, lo sagrado y la indianidad.

La curación

Los yajeceros urbanos consideran el consumo ritual del psicotrópico como una fuente alternativa de salud.⁷ La mayoría está de acuerdo en que la idea de *salud* debe entenderse en un sentido amplio, esto es, que debe predominar una *visión holística* en la que no solo cuente la salud física, sino también la emocional y espiritual. En el campo yajecero, ese ideal de salud y de bienestar posiciona la práctica ritual de consumir yajé como una forma de *curación* o de sanación que permite alcanzar un estado de bienestar. Dicho bienestar se comprende como una relación de 'equilibrio' y 'armonía' entre la salud física y la salud psicológica. De allí que resulte tan significativo el vínculo que los seguidores de esta práctica establecen entre lo físico, lo emocional y lo espiritual.

El consumo ritual de yajé es una práctica terapéutica que se funda en la idea de limpieza. La toma es representada por los seguidores como una práctica dirigida

6 Fragmento de la canción "Tomado un poquito de yajé", de Kirtan Reggae, cantos de alabanza de la *maloca* El Sol Naciente, de la comunidad carare.

7 No hay que olvidar que el auge de los nuevos modelos terapéuticos alternativos en los que se incluye la medicina tradicional indígena (*v. g.*, las tomas de yajé) se da en un momento histórico de desregulación y privatización del sistema de atención en salud en el país.

a descontaminar o limpiar el cuerpo, la mente y el espíritu. Dicha limpieza debe tener un carácter regular, ya que se apoya en la idea de que la vida cotidiana contamina, por lo que hay que practicar recurrentemente la descontaminación con la ingesta del psicotrópico, con el fin de alcanzar un estado de equilibrio físico y psicológico. Como se mencionó, la noción de *limpieza* contempla varias dimensiones: lo físico, por medio de la purga; lo emocional, mediante las pintas, que permiten al tomador *ver* qué tipo de actitudes cotidianas están mal; y finalmente el espíritu, atisbando gracias al yajé un horizonte de cómo vivir bien. De allí que los seguidores de las tomas consideren que mediante el yajé⁸ a) se descontamina (“el yajé limpia”, “el yajé muestra lo que está mal”); b) se alivia el sufrimiento (“el yajé enseña”, “el yajé pone pruebas” y “abre caminos”; c) se alcanza la salud —el bienestar, la felicidad— (“el yajé te permite vivir más tranquilo y más consciente”). En este sentido, la noción de *curación* es comprendida en función de un particular estado de *enfermedad*. De acuerdo con uno de los seguidores de la *maloca* de la comunidad carare,

La enfermedad va más allá de lo físico, del dolor. La enfermedad es aquello que esclaviza, que perturba, que maltrata. Entonces, ¿quiénes están enfermos? En realidad somos todos los que vivimos en el acelerado de la sociedad de consumo y en la lógica del mundo occidental [...] Las enfermedades son ante todo sentires mal gestionados —la envidia, la rabia, el rencor constituyen un mal sentir, una emoción mal gestionada— Y eso por lo general se manifiesta a nivel físico...⁹

Las afecciones de orden físico son interpretadas como dolencias derivadas de comportamientos inadecuados. Por ejemplo, la ciática (opresión del nervio ciático) puede asociarse con decisiones no consumadas. El dolor de espalda, dependiendo de si se trata de un dolor cervical, medio o lumbar, es interpretado como cuestiones irresueltas en los planos laboral, familiar o sentimental, respectivamente; por su parte, el estrés, como afección, es ocasionado por el desorden que produce la rabia que ocasiona el miedo.¹⁰ El cuerpo constituye una dimensión central que enfatiza el carácter individual y subjetivo, tanto de la enfermedad como del proceso de curación. De acuerdo con JR, médico alternativo y yajecero de la ciudad de Pasto, el yajé enseña a recuperar la “sabiduría del cuerpo”:

8 Las siguientes citas son fragmentos de entrevistas a seguidores del yajé en Bogotá y Pasto. Estos fragmentos pueden ser consideradas redundancias de las narrativas de los yajeceros.

9 M., 33 años, seguidor de la *maloca* El Sol Naciente. 15 de enero de 2008.

10 Estos diagnósticos hacen parte de los dictámenes realizados por el taita Orlando Gaitán en la Fundación Carare, y también hacen parte de los discursos de apertura de las tomas de yajé de la *maloca* conocida como El Sol Naciente, donde el taita suele referirse al propósito particular de la toma que va a realizarse. (Notas de campo, enero de 2009).

Muchas veces nuestra atención se centra tanto en nuestros procesos mentales, que el cuerpo se queda rezagado, confundido. Entonces el yagé nos enseña de diferentes formas a parar la mente, y nos obliga a poner toda la atención en el cuerpo por medio de síntomas físicos o aumentando la conciencia sobre sitios anatómicos específicos.¹¹

Este tipo de interpretaciones que ligan el plano físico con un ejercicio axiológico de evaluación interna de la persona con respecto a su comportamiento cotidiano permite dar cuenta de cómo la idea de curación atraviesa necesariamente el plano físico del cuerpo y se desliza hacia una dimensión moral. Así, la curación por medio del yagé se considera un ejercicio de limpieza que debe hacerse recurrentemente y que debe generar una suerte de disciplina. De allí que se pueda afirmar que el consumo ritual de yagé es, en última instancia, un ejercicio moralizante:

La enfermedad es una maestra que nos ayuda a encontrar qué parte de nosotros no está fluyendo armónicamente con el universo. La enfermedad es una ilusión, porque la única verdad existente es la verdad del amor. La enfermedad es la falta de amor, es el no ver los elementos amorosos que existen dentro de nosotros.¹²

Siguiendo a Raymond Massé, el malestar como producto cultural solo puede comprenderse como parte de un universo de significado más amplio, una teoría de la enfermedad —y por extensión, de la salud— (Massé 2002: 11) a partir de la cual los yajeceros urbanos interpretan sus dolencias. La *enfermedad* como mal-estar es concebida como algo que se reproduce a escala y en relación proporcional de lo micro a lo macro, y viceversa. La enfermedad no solo se explica como una mala gestión del comportamiento, sino también como consecuencia de la situación del mundo, en general. Asegura un seguidor: "... desde los individuos hacia el mundo, y a la inversa, se puede constatar un estado de descomposición de todas las relaciones sociales: de uno consigo mismo, con los otros y con el medioambiente, la naturaleza".¹³ Para la mayoría de yajeceros urbanos, las concepciones sobre la *enfermedad* se consideran derivadas de un estado de emergencia generalizado que involucra a todos los seres humanos como género. Este estado de enfermedad responde, según estas representaciones, a la época actual, considerada una época de *crisis* (James y Jiménez 2004).

11 Javier Rincón. Ponencia presentada en el II Encuentro Internacional de Culturas Andinas. Pasto, agosto de 2010. Memorias (2010: 72).

12 Javier Rincón. Ponencia presentada en el II Encuentro Internacional de Culturas Andinas. Pasto, agosto de 2010.

13 Entrevista a C., 40 años, seguidor de la *maloca* de la comunidad carare (El Sol naciente), La Vega.

... esta es una época en que hay una crisis muy fuerte en todo el mundo: la desarmonía con la naturaleza, guerras, conflictos muy fuertes... Y desde una mirada del chamanismo es como una etapa crucial de un cambio de época. Estamos en un punto límite, llegando a un límite de una época muy complicada, pero ante la posibilidad de pasar a una época muy diferente y que se manifiesta en todo. Cae Bush y sube un Obama, que tiene una perspectiva diferente, y la gente aspira a otra cosa. En todos los niveles —a nivel político y económico— hay una crisis fuerte, a nivel del medioambiente está el cambio climático... Todo está en un momento muy delicado, como en un borde donde todo puede ir hacia una catástrofe o puede girar.¹⁴

El deterioro ambiental, los paradigmas capitalistas de la acumulación y el prestigio, la guerra, la intolerancia y la angustia existencial frente a la incertidumbre, hacen parte de los argumentos más recurrentes en las narrativas de los nuevos yajeceros urbanos sobre la enfermedad de la época. En este sentido, Josep Fericgla afirma que no es de extrañar que en la actualidad presenciemos una verdadera obsesión por las terapias en los medios urbanos (Fericgla 2000). La falta de credibilidad de las instituciones, producto de las crecientes desigualdades y exclusiones sociales; la aceleración y las rutinas de la vida moderna, que restringen los espacios vitales a la lógica de la productividad y el consumo; el individualismo y la erosión de los lazos sociales, son solo algunos de los factores que incentivan, a los ojos de los yajeceros urbanos, la revitalización urbana de prácticas como el consumo de yajé. Desde esta perspectiva es posible comprender que muchos de los yajeceros urbanos simpatizan con diferentes vertientes radicales del movimiento ecologista mundial, los movimientos anticapitalistas y con distintas vertientes de la Nueva Era. En este sentido, resulta muy significativo que la caracterización de las ideas de *crisis* y *enfermedad* esté asociada en las narrativas de los seguidores del yajé a las nociones de *Occidente* y *mundo occidental*. Comprendida por los yajeceros como concepto síntesis de la sociedad de consumo, “la vida occidental, enferma”.¹⁵ En este sentido, categorías nosológicas como el *estrés* son ampliamente referenciadas como afecciones propias de la vida urbana, el consumo desmesurado y la obsesión por el ascenso social que caracteriza a la vida moderna occidental. De allí que este tipo de enfermedades constituya uno de los diagnósticos más frecuentes entre los seguidores que buscan curarse con el yajé.

Ahora bien, el discurso moralizante sobre el cual los yajeceros urbanos articulan sus representaciones sobre la práctica tiene un correlato en la discursividad de los nuevos taitas yajeceros. En efecto, la dimensión verbal que estos últimos privilegian se apoya en un discurso sobre lo bueno, lo malo y sobre el *deber ser*. Varios de

14 Entrevista a Kajuyali, Chachagüí, agosto de 2006.

15 M., 42 años, seguidora de la *maloca* Nabi-Nunhue, Chachagüí, agosto de 2006.

ellos elaboran sofisticados discursos sobre el chamanismo como expresión de una ética y una estética del buen vivir. De acuerdo con Kajuyali,

En este camino [el camino del chamanismo] uno aprende que vive mejor si aprende a vivir con sinceridad. El yajé permite conocer, y eso exige una actitud cotidiana. Hay que buscar una vida en armonía, mirarse a sí mismo para precisar mejor el rumbo. La confrontación consigo mismo que le permiten a uno las experiencias fuertes, los momentos de crisis, de angustia y de pánico no son malos en sí mismos, pues le ayudan a uno a encontrar esa sinceridad en sus actos.¹⁶

Así, los nuevos yajeceros urbanos consideran la curación como una transformación consciente del individuo, capaz de discernir su propia experiencia vital a partir de un referente moral que lo llevará a alcanzar un ideal de salud y bienestar. Como señalábamos más arriba, la curación, como la gestión de la enfermedad por medio del yajé, busca en primera instancia *mirar* (carácter reflexivo) para *limpiar* (transformar) para *mirar* (con mayor amplitud y mejor), para *limpiar*, etc. En otras palabras, el poder de *ver* y *limpiar* que se le atribuye tradicionalmente al yajé es reinterpretado como posibilidad de evolución personal.¹⁷ De acuerdo con un seguidor de la *maloca* de la comunidad carare,

El yajé cura, sana, pero no el yajé en sí mismo. Lo que hace el remedio es enseñar, te da enseñanzas, y tú decides si las aplicas a tu vida o no. Cuando lo ingieres te muestra la causa de tu “enfermedad”, te muestra el momento en que eso pasó, el momento en que gestionaste mal tus sentimientos. Por eso decimos que el yajé enseña cómo vivir bien, cómo sentir bien. El yajé limpia. Cuando uno piensa bien y siente bien, vive bien. Por eso esto se trata de tres premisas: no hacer daño a nadie, no dejar que nadie le haga daño a uno y no hacerse daño uno mismo. Esos son los principios, la guía de vivir bien.¹⁸

La teoría de los yajeceros urbanos sobre la enfermedad que subyace a las dolencias y el malestar se asienta en un discurso crítico contra la sociedad de consumo y la economía de mercado, representadas ambas en la noción de *Occidente*. Esta postura, sin embargo, se caracteriza por reafirmarse como exclusiva del individuo y

16 Kajuyali, Chachagüí, agosto de 2008.

17 Resulta significativo cómo se invierte el énfasis en el orden que generalmente les dan los taitas a *mirar* y *limpiar*, cuando se trata del uso terapéutico del yajé. Para los taitas yajeceros tradicionales el yajé cura cuando limpia. Por eso se dice que no es conveniente mirar cuando se es novato. El poder de mirar se va alcanzando por medio del aguante. No obstante, en los nuevos escenarios urbanos se tiende a exaltar la posibilidad de mirar antes que la de limpiar. De allí la crítica de varios yajeceros experimentados que aseguran que la práctica urbana solo se queda en la superficie de la visión (taita Olimpo, Sibundoy, agosto de 2006).

18 D., 34 años, seguidor de la *maloca* El Sol Naciente de la comunidad carare, enero de 2009.

su corporalidad, pues se fundamenta en una experiencia particular producida por el psicotrópico: la “concientización”. En otras palabras, es en el plano individual resaltado por la experiencia del yajé que se legitima el discurso del estado de *crisis*. Así, enfermedad y curación solo pueden manifestarse en el plano individual. De allí la importancia del cuerpo como dimensión física y espiritual: “Solo la persona conoce sus malestares, sus conflictos internos y sus malos hábitos. Por eso solo ella será capaz de transformarlos”. Los yajeceros urbanos consideran las “enseñanzas del yajé” como imperativas (“cuando el yajé te dice que tienes que hacer algo, tienes que hacerlo. El remedio te lo cobra”).¹⁹ Ahora bien, si la curación se interpreta como transformación, ¿cómo se concibe dicha transformación?

En este sentido, a diferencia del chamanismo tradicional yajecero, en el que la práctica ritual se encamina a hacer actuar las entidades del otro mundo para resolver cuestiones concretas en este mundo, las nuevas formas del chamanismo yajecero se deslizan hacia la ratificación del chamanismo como doctrina desplegada, ratificada y actualizada verbalmente por los nuevos taitas como figuras de autoridad moral. De allí que pueda afirmarse que mientras hay usos rituales del yajé que buscan la transformación pragmática de las condiciones del mundo, estas nuevas versiones se encaminan a la transformación de los referentes de representación de los seguidores desde el discurso y la dimensión verbal. Se evidencia de esta forma un deslizamiento de la ortopraxis a la ortodoxia propia de las formaciones religiosas.

¿Qué se transforma?

Para los yajeceros urbanos, la enfermedad se asocia con ciertos comportamientos individuales que se consideran perjudiciales y que se asocian a la vida urbana, la vida moderna y el consumismo (“la gente ya no sabe gestionar las pérdidas”, “la vida de la ciudad acaba el cuerpo, los pulmones, el cerebro”, “una esquizofrenia generalizada es lo que uno ve en las personas”).

A pesar de que el discurso contra la sociedad de consumo y la economía de mercado que caracteriza a estos y otros escenarios alternativos de salud es un discurso crítico, hay que tener presente que hace más énfasis en la crítica a los tipos y prácticas de consumo que al consumo en sí mismo.²⁰ Una de las consideraciones más comunes se relaciona con la búsqueda de salud y bienestar por medio del yajé, y la manera como se cambiaron ciertas prácticas de consumo hacia lo que se consideran prácticas “más saludables”, que se representan como más “naturales” o

19 O., 27 años, seguidor de la Cruz del Sur. Pasto, 5 de diciembre de 2008.

20 A pesar de que existen yajeceros urbanos cuyas iniciativas anticonsumistas constituyen prácticas colectivas radicales (estilo comunas, por ejemplo), son una reducida minoría en el vasto campo de neoyajeceros urbanos.

más “cercanas a lo natural”. Enmarcadas en esta lógica están las representaciones sobre el cuerpo y sus consumos, y las dimensiones que se asocian a lo corporal.

Sobre los primeros, la comida ocupa un lugar central. Los nuevos yajeceros urbanos consideran que el yajé muestra o permite ver qué tipo de consumos son buenos o dañinos para el cuerpo. A propósito de las prácticas alimenticias, llama la atención la importancia atribuida a lo que se considera “saludable”. Lo saludable se asocia con productos orgánicos o naturales, libres de químicos y preservativos, que por lo general son los más costosos del mercado.²¹ La mayoría desestima la comida chatarra y los alimentos procesados. Los nuevos yajeceros se consideran consumidores conscientes que establecen una ética de la alimentación. Dicha ética se suele relacionar con la crítica a la explotación animal, al uso de productos químicos en la producción agrícola y con la defensa y protección de la naturaleza. No en vano estos grupos son especialmente sensibles a los temas ecológicos y de conservación del medioambiente. Una tendencia significativa de estos grupos es el vegetarianismo o la supresión de alimentos de origen animal, en sus múltiples modalidades. En estos círculos, las representaciones sobre “alimentación saludable” fácilmente se asocian con la alimentación vegetariana.

Hay, sobre todo en las generaciones más jóvenes, un rechazo al consumo de carne, auspiciado por la creencia extendida de que se trata de alimentos perjudiciales para la salud. Las representaciones sobre lo perjudicial de la carne van desde consideraciones de carácter biológico (relacionadas con el proceso de metabolización de la carne), hasta consideraciones de tipo ético-político, como el caso de la producción industrial de pollo. El rechazo al consumo de carne también se relaciona con el auge reciente de movimientos de protesta contra las corridas de toros y el maltrato animal, movimientos con fuertes vínculos transnacionales que convocan mayoritariamente a adolescentes de clase media y alta en varias ciudades colombianas.

Si por un lado se evitan ciertos tipos de alimentos, por otro se incentiva el consumo de otros productos. La quinua, cereal de origen andino, es un caso paradigmático de las nuevas representaciones sobre lo saludable y lo natural en la dieta de los seguidores de los movimientos neochamánicos. A pesar de que la quinua producida a nivel continental es en su mayoría de origen transgénico, y solo una reducida parte de la producción es realmente orgánica, la quinua es promocionada como un alimento natural, tradicional, originalmente andino y “ancestral”, y por lo tanto, “saludable”. Comer quinua está de moda: ancestralidad, tradición (indianidad) y naturalidad se conjugan para convertir a la quinua en un deseado alimento “auténticamente saludable”. Algo similar sucede con la hoja de coca. Siendo una planta de uso tradicional de varios grupos indígenas, se trata de

21 Respecto a los productos orgánicos en ciudades como Bogotá, hay que advertir que si bien se trata de bienes de consumo de alto costo, también hay pequeños mercados y redes de distribución que establecen otras modalidades de consumo.

una planta proscrita por las políticas nacionales e internacionales antinarcóticos. Sin embargo, desde hace algunos años se empiezan comercializar productos alimenticios a base de hoja de coca (té, refresco, harina, etc.). En medio del limbo jurídico en el que se encuentran, estos productos tienen una buena acogida entre los seguidores del chamanismo urbano. El carácter tradicional, ancestral e indígena le concede a la coca un valor importante como referente simbólico. También llama la atención la participación activa de los yajeceros urbanos en cierto tipo de mercados alternativos, tanto de alimentos como de artesanías y productos manufacturados, artículos de higiene alternativos, etc.

Estos casos sobre lo que se consume ayudan a comprender las representaciones sobre lo saludable, e igualmente muestran una tendencia a valorar lo “alternativo” como la forma deseable de consumir. Para los seguidores de estas prácticas, lo “alternativo” sugiere una forma de consumo 1) diferente y preocupada por diferenciarse de lo masivo; 2) ético y en posición de denuncia frente al sistema (moral); y 3) abstencionista frente a ciertas prácticas consideradas lesivas. De esta forma, la contradicción entre el consumo y la crítica a la sociedad de consumo queda resuelta en la categoría de lo *alternativo*.

Volviendo a nuestro argumento, otra de las representaciones asociadas al cuerpo tiene que ver con las representaciones del género. Los seguidores urbanos señalan un descubrimiento y revaloración de su condición de género con el consumo de yajé. Tanto hombres como mujeres, sin embargo, consideran esa revaloración del género como un descubrimiento de su “condición femenina”.²² Una vez más, los discursos que enfatizan el carácter natural de la feminidad resaltan ciertos valores asociados a las mujeres, como la maternidad, la lactancia y la menstruación. En cambio, en el caso de los hombres, las narrativas se encauzan hacia el descubrimiento de un lado femenino, considerado “sensible, creativo y protector”.²³

En una apartado anterior habíamos señalado que la menstruación se ha convertido en un símbolo del poder de las mujeres en los discursos del campo yajecero urbano. De acuerdo con A., seguidora de la *maloca* de Nabi-Nunhue, “En Occidente se ha negado el lado izquierdo del mundo, que es el lado femenino. La luna [menstruación] es un poder generador. [...] Cuando una tiene la regla, es porque no tuvo un hijo; por lo tanto, todo ese poder creador está ahí, es muy fuerte”.²⁴

Esta valoración, como advertíamos, contrasta con la exclusión de las mujeres menstruantes de las ceremonias. De allí que la adopción de rituales como los *inipis* no solo se asocie con lo femenino, sino que además se proponga como

22 L., 38 años, seguidora de la *maloca* Nabi-Nunhue, Chachagüí, octubre de 2006.

23 D., 43 años, seguidor de El Sol Naciente, enero de 2009.

24 A., 43 años, seguidora de la *maloca* Nabi-Nunhue, Chachagüí, octubre de 2006.

complemento a las tomas relacionadas con el yajé.²⁵ En este sentido, la menstruación no solo se convierte en objeto de prácticas de consumo de productos alternativos dirigidos a las mujeres, por ejemplo, sino que también se constituye en objeto de ritualización, como veremos más adelante.

La idea de curación se apoya, entonces, en la idea de la transformación de la conciencia de los individuos con respecto a sí mismos, a los demás y al medio en el que viven, de encontrar solución al estado de crisis del mundo en general. Por eso, la curación se concibe como evolución espiritual a partir de la conciencia. Evolucionan o se curan aquellos que son conscientes, “que son capaces de ‘darse cuenta’ del verdadero *tiempo natural*, v. g., *ancestral*” (“en contraposición al tiempo antinatural instaurado por el calendario gregoriano occidental”).²⁶ Es este justamente uno de los principios constitutivos del movimiento transnacional denominado Nueva Era (Hanegraaff 2001: 20). De acuerdo con esta idea, la plena realización de la persona, gracias a sus capacidades latentes, no es un asunto solo individual, ya que conduce al progreso del conjunto de la sociedad. Así se alcanzaría un grado evolutivo más avanzado por la apropiación y la difusión de las herencias de sabiduría de la humanidad, una sabiduría codificada, según esta concepción, en los distintos conocimientos ancestrales (Teisenhoffer 2008: 63).

Lo sagrado

Del cielo a la tierra, de la selva a la ciudad...

Conocido en el campo yajecero como *el remedio*, al yajé o *ambibuasca* (que en quechua quiere decir *liana-remedio*, o *liana de medicina*) se le otorga un carácter *sagrado*. Este carácter tiene una doble connotación: por un lado, en cuanto a su origen y proveniencia, el yajé es considerado una planta sagrada, legada por los indios. Por otra parte, el yajé se considera como un medio para acceder a una dimensión sagrada o a un estado de conexión con el cosmos o con la divinidad.

Para los campesinos yajeceros del suroccidente colombiano, el remedio es un regalo divino. Desde esta perspectiva, sus representaciones acerca de la proveniencia del psicotrópico están asociadas directamente al imaginario católico (“el yajé es un regalo de mi Diosito”). Rastreando algunos de los relatos míticos activos aún en la memoria de los kamentsaes e ingas del valle de Sibunday, así como entre

25 Asimismo, es significativo que las esposas de algunos nuevos taitas sean las representantes de las ceremonias y de los espacios que convocan a las mujeres. Esto funciona al menos en los casos de las *malocas* de Pasto.

26 A., 43 años, seguidor del calendario maya y miembro de la comunidad carare.

los sionas de Buenavista, el yajé lo entregó Dios a los hombres.²⁷ Existen relatos ampliamente difundidos en las redes sobre la proveniencia del yajé: “Dios dejó el yajé en la tierra y los indios lo descubrieron”,²⁸ o “el yajé nació de un pelo que se le cayó a Jesucristo mientras dormía debajo de un árbol en medio de la selva”.²⁹ De igual manera, para los yajeceros urbanos, herederos de estas narrativas, el carácter sagrado del yajé es incuestionable (“el yajé es una planta sagrada, una planta de conocimiento, es una planta de vida y enseñanza. [...] En las plantas sagradas está el conocimiento universal”).³⁰ Esta consideración, que se trasmite como parte de la tradición yajecera mestiza, tiene también un correlato en las referencias científicas, antropológicas y botánicas que utilizan muchos de los nuevos yajeceros como fuente de legitimación, y que catalogan estas plantas como “sagradas” (Luna 1986; Schultes y Raffauf 1994; Reichel- Dolmatoff 1975).

Más allá del asunto del origen, el carácter sagrado del yajé se relaciona con que este se concibe como un medio para acceder a Dios y a lo divino (“el camino del yajé es el camino de Dios”; “hay que morir en el yajé para vivir en Dios”; “el yajé permite llegar a Dios”).³¹ Para los sectores populares, la eficacia simbólica del consumo de yajé se relaciona con el poder de *mirar* (Pinzón y Garay 1997: 112-116). Para la clientela de estos escenarios, la curación con yajé depende en buena medida de la posibilidad de *ver* a través de las pintas la causa del malestar. Los marcos interpretativos de carácter cultural y de clase de la experiencia visionaria son fundamentales. Para muchos de los yajeceros que se reconocen como católicos, el poder del yajé es el poder de *ver* y *estar* con Dios. De acuerdo con un seguidor del taita Floro Ágreda, el poder visionario del yajé “permite hablar, ver y estar con Dios [...] Es una falacia decir que Dios es un dios conceptual (como afirma el gnosticismo). Dios es real, y yo lo he visto y me he encontrado con él a través del yajé”.³²

La experiencia del yajé es descrita por los seguidores como un estado “transformador de plenitud y trascendencia”,³³ a partir del cual se consigue la “curación”: “La muerte de vida, esa muerte de la transformación, es la que nos ofrece Dios, la que crea y recrea el yagé en cada toma, la que guía el taita en la ceremonia. [...] Es la muerte en el yagé, el morir a lo innecesario para vivir lo necesario, para vivir en Dios”.³⁴

27 Lejos de pretender hacer una revisión detallada de la mitología de los pueblos inga, kamentsá, siona y kofán sobre el surgimiento del yajé, aquí se recogen algunas de las historias más frecuentes y de mayor circulación en las redes de yajeceros.

28 Taita Martín Ágreda, kamentsá, Tamabioy, 2008.

29 Taita Francisco Piaguaje, siona, Pasto, 2006.

30 Taita Víctor Jacanamijoy, inga, Santiago, Putumayo, marzo de 2007.

31 Fragmentos de seis entrevistas a seguidores del yajé en Bogotá y Pasto, realizadas entre 2006 y 2008.

32 J., 46 años, seguidor de la *maloca* Retoño de Maíz, Guasca, agosto de 2008.

33 R., 58 años, yajecero de Bogotá, 16 de enero de 2007.

34 Fragmento del texto “Vida y muerte en... el yagé: un paralelo con sentidos opuestos”, presentación de la Fundación Carare del taita Orlando Gaitán, en la revista *Regeneración*.

Se complejiza la idea de que el yajé es un medio de acceso, pues el yajé, además, permitiría la experiencia de lo sagrado. La noción de *conexión* en las narrativas de los nuevos yajeceros adquiere un valor fundamental para dar cuenta de esa experiencia. Conexión es conciencia de lo sagrado:

El yagé nos lleva a sentir, experimentar, la conexión con aquella realidad cósmica que nos rebasa en su comprensión. Cuando vivimos la conexión, cuando la experimentamos, podemos decir que tenemos alma o ánima: ánimo de vivir y de hacer nuestra tarea. Cuando nuestra alma se apaga, o se pierde, estamos enfermos. La conexión es un estado de plenitud, de satisfacción, de iniciativa, de creatividad, de productividad, de alegría de vivir. El yagé es esa “tecnología” creada ancestralmente por la cultura médica originaria del Putumayo, que nos permite vivificar esa conexión, o recuperarla cuando se ha perdido. [...] El saber que los médicos indios han recibido de sus Mayores, constituye el marco de referencia para nosotros los “occidentales”, o no-indios, que nos permite elaborar los términos simbólicos de nuestra propia conexión.³⁵

Resulta interesante, entonces, que en los últimos años se haya extendido en el campo la denominación *enteógeno* para el yajé.³⁶ Este calificativo es utilizado ampliamente por las redes transnacionales de yajeceros o ayahuasqueros y de siconautas³⁷ que consideran el yajé como un medio para experimentar “Dios en mí” (Fericgla 1989: 8). Algo significativo de este término de circulación y uso transnacional es que se trata de un concepto que hace énfasis en el carácter individual de la experiencia de transcendencia y conexión.

Volvamos a la pregunta de cómo yajeceros y *malocas* han abierto recientemente sus espacios para acoger otros rituales. De acuerdo con Kajuyali, la intención

Red Berde, Bogotá, 2006. pp. 71-72. Las siguientes citas son tomadas del mismo texto.

35 Fragmento del texto “Yagé, tecnología del alma”, de Ricardo Díaz (2010) director de la revista *Visión Chamánica* y de los talleres Yagé Terapéutico. En <http://www.visionchamanica.com/yage EMC/Yage-tecnologia-del-alma.htm>.

36 El término *enteógeno* viene del griego *entheos*, que significa “(que tiene a un) dios dentro”. La palabra *enteógeno* es un neologismo propuesto en un artículo publicado en el *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. II, n.ºs 1 y 2, enero-junio de 1979. Sus autores son el helenista Carl A. P. Ruck, J. Bigwood, J. D. Staples, el micólogo R. G. Wasson y el botánico Jonathan Ott (Fericgla 1989: xx).

37 Se les llama *siconautas* a los seguidores del yajé y sus análogos que consideran su práctica como experimental. Se trata de un consumo no ritual de yajé que tiene acogida en varios países y que busca experiencias extáticas diferenciadas de los marcos culturales indígenas, a partir de análogos. El químico Jonathan Ott es uno de los adalides de la investigación de análogos del yajé. De acuerdo con Weiskopf, “Ott y sus seguidores creen, con los taitas, que la naturaleza ha creado ciertas plantas ‘maestras’ para enseñarnos lo divino. Además, su idea, dicen, no es atacar aquella tradición, sino defenderla del turismo. Proponer el método para llegar al mismo estado de posesión chamánica sin tocar su cultura ni su medio natural” (Weiskopf 2002:584).

de practicar diferentes rituales está ligada a una comprensión particular sobre el chamanismo y la noción de *curación*:

Cada tradición sabe muchísimo, pero no lo sabe todo. Es un universo inmenso, pero es limitado. Y otra tradición sabe cosas que no conoce esta. [...] El abuelo que fue mi maestro me indicó esa posibilidad y me la inculcó [la tradición multiétnica] [...] Él me envió a aprender del ayahuasca, y luego me mostró que era necesario conocer la tradición de la región del Orinoco con el yopo [...], y luego se dio la posibilidad del encuentro con la tradición lakota. Pero todo viene de esa indicación del abuelo. Una *maloca* es la casa cósmica. En una *maloca* deben confluir diferentes tradiciones, pues es la casa-cosmos. Y cuando se propicia ese encuentro, lo que se está haciendo es unir el círculo de las medicinas.

Convocados como formas tradicionales indígenas de *curación*, esos rituales se conjugan como préstamos multiculturales con una finalidad superior. No solo se trata de “experimentar” diferentes tradiciones para curarse, sino de una concepción que supone la existencia de un principio común compartido por todas las tradiciones indígenas convocadas y que se sintetiza en la noción de *chamanismo*. Tras las tomas de yajé, la cabaña de vapor o las danzas sufís existiría, entonces, un sentido último que, según los seguidores de estas tendencias, conduce a experimentar la condensación (conexión) de una unidad fundamental sagrada (*Dios, cosmos, gran espíritu, creador padre-madre*, etc.).

De esta forma, es posible consumir yajé en un *inipi* (práctica regular de los seguidores del FSI) o practicar danzas sufís como preparación a una toma de sampetro, porque a pesar de la diferencia de tradiciones, todas son concebidas como fuerzas complementarias de “curación” que revelan el mismo principio fundamental de “unidad en la diversidad”. Para los seguidores de esas prácticas, los rituales se convierten en una manera de experimentar lo “diverso” desde la individualidad de la persona. La finalidad sería reunir una multiplicidad de formas o de vías que permiten reconocer esa “unidad fundamental” de base que todos compartimos: indígenas, blancos, mestizos urbanos, campesinos... Las puertas estarían abiertas para todos, ya que todos están en capacidad de reconocer ese principio básico de unidad. Así, la búsqueda de esa unidad primordial presente más allá de cualquier diferencia de orden social, cultural o religiosa sustenta la idea de la existencia de una finalidad espiritual general, compartida por todos, que se experimenta solo de manera individual mediante el proceso ritual. Tal vez podamos asociar esta idea a lo que varios autores han catalogado, no sin polémica, como *estados modificados de conciencia* (EMC) (Harner 1993: 71) o estados de conciencia chamánica (James y Jiménez 2004: 268).

La acción ritual cobra un valor fundamental. Lo ritual gana relevancia como experiencia interior en la que se hace posible la unidad de elementos multiculturales,

a la vez que prefigura, por esta vía, la finalidad de alcanzar un ideal de bienestar. Por una parte, sirve como referente para ordenar individualmente la experiencia del psicotrópico. Por otro lado, enmarca la acción colectiva por medio de la cual se organiza y da sentido al conjunto de experiencias individuales presentes.

Pero además, no hay que perder de vista la importancia atribuida por los yajeceros a la ritualidad, pues aparte de participar en las ceremonias centrales en las que se consume el yajé, estas personas están permanentemente ritualizando prácticas y actividades de su vida cotidiana de modo individual. La ritualización, de acuerdo con los nuevos yajeceros, es la manera como se expresa la conexión con lo sagrado. En este sentido, la conciencia de los actos permite “mantener la conexión con el padre-madre creador”,³⁸ y eso se manifiesta en cada ritual. En otras palabras, la ritualización se concibe como ejercicio permanente de conexión con el plano sagrado a partir de la conciencia. De allí que se elaboren marcos interpretativos y morales sobre las prácticas cotidianas que modifican los comportamientos y permiten su ritualización. De acuerdo con Kuauhtli Vásquez, neochamán mexicano que lidera ceremonias de peyote en la ciudad de Pasto a las que asisten regularmente varios yajeceros,

... los mayores nos recomendaron vivir cada instante de la vida como una ceremonia, es decir, que todas las actividades cotidianas son ceremonias, y por lo tanto deben tener su solemnidad o ritual antes o durante su desarrollo. La mayoría se levantan pensando con qué llenar el estómago, cuando lo que hay que hacer primero es alimentar al espíritu, que es la esencia de la vida.³⁹

Comer ya no solo es la acción cotidiana: la acción de comer es objeto de una reflexión moral a partir de la cual se elaboran rituales previos al consumo de alimentos, como el “agradecimiento” o la “ofrenda” por cada uno de estos, etc. Dormir o bañarse ya no solo es una acción cotidiana: será también objeto de reflexión moral y se considerará un momento de limpieza ritual asociado al poder transformador del agua,⁴⁰ o al poder visionario del sueño, etc. Asimismo, en el caso de las mujeres, los días del período menstrual, considerados días de “exaltación del poder femenino”, constituirán un momento de ritualización especial de carácter individual.

Estas prácticas ritualizadas individuales se vuelven regulares entre los seguidores de las *malocas*, quienes además también comparten nuevas ritualizaciones colectivas. Ese es el caso de las *ofrendas* o *rituales de agradecimiento* a la madre-tierra

38 P., 33 años seguidor de la comunidad carare, Pasto, 18 de agosto de 2011.

39 Kuauhtli Vásquez. Presentación en el marco del II Encuentro de Culturas Andinas. Pasto, agosto de 2010.

40 J. C., 33 años yajecero cercano a la *maloca* Nabi-Nunhue, julio de 2006.

(Retoño de Maíz), a los espíritus y las direcciones⁴¹ (Nabi-Nunhue), entre otras. Estos rituales son menos normatizados que las tomas; incluso, en buena medida, se improvisan, pero son importantes momentos de intercambio colectivo entre los yajeceros. Para muchos de los nuevos yajeceros urbanos, convertirse en seguidor del camino del yajé implica un proceso de hiperritualización de su vida cotidiana, a partir de lo cual se constituyen formas de identificación en el grupo de seguidores. Sin embargo, aunque la ritualidad en las *malocas* es un importante dispositivo de identificación interior, no tiene el mismo efecto en el exterior del grupo; al menos no tiene un efecto profundo. En muchos casos, los seguidores más antiguos van restándoles importancia a estas prácticas, mientras que para los recién llegados son comportamientos claves para identificar su adscripción a la *maloca*.

Retomando nuestro argumento, vemos, por un lado, que las representaciones sobre el carácter sagrado del yajé gravitan alrededor de la noción de *experiencia individual* de una unidad fundamental, considerada de orden divino, sagrado o, como afirma Javier Lasso, *mistérico*.⁴² En esa unidad, el referente de lo sagrado tiene cierta plasticidad, para poder leerse en diferentes registros. En el caso particular del campo yajecero colombiano, estos registros varían entre las referencias más extendidas al catolicismo popular, el gnosticismo⁴³ y las tendencias propias de la Nueva Era. Por otro lado, vemos que esa experiencia de lo sagrado, leída como dispositivo moral, refuerza la acción ritual en diferentes escalas (tanto a nivel individual como colectivo) y promueve una suerte de hiperritualización de la cotidianidad de varios yajeceros, que sirve como marcador de pertenencia al grupo.

Ambas dimensiones (las concepciones sobre lo sagrado y las prácticas rituales asociadas) son indicadores de que el yajé “enseña”, “despierta” “concientiza”. Para una seguidora de Nabi-Nunhue, “la enseñanza del remedio es permanente, y por eso uno se da cuenta de cosas que antes ni siquiera veía [...]: te hace más sabio, más consciente de la vida y, por lo mismo, más responsable de tus propios

41 Sobre los rituales en Nabi-Nunhue, una seguidora afirma: “Se realizan rituales en los que se invita a la gente a participar. Yo hago un círculo en el suelo, que dibujo con flores o con maíz, para que se vea bonito. Es una especie de mandala, y lo asocio con el *caminar con mucho tacto*, o sea, como *ser muy cuidadoso de lo que estás haciendo, porque no estás solo: estás compartiendo con mucha gente*. Entonces, es como crear ese cuidado que puedes tener, que debes tener con todos los seres en general. Pero muchas personas tienen en ese mismo ejercicio experiencias diferentes” (N., 35 años, Pasto, diciembre de 2009).

42 *Lo mistérico* es una expresión ampliamente utilizada por Javier Lasso y sus seguidores para hacer referencia al plano de lo sagrado. El concepto popularmente utilizado deriva de la noción católica del misterio de la santísima Trinidad.

43 En Colombia, la relación del campo yajecero con el gnosticismo es significativa. Desde los años setenta existe una tendencia de este orden que acoge la práctica ritual del yajé. A pesar de que no se trata de una tendencia de amplia acogida en el contexto actual de expansión del consumo de yajé, las escuelas gnósticas (Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia) jugaron un papel importante en la popularización del consumo del psicotrópico en regiones como el eje cafetero, en el centro del país (cfr. Weiskopf 2002).

actos”.⁴⁴Al considerar la curación como experiencia de lo sagrado, se ratifica la idea de que la transformación de la conciencia (conseguida tanto por el efecto del psicotrópico como por la adscripción a la comunidad de creyentes de la *maloca*) es ante todo un ejercicio de trascendencia que permitirá *curar* el mundo: “Hay distractores que nos hacen olvidar quiénes somos. Cuando todos como hermandad tengamos esa conciencia, despertará el maestro interior y sabremos por dónde ir y cómo vivir bien. Sabremos cuál es nuestra misión”.⁴⁵

Tal vez una de las consecuencias más interesantes de esta madeja de referencias, miradas, ideales, búsquedas, críticas y confusiones que componen la escena yajecera urbana en Colombia es que hoy en día el chamanismo es concebido como una filosofía de vida, una cosmología, una forma de pensamiento, un paradigma, una concepción del mundo enfocada a combatir la concepción “occidental” del mundo. “Esta ensoñación chamanística plantea una inversión profunda de los presupuestos más reaccionarios de la historia que dominan en Occidente, por lo menos desde Grecia, y que postulan un mundo único, coherente, organizado formalmente y autorizado por el buen juicio y la razón” (James y Jiménez 2004: 13).

Pensamiento chamánico y pensamiento moderno u occidental son considerados antagonistas.⁴⁶ Para estas personas, los ideales de conexión con lo sagrado, el retorno a lo orgánico, la esencia de lo vivo, quedan plasmados en el concepto de *chamanismo* como vía de transformación individual. El chamanismo se convierte así en fuente de emancipación, es la “experimentación sagrada de la existencia [...], y chamán es quien vive esa experiencia”, dirá Kajuyali Tsamani (James y Jiménez 2004: 147). Aprender a “chamanizar” equivale, entonces, a “encontrar el chamán que hay en mi interior”, “descubrir mis potencialidades internas”, y de esa manera “curar el malestar que me embarga”. Pero solo “yo como individuo puedo experimentar el proceso”. Es en este sentido que la experiencia terapéutica se convierte también en una búsqueda de trascendencia que concibe la curación como forma de liberación, y que hace deslizar la dimensión terapéutica hacia una dimensión puramente espiritual e individual (Hamayon 2003: 28-30).

La experiencia se convierte en el lugar privilegiado de legitimación y en la prueba que reivindica el carácter universal atribuido al chamanismo. Entendido como conciencia chamánica, es decir, como dimensión existencial, el chamanismo es a su vez asumido como explícitamente fundamental, independiente de la cultura y autónomo respecto al contexto. Cualquier persona, sin importar su condición

44 M., 43 años, seguidora de Nabi-Nunhue, julio de 2006.

45 P., 33 años, seguidor de la comunidad carare. Pasto, 18 de agosto de 2011.

46 Si bien se acepta la existencia de cierta racionalidad en el chamanismo, las representaciones le asignan un claro sentido no-racional o contrario a la racionalidad.

cultural, puede acceder a este tipo de experiencia y, en esa medida, puede convertirse en la versión de chamán que se desprende de este presupuesto.⁴⁷

La indianidad

El que las representaciones sociales sobre el yajé sean inherentes a las representaciones sobre la indianidad es tal vez la característica más remarcable del campo yajecero colombiano. En otras palabras, en Colombia solo es posible pensar el yajé asociado a la indianidad: no hay yajé sin indios. La naturalización de esta relación en un contexto de visibilización urbana como el actual ha hecho del yajé una suerte de metonimia de la indianidad. En este marco, nos preguntamos por la manera en que los yajeceros urbanos conciben la relación entre yajé e indianidad. En primer lugar, el yajé se considera un legado indígena. A partir de esta condición se ha construido todo un discurso alrededor del yajé como patrimonio, desde el cual se reproduce la idea de que se trata de una herencia *ancestral* que comparten los *taitas* del Putumayo, máximos portadores de este saber, que es necesario recuperar (“los abuelos mayores son quienes guardan el saber del yajé”). A partir de estas representaciones que amplían la noción de legado y continuidad de la tradición indígena, los nuevos yajeceros urbanos han reelaborado algunos significados a partir de su propia práctica y experiencia. De acuerdo con uno de maestros de la Cruz del Sur,

Cuando llegaron los españoles a América a colonizar, les dijeron a los indios: “Nosotros conocemos más de Dios que ustedes”. Hoy los indios nos dicen a nosotros “Ahora somos nosotros los que les enseñamos dónde está la divinidad”. En la mesa chamánica vemos ese híbrido, vemos a Cristo y vemos el legado de los abuelos. Es que nos hemos olvidado de esa manera de pensar como “indios”, gente de conocimiento, gente de sangre pura. Dentro de mí hay un gen indio que está en tormenta generando cosas. Nosotros somos periferia, pero desde ahí debemos trabajar. Lo que hay hoy, viene de antes. Hay que volver a hacer conciencia de quiénes somos.⁴⁸

Por una parte, resaltamos el valor que se le atribuye a la ancestralidad como condición de ese legado indígena. La *ancestralidad* constituye una categoría central que, por una parte, garantiza la incorruptibilidad de dicho legado o su

47 Este es el caso de propuestas como la del etnólogo y neochamán Michael Harner, quien a partir de la noción de *core shamanism* o *chamanismo de base* ha desarrollado toda una escuela en la que se emplean diferentes técnicas para acceder a estados de “conciencia chamánica”. El *Institute of Shamanic Studies* que dirige incluso ofrece becas para los indígenas que han perdido sus tradiciones y quieren recuperarlas.

48 Javier Lasso, agosto de 2010, Pasto.

pureza como auténticamente indígena. Esto quiere decir, además, que se trata de un legado asociado a un territorio que se considera propiamente indio (los movimientos neochamánicos la han llamado Amérrica, Abya Yala, Aztlán, etc.). Por otra parte, la ancestralidad legitima su autenticidad proyectando su continuidad en el tiempo (desde un tiempo primigenio hasta el presente). Lo *ancestral* evoca, así, la sabiduría indígena primigenia, legada por los indios americanos a la humanidad (consciente o dispuesta a escucharlos). Es importante advertir cómo se reviste la indianidad de un valor filantrópico que hace énfasis en el carácter noble y generoso de los portadores de esa sabiduría, dispuestos a compartirla desinteresadamente por el bien común de una humanidad en crisis.

Ahora bien, ese legado ancestral indígena adquiere un carácter particular cuando se habla del proceso de actualización. Para los yajeceros urbanos ese legado hay que “recordarlo”, pues se ha “olvidado”. La desmemoria o el olvido son considerados enfermedad. En este sentido, se refuerza la idea de indianidad como referente moral de identidad, como algo que se considera naturalmente bueno, y que por lo tanto debe valorarse y reivindicarse como propio, aunque por otro lado se considere que pertenece al pasado. El acto de recordar prefigura la memoria individual como la posibilidad de encontrar dicho legado: “Hay que retornar a la palabra de los abuelos [indígenas mayores]. Ellos son quienes traen el mensaje [...] Todos somos una sola unidad, pero tenemos mala memoria [...]. En el pensamiento ancestral recordamos por medio de las plantas sagradas, el creador padre-madre nos hace recordar lo que hemos olvidado”.⁴⁹

En síntesis, desde el juego de representaciones que construyen los nuevos yajeceros, el consumo ritual de yajé pareciera contemplar tres cuestiones: por un lado, la consideración de la indianidad como una condición ontológica. Por otro, la consideración de que el psicotrópico permite experimentar individualmente dicha condición (indianidad, diferencia, identidad con la alteridad). Finalmente, la consideración de que mediante el consumo de yajé se alcanza un estado superior de bienestar y felicidad.

Como veíamos en otro apartado, las formas de invención de la tradición operantes en el campo yajecero se proyectan en distintas dimensiones. Sin duda, una dimensión importante tiene que ver, como señalábamos, con la selección, adopción y puesta en circulación de marcadores de diferencia. Considerados desde el sentido común de la sociedad nacional como diacríticos de indianidad, estos marcadores se constituyen en marcadores de autenticidad indígena para el mundo no-indio. Así, entendiendo la tradición como una construcción cultural dinámica que se reinventa

49 P., 33 años, seguidor de la comunidad carare, intervención durante un ritual de mambeo en el marco del III Encuentro Internacional del Culturas Andinas. Pasto, 18 de agosto de 2011.

para actualizarse,⁵⁰ los marcadores de autenticidad se constituyen en referentes privilegiados del proceso de ampliación del campo yajecero.

Característica de este proceso de invención de la tradición es la forma en que los marcadores de autenticidad indígena adquieren una dimensión estética. Teniendo en cuenta que tanto indianidad como autenticidad son juegos representacionales que se refuerzan mutuamente, los marcadores de diferencia que operarán en el campo requieren además contar con una valoración clara que exalte su positividad. Desde esta perspectiva, entendemos que el proceso de expansión del campo yajecero posiciona marcadores de diferencia cuya circulación y legitimación social van consolidando una estética de revaloración de lo indio que además va a reforzar la identidad de los yajeceros. Lo *indio es bello*, o mejor, los marcadores de autenticidad indígena son bellos (etnoestéticas o *etnoboom*, lo han llamado algunos). Esta estética, como hemos visto en distintos apartes, caracteriza los espacios rituales y no rituales de las *malocas*, la parafernalia ritual, la indumentaria de oficiantes y seguidores, la música, el lenguaje, etc.

Si bien podemos afirmar que el campo yajecero reproduce una estética particular, ligada a la revaloración de la imagen de lo indio, hay que tener en cuenta que esta no solamente opera como referente directo. El proceso de actualización de la tradición yajecera, esto es, su valorización como tradición indígena auténtica, ha implicado también un proceso de estetización y depuración de ciertas representaciones sociales de la indianidad de forma más general. En efecto, las representaciones del indio transnacional que circulan por los medios masivos y las industrias culturales transnacionales, de alguna manera entran en choque con representaciones de la indianidad ancladas en escenarios más locales. El imaginario nacional del indio brujo es el mejor ejemplo: el indio amazónico o el indio del Putumayo son reconocidos como brujos con capacidad de hacer tanto el bien como el mal, con capacidad de relacionarse con fuerzas buenas como con fuerzas oscuras. La brujería sigue siendo un marcador de diferencia para buena parte de la población colombiana. Aun así, en la actualidad se observa en las ciudades que esas representaciones, sin perder vigencia, ceden espacio a nuevos imaginarios que diluyen el carácter negativo del poder de los indios amazónicos (y del Putumayo) y reafirman el poder del indio brujo ante todo como un poder positivo, benigno, sabio y sanador. Más allá de que estas referencias puedan ser inducidas por los discursos Nueva Era que posicionan al indio transnacional en el mercado, resulta interesante que esta revaloración positiva de la indianidad funcione como una depuración moral del imaginario popular desde el referente católico.

50 Este argumento se deriva del concepto de invención de la tradición de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2006).

Lo bueno, lo bello, lo armónico, lo natural, lo sabio, como representaciones de lo que se reconoce como *pensamiento ancestral* en el imaginario, están muy cerca de los referentes estéticos asociados al catolicismo. Esta relación se puede rastrear tanto en la dimensión discursiva como en la performática, entre los yajeceros urbanos. El concepto de “amor” como referente moral desde donde se argumenta la relación entre enfermedad y cura, entre cuerpo y mente, entre individuo y mundo, y en el que se ancla la idea de salud, felicidad y bienestar, se vuelve central en los discursos. Para los nuevos yajeceros, el “amor” se representa como principio de conexión, como experiencia consciente de lo sagrado: “La enfermedad fundamental es la falta de amor, porque cuando aprendemos a amarnos profundamente, a amar cada parte de nuestro cuerpo, todo fluye en armonía y nuestro mundo interior recupera su vibración natural”.⁵¹

Otro concepto de amplia circulación entre los yajeceros urbanos es el de “pensar bonito”.⁵² Particularmente entre los seguidores de la comunidad carare (aunque el concepto también circula en otros grupos), la noción de “pensar bonito” remite a un ideal de transformación individual: “el inicio de toda acción es el pensamiento, y debe estar guiado por el amor, porque cuando uno *piensa bonito*, actúa bonito”.⁵³

Pensar bonito es cambiar el cerebro, es crear una comunicación con el más allá, es ir a buscar, en lo que pensamos, las respuestas y soluciones, es creer en el poder de la creación, en el infinito, en la conspiración universal de buscar la perfección. Pensar bonito es trascender, es legar, es traspasar la frontera de lo inocuo [sic] y caer en lo importante, en lo que cobra significado.⁵⁴

51 Javier Rincón. Ponencia presentada en el II Encuentro Internacional de Culturas Andinas. Pasto, agosto de 2010.

52 La expresión “pensar bonito” tiene una historia interesante, pues varios yajeceros se pelean su autoría. Esta expresión se convirtió en los últimos años en una frase identificatoria de la comunidad carare (Fundación Carare) y, en particular, de los yajeceros de la *maloca* El Sol Naciente. No obstante, es ampliamente utilizada por varios yajeceros urbanos. El origen del término es desconocido, pero muchos de los primeros yajeceros urbanos, quienes comenzaron con la práctica en la década de los noventa, relacionan la frase con el taita inga Antonio Jacanamijoy, quien falleció en 2008. Este taita, muy reconocido en Bogotá, tuvo varios seguidores reconocidos (entre otros, Jimmy Weiskopf, autor del libro *Yajé*, y Andrea Echeverry, cantante famosa de rock). El taita Antonio también fue el primer maestro de Orlando Gaitán (aunque este último no lo reconoce) y uno de los adalides de la urbanización del yajé. Además, es el padre de uno de los artistas indígenas más famosos de Colombia en el exterior, el pintor Carlos Jacanamijoy. Otro de sus hijos, Benjamín, señala que “pensar bonito” era una de sus frases recurrentes, que trascendió el grupo de seguidores y que hoy en día parece convocar masivamente a los nuevos yajeceros urbanos.

53 A., seguidor de la comunidad carare. La Vega, enero de 2009.

54 P., seguidor de la comunidad carare. La Vega, enero de 2009.

La expresión “pensar bonito” hace referencia a un principio asociado directamente al “pensamiento ancestral”. Este es un buen ejemplo de cómo funcionan las metonimias sobre el mundo indígena en las representaciones de estos grupos. Para los seguidores del taita Orlando Gaitán, esta frase condensa el sentido profundo del conocimiento indígena (lo ancestral) que subyace a la toma de yajé. Ese conocimiento indígena se considera por naturaleza bueno, sabio, respetuoso de la naturaleza, armónico, etc. En otras palabras, de acuerdo con estos yajeceros, el yajé enseña a “pensar bonito”, porque enseña a pensar como indígena, y lo indígena es bonito (y bueno, sabio, armónico...). Y así el argumento se hace circular.

Por su parte, entre los nuevos yajeceros urbanos, la dimensión de la *performance* adquiere una importancia crucial que se relaciona con la hiperritualización de sus prácticas de interacción. Para estas personas, el grupo (la *maloca*) constituye un referente de comunidad en el que se ponen permanentemente en escena valores y prácticas (ritualizadas y no ritualizadas) que refuerzan el sentido de *prise en charge* (el sentido de ser cuidado y protegido). De allí que las demostraciones de afecto y cercanía cobren tanto valor como referente de identidad de los grupos. Esto, por supuesto no se puede ver como algo escindido de la parte discursiva. Si el “pensar bonito”, o el “amor” son los referentes del bienestar, la *performance* de ambos será fundamental en cada interacción. De allí que para una persona ajena al grupo resulte significativa la manera en que los yajeceros urbanos actúan, hablan y se expresan entre ellos y frente a un recién llegado, con muestras de afectividad, comprensión y complicidad desmedida, en un ambiente en el que los abrazos, la compañía y las palabras dulces están a la orden del día.

Volviendo al argumento central, las narrativas de los yajeceros sugieren que la indianidad se concibe como una esencia, una condición ontológica representada como exterior y contraria a aquello que se denomina *occidental*. Si Occidente se representa como una homogeneidad claramente diferenciada, la indianidad se considera su contrario: el ser “no-occidental”, cuya esencia encarna los valores opuestos al Occidente representado. Esto es, la indianidad como lo “auténticamente antioccidental”, ética y estéticamente superior. Si Occidente es la sociedad tecno-industrial, la indianidad representa el mundo de la naturaleza sacralizada; si “lo occidental” se representa discursivamente como una ontología que desconoce el “tiempo natural, es decir, el tiempo de la vida, de los animales y las plantas, el tiempo que funciona si nos quitamos el reloj...”,⁵⁵ la indianidad, como representación, recrea su contrario: el ser natural o “el ser integrado a la naturaleza”.⁵⁶ Si Occidente representa la lógica cartesiana, la razón y la división

55 A., 46 años, seguidor de la comunidad carare. Pasto, agosto de 2011.

56 Todas estas representaciones demuestran que el imaginario construido históricamente sobre la indianidad por las sociedades occidentales, y en particular por las disciplinas científicas como la antropología, tiene un peso fundamental en las actuales representaciones sobre la indianidad que circulan a nivel mundial. Roberte Hamayon ha señalado insistentemente que

del ser en mente y cuerpo que ha generado la sociedad de consumo, la noción de indianidad opera como el lugar de lo mágico y lo holístico, donde el cuerpo es una dimensión fundamental. Si Occidente es considerado como imperativo del presente, la indianidad se recrea en el pasado como legado ancestral. Si Occidente se concibe como imposición artificial, la indianidad representa la memoria y la conciencia natural. Ancestralidad, magia, unidad de cuerpo y mente, y conexión con la naturaleza como dimensión sagrada, parecieran ser los marcadores de la indianidad en cuanto ontología que se supone moralmente superior, esto es, como evolución espiritual (Caicedo 2007: 121).

Dicha condición ontológica pareciera tener además un carácter trascendente y sagrado que se explicita como objetivo y finalidad última del consumo ritual. M., seguidor y encuzmado de la *maloca* de la comunidad carare, lo presenta así: “La memoria, que no es otra cosa que el bejuco [yajé] que nos une, nos es entregada por lo indígena [...]. Existe en nosotros una conexión intercultural que concibe lo indígena no como la pureza de la pertenencia a una etnia, sino como el tener a Dios adentro: in-Dios”.⁵⁷

Desde esa perspectiva, la indianidad esencializada, representación de lo auténticamente indio y antioccidental, se experimenta por medio del efecto del yajé. Para estos seguidores, la toma adquiere valor en la medida en que permite capturar en la experiencia del psicotrópico, considerada como sagrada, la experiencia de la indianidad. En cuanto experiencia sagrada, sentirse efímeramente un otro radical constituye un ideal de bienestar. El consumo ritual de yajé deviene la experiencia de *la alteridad radical que cura*.

La Nueva Era

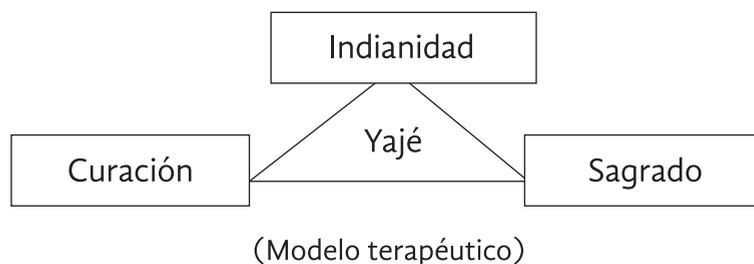
Para buena parte de los autores que trabajan sobre nuevos movimientos religiosos (NMR), la consolidación del discurso de la Nueva Era, a pesar de tener profundas raíces en tendencias y movimientos más antiguos, se potencia globalmente a través del movimiento contracultural derivado de mayo del 68 en Europa (Teisenhoffer 2008: 69). El ideal de transformar el mundo a partir de la transformación de la propia conciencia es el principio fundacional de esta propuesta, y el eje desde el cual se

la evolución histórica de los conceptos demuestra que el chamanismo puede verse como un espejo que refleja más de las concepciones propias de las sociedades occidentales sobre los pueblos con sistemas chamánicos que de estos propiamente dichos (Hamayon 2003: 10-ss.). Por su parte, antropólogos como Roger Bartra (1997: 67) y Astrid Ulloa (2004: 267) han rescatado para el análisis de las representaciones sobre la indianidad, las tradiciones intelectuales europeas. En estos estudios es posible observar las genealogías y evoluciones del imaginario que liga la imagen de los indios americanos con representaciones sobre la magia, la no-razón, la naturalización y el buen salvaje, entre otros.

57 M., 29 años, seguidor de la *maloca* de la comunidad carare. La Vega, enero 2008.

irían articulando, con el paso del tiempo, diversos discursos y prácticas cuyo punto en común es reconocerse como propuestas alternativas al modelo dominante.

La alteridad radical que cura



A pesar de la importancia que la producción de unos cuantos autores le da frecuentemente a la genealogía de la Nueva Era, estamos lejos de un movimiento homogéneo e institucionalizado. La Nueva Era es por principio una corriente heterogénea en sus manifestaciones y semánticas. Se caracteriza por ser una ideología occidental crítica que se expresa en términos de un esoterismo secularizado (Hanegraaff 2001: 21); y, como producto del proceso de globalización, constituye una comunidad de sentido de orden transnacional con implicaciones religiosas y aspiraciones globales. La Nueva Era se funda en la combinación de elementos de diferentes culturas, y su intención es crear una nueva forma de ver, comprender y actuar en un mundo globalizado (Frisk 2001: 37). Así, a pesar de tener un marcado énfasis individualista, el dinamismo de la Nueva Era se proyecta discursivamente para constituir una comunidad imaginada (Anderson 2007). Viola Teisenhoffer habla de una *lingua franca*, un discurso fundamentado en constataciones similares acerca de la condición humana (Teisenhoffer 2008: 62).

Como vimos, de acuerdo con las narrativas de los seguidores urbanos del yajé, el mundo actual es un mundo en crisis, todo parece estar fragmentado, ser discontinuo y ambivalente. “El mundo está *enfermo*; por eso hay que hacer algo para *curarlo*”. Desde esta perspectiva, la solución se encamina a la restitución de un sentido último de humanidad compartido por todos, una unidad de base para lograr el equilibrio armónico del universo. Como ya se señaló, dicha unidad solo es posible logrando una transformación individual que garantice la disposición espiritual de reconstituir los fragmentos en una unidad, para desde allí iniciar el proceso de curación haciendo emerger una espiritualidad global de nuevas conciencias inspiradas en los saberes ancestrales indígenas. Hacer de cada individuo y su conciencia la única vía de contrarrestar la fragmentación y el caos supone, desde esta lógica, un ejercicio de “libertad” en el que cualquier individuo puede escoger su propio camino de salvación. En este sentido, la diversidad étnica y cultural se

convierte en una “experiencia” accesible solo al individuo y reducida a la cuestión de escoger una modalidad individual de experimentarla.

La reciente proliferación de espacios rituales multiculturales donde participa una buena parte de los círculos yajeceros urbanos nos muestra cómo se ha constituido una tendencia a resignificar dichos encuentros alrededor de un sentido último de carácter espiritual, al tiempo que se le resta importancia a la particularidad de los rituales, e incluso a sus respectivos especialistas. En estos escenarios, y bajo esta lógica, un factor importante es la aparición de nuevos taitas yajeceros, líderes espirituales conocedores del conjunto de prácticas rituales y, por lo general, especializados en alguna(s) de ellas: se trata de especialistas tanto indígenas como no indígenas (insistimos en que esto no es un problema de filiación étnica), que se autorreconocen como taitas y como *chamanes*. Sus discursos y prácticas se dirigen exclusivamente a la población urbana, y su propósito es expresamente servir de guía en el camino hacia un saber “común” de orden “ancestral”.

Estos nuevos taitas yajeceros han sido iniciados por *curacas* indios con más o menos experiencia y reconocimiento. Pese a la heterogeneidad de sus manifestaciones, los nuevos taitas se reconocen ante todo como intermediarios, puentes entre culturas, traductores con capacidad de dirigir las experiencias individuales de los asistentes hacia el fin de construir una nueva *espiritualidad común*. Estos sujetos de intersección son especialistas de un proceso que simplifica, estandariza y resemantiza las distintas prácticas terapéuticas en escena.

Sus múltiples facetas hacen que contrasten con aquellos especialistas de una sola tradición. En efecto, los espacios rituales multiculturales del chamanismo en Colombia suelen reunir no solo a seguidores urbanos, sino también a representantes y especialistas de los pueblos indígenas en cuestión. Muchos taitas indígenas reconocidos participan regularmente y se inscriben como allegados de estas comunidades, en las que son figuras sumamente respetadas. Recientemente se han realizado encuentros a los que, bajo la coordinación de un chamán mestizo, se invita a *curacas* del Putumayo, mamos koguis, chamanes lakotas y médicos sikuanis. Esta tal vez sea una de las más interesantes dimensiones del fenómeno, en la medida en que cuestiona el carácter localizado de tradiciones y prácticas culturales a partir de un fenómeno novedoso.

Ahora bien, algo que quisiera rescatar a ese respecto es el valor de la presencia de estos especialistas indígenas (mamos koguis, taitas, yachas, etc.). Aunque por lo general no participan en rituales desconocidos, tienen un estatus especial para el público: ellos, como “auténticos chamanes”, hacen legítimo el encuentro multicultural. El camino del *chamanismo* se abre a todo mundo: toda la diversidad está invitada a participar en la *espiritualidad global*. Como nos lo recuerda Kocku von Stuckrad, “el chamanismo deja de ser visto como una vía espiritual reservada a las culturas chamánicas clásicas, podrá ser considerado como accesible a todo el mundo” (Von Stuckrad 2003: 284).

Así, las coincidencias cada vez más notorias entre experiencias localizadas y discursos transnacionales del chamanismo de inspiración Nueva Era denotan una pronunciada tendencia a la homogeneización del fenómeno. La incidencia de los discursos de la Nueva Era, sus mecanismos de circulación y sus lógicas de penetración tienen diferentes grados de adaptación y distintos niveles de asimilación en los contextos locales. Sin embargo, antes de aproximarnos a esta dimensión creemos necesario mencionar al menos dos factores que deben tenerse en cuenta para comprender el contexto actual de expansión de este tipo de neochamanismos: por un lado, las lógicas de funcionamiento del mercado Nueva Era y, por otro lado, la emergencia del globalismo como producto cultural y dispositivo hegemónico.

En la actualidad, el mercado pone al alcance de los consumidores urbanos un sinnúmero de objetos, prácticas y creencias de diversa procedencia que compiten entre sí por posicionarse ante la demanda de estilos de vida. Hay un profuso mercado mundial de creencias (Fericgla 2000) lleno de elementos desterritorializados a los que se ha aislado de toda relación con el contexto geográfico, social y cultural originario. Por eso hoy no nos extraña que compartan la misma vitrina de una tienda: un banco ceremonial bantú, un cd de Icaros Shuar, un tarot, el *Popol vuh*, yoga para *dummies*, un *poporo* kogui y un recetario vegetariano. En esta vía, los consumidores urbanos son libres de elegir y recombinar lo simbólico de otras culturas. Los saberes cosmológicos de otros pueblos, muchos de ellos vigentes en sus contextos, son convertidos en mercancías del mercado esotérico Nueva Era. La mercantilización del *otro* y el consumo de la diferencia son efecto complejo de los sofisticados dispositivos de autorreproducción de los mercados. Desde esta perspectiva, y tal como lo sugieren Pinzón, Suárez y Garay, aunque en el mundo actual todas las cosmologías han sufrido de alguna manera procesos de hibridación, aquí estamos hablando de los procesos mediante los cuales el capitalismo logra transformar una cosmología en un saber-mercancía (Pinzón, Suárez y Garay 2004: 305).

Desde otro ángulo, pero en el mismo contexto, si entendemos el proceso de globalización desde una perspectiva amplia e histórica, la producción de un horizonte de sentido para aprehender el mundo global ha tendido a constituir diferentes comunidades imaginadas (Anderson 2007). La concepción de un “sistema global” y una única “sociedad-mundo” puede considerarse una construcción social o un producto cultural propio de sociedades occidentales capitalistas como la sociedad colombiana, que hacen de lo global un ícono de creencia en el que se articulan las nociones de individualidad, identidad planetaria y felicidad (bienestar) alrededor de la idea de una existencia y conciencia globales (Goldschmidt 2001: 152).

En esa vía, los diferentes usos sociales que distintos actores le dan al concepto de *chamanismo*, y especialmente su resignificación en clave Nueva Era para el público urbano, demuestra que estos discursos, en su pretensión de mostrarse como estilos de vida alternativos, críticos y en contraposición a aquellos

identificados con el sistema económico y social dominante, por el contrario, revelan ser un efecto directo de este régimen y de sus refinadas estrategias de reproducción. Es en este sentido que los nuevos escenarios yajeceros encuentran parte de su fundamento discursivo en formas etnocéntricas de representación de la indianidad profundamente arraigadas en viejos y nuevos estereotipos del indio, que lo único que tienen en común es haber sido elaborados como marcadores de la diferencia. Nociones reiteradamente asociadas al imaginario sobre los indios como la “ancestralidad”, la “sabiduría no racionalista” y la relación armónica con la naturaleza están profundamente impregnadas de los imaginarios occidentales del “buen salvaje”, como lo demuestra Astrid Ulloa (2004: 267). Estas representaciones homogeneizantes, románticas y esencializantes sobre el ser y el mundo indígena se pegan a los marcadores que producen y reproducen la diferencia de los indios en la sociedad colombiana, así como a las relaciones interétnicas construidas por indios y no indios a lo largo de los últimos siglos.

Siguiendo la idea de Fernando Coronil, la otrorización de lo indio hace que se presenten “como atributos internos y separados de entidades cerradas lo que en realidad son productos históricos de pueblos conectados” (citado por Ramos 2004: 372). En ese sentido, se consideran las diferencias culturales como autónomas y contingentes, en lugar de históricas y desiguales. Ese occidentalismo de base que, como afirma Coronil, tiene el poder de mostrar cierto ángulo de las relaciones asimétricas entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, también tiene el poder de ocultar la génesis de esa desigualdad, la historia de las relaciones interétnicas que la han hecho posible.

En este sentido, la incidencia de la Nueva Era en el medio yajecero en Colombia también muestra cómo se adoptan ciertas representaciones y valores que juxtaponen un ideal universalista fundado en diversidades “inconmensurables” a los diseños interétnicos que han caracterizado la relación entre indios y no indios en el país. Uno se pregunta: ¿hay algún interés de fondo en la cosmovisión que orienta estos rituales, o solo se trata de retomar aquellas facetas susceptibles de adaptarse al discurso Nueva Era? ¿Hay algo más que una transacción en un solo sentido? Los encuentros neochamánicos, en su intención de ser un *collage* multicultural, deslocalizan el papel de los especialistas (taitas) y rearmen un nuevo papel, el del neochamán (nuevos taitas) como instancia integradora de las experiencias individuales de los asistentes. El discurso Nueva Era reafirma la libertad de elección de las vías para alcanzar la experiencia transformadora de la conciencia, y así resignifica y estandariza cada uno de los rituales como alternativas para la experiencias terapéutica individual. Cada conciencia individual, libre y sin reservas, está convidada al reencuentro global de la espiritualidad.

Individualismo (experiencia individual), libertad (libre elección) y democracia (diversidad). Los discursos Nueva Era que inspiran a estos grupos y que los

atraen hacia su propio centro, a su vez revelan una base discursiva que, siguiendo a Liselotte Frisk (2001: 38-39), ponen en evidencia la difusión de valores pretendidamente universales y formalmente occidentales. Frisk y otros autores van más lejos y afirman que dichos valores hacen evidente la no neutralidad del proceso de globalización cultural, lo cual revela la estructura de poder subyacente, que se concreta como occidentalización y, más allá, como un radical proceso de norteamericanización. Individualismo, libertad y democracia, además, garantizan la producción y reproducción de éticas y estéticas de existencia construidas desde estos valores. Vista desde esta perspectiva, podemos concluir, junto con Wouter Hanegraaff (2001: 23), que la Nueva Era es esencialmente una forma de *imperialismo espiritual*.

Aunque en Colombia la Nueva Era pueda considerarse una comunidad heterogénea de creyentes cuya búsqueda se funda en encontrar una unidad en la diversidad a partir de la mixtura de elementos culturales diferentes, el punto de quiebre radica en que hay elementos culturales y mixturas particulares que aquí no tienen cabida. A diferencia de las representaciones sobre las cosmologías nativas, las representaciones sobre otras formas de diversidad cultural reconocidas política y socialmente en el país, como las comunidades negras, el pueblo rom, e incluso las comunidades inmigrantes, demuestran que estas no son vistas de la misma forma como fuentes apropiadas de “sabiduría”. En este sentido, no cualquier mixtura de elementos culturales es susceptible de circulación en el universo de la Nueva Era (Hanegraaff 2001: 23; Frisk 2001: 36).⁵⁸ Tanto la delimitación del universo de lo posible (quiénes son incluidos y quiénes excluidos de esta pretendida democracia espiritual) como el carácter predominantemente urbano, profesional y de clase media de la mayoría de recursos de información por los que circulan las representaciones señaladas (libros, páginas web, música, redes sociales, etc.) son solo algunas de las cuestiones que evidencian la lógica y dimensión de los intercambios. En últimas, el hecho de que muchas culturas indígenas se relacionen con la Nueva Era, e incluso incidan en ella, no cambia el sentido ni la dirección del flujo cultural. Retomando a Gupta y Ferguson,

El peligro aquí consiste en la tentación de utilizar ejemplos dispersos de los flujos culturales que gotean desde la “periferia” hacia los centros más importantes de la industria cultural como pretexto para descartar el “metarrelato” del capitalismo (especialmente el relato “totalizador” del capitalismo tardío) y así evadir las poderosas implicaciones políticas que vienen asociadas con la hegemonía global de Occidente (2008: 251).

58 Sobre esta consideración en relación con la Nueva Era como fenómeno de carácter global, véase Hackett, referenciada por Hanegraaff (2001) y Frisk (2001).

La brujería como reverso

La sorcellerie c'est de la parole, mais de la parole qui est pouvoir et non savoir ou information.

Favret-Saada (1979: 26)

El marcado énfasis en los valores positivos (la sabiduría, lo bueno, lo armónico, lo hermoso, lo natural) y el carácter moralizante del discurso de la curación por medio del yajé como evolución espiritual constituyen una característica remarcable del campo yajecero urbano. No obstante, el sobreénfasis en los aspectos positivos del consumo ritual del yajé tiene un correlato en las representaciones sobre los aspectos más desconocidos y temidos de la planta, que hacen parte constitutiva de lo que se considera el poder del yajé. Así, en el entramado de representaciones que guía el universo urbano yajecero es posible rastrear ámbitos de lo no dicho y ámbitos del secreto o de lo que no se debe hablar, asociados a estas facetas desconocidas y atemorizantes que demuestran el poder atribuido al sicotrópico más allá de sus usos terapéuticos.

El 28 de febrero de 2008, los medios de comunicación nacionales presentaron con alarma la noticia de la muerte de una mujer durante una toma de yajé en Bogotá. El caso confirmaba las sospechas de los periodistas sobre los riesgos y peligros de una práctica sin regulación institucional que estaba teniendo amplia acogida en la ciudad. De acuerdo con la investigación, la mujer, de cuarenta años, cuyo nombre se reserva, había consultado semanas antes a un médico homeópata, quien le recomendó tomar yajé. La noche del 23 de febrero, la mujer asistió a una toma de yajé dirigida por un taita del Putumayo en un barrio de clase media de la capital. En medio de la noche de yajé, algo ocurrió. Al amanecer, encontraron el cuerpo sin vida de la mujer.

Ante la denuncia de los familiares, la prensa hizo pública la noticia. Las reacciones no se hicieron esperar: un representante de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) descalificó la labor del taita como yajecero legítimo y declaró conocer a su familia como comerciantes de yajé en el Putumayo. El taita implicado explicó que la paciente había muerto como consecuencia de brujería y no por el efecto del yajé. Varios toxicólogos que fueron entrevistados por la televisión advirtieron de los riesgos del consumo del psicotrópico. Mientras tanto, un selecto grupo de reconocidos taitas yajeceros de Bogotá, entre los que se encontraban Orlando Gaitán, Floro Ágrede y Víctor Jacanamijoy, se reunió en la Universidad

Nacional para declarar públicamente su apoyo al taita en cuestión, y manifestar su oposición a la campaña mediática en contra del uso de yajé.⁵⁹

Lo cierto es que durante una semana el yajé pasó de ser una “medicina ancestral” a convertirse en un “peligroso brebaje alucinógeno”.⁶⁰ La polémica en los medios de comunicación masivos esta vez no versó sobre los discursos reivindicativos y celebratorios de la diversidad étnica y cultural, ni sobre aquellos relacionados con el patrimonio ancestral de la nación, o con la sabiduría de los médicos tradicionales amazónicos. El consumo ritual de yajé en las ciudades fue calificado de “fiesta”, “pasaporte a la alucinación” y “moda irresponsable”, al tiempo que se enfatizaba la queja por la mercantilización del conocimiento tradicional indígena, se denunciaba la presencia de falsos chamanes en las ciudades y la falta de control del Estado en esta práctica.

Habría que indagar las responsabilidades en la muerte de esta mujer en Bogotá. Las suyas propias, las del médico inga tradicional que le dio el brebaje; las del homeópata que, al parecer, se lo recomendó. En todo caso, es un campanazo de alarma sobre el uso peligroso de medicina alternativa. Y sobre los riesgos que entraña una forma de “rumba” sin ninguna regulación ni vigilancia.⁶¹

La prensa dejó ver con claridad que en el sentido común de la sociedad nacional, el yajé inevitablemente continuaba asociado a las representaciones de brujería de los indios y a la superstición, credulidad, ignorancia e ingenuidad que se les atribuye a los sectores populares. Esta posición de los medios de comunicación se repitió reiteradamente mediante el contraste de información entre los discursos que defendían el consumo de yajé y las perspectivas científicas de académicos y especialistas que coincidían en advertir del peligro que reviste este tipo de prácticas.⁶² Lo cierto es que el debate había puesto en evidencia profundas contradicciones sociales producto de las políticas de reconocimiento de los derechos culturales de los grupos indígenas, las tentativas de regulación del Estado y las iniciativas de visibilidad política de las organizaciones indígenas. La idea de que el yajé fuera consumido por gente no indígena se presentaba como contradictoria e incluso absurda. Una psiquiatra consultada por la prensa no dudó en afirmar que “Está comprobado [científicamente] que el efecto del yajé no es igual en los indígenas que en la gente de la ciudad”.⁶³

59 “Pronunciamiento de taitas del Putumayo sobre el yajé como ritual de medicina tradicional indígena en Bogotá”.

60 Diario *El País*, 23 de enero de 2011. Cali, p. A2.

61 Diario *El Tiempo*, Editorial, 28 de febrero de 2008.

62 Hay que aclarar, sin embargo, que hasta la fecha en Colombia no se ha hecho ninguna investigación médica seria que determine que el yajé es peligroso para la salud.

63 Diario *El País*, Cali 23 de enero de 2011, p. A2.

La hermana del taita acusado, representante política de un cabildo indígena del bajo Putumayo, se quejó ante las directivas de la ONIC por las declaraciones de su representante en contra de la familia del yajecero. El presidente de la Organización tuvo que rectificar la declaración contra el taita y su familia, mientras se sumaba a la voz en defensa del yajé y la medicina tradicional indígena encabezada por los nuevos taitas urbanos y otras organizaciones indígenas asentadas en la capital. Por su parte, los nuevos yajeceros urbanos también se manifestaron. La revista digital *Visión Chamánica* publicó varias entrevistas a reconocidos científicos en defensa de las plantas de uso tradicional. Su editor escribió para la prensa nacional y participó activamente como defensor del yajé en los debates promovidos en la radio. Días después, las autoridades de la ONIC llamaron a juicio al representante que había acusado al taita en cuestión, por difamación. Entre tanto, la hermana de la víctima manifestó la decisión de la familia de esperar los resultados de Medicina Legal para determinar la causa del deceso, antes de proceder a demandar legalmente al taita.

Pasado un tiempo, los ánimos se calmaron y la noticia poco a poco quedó en el olvido. Los medios no volvieron a tocar el tema, pero varios seguidores urbanos de yajé siguieron el rastro del caso con interés, publicando noticias en blogs y páginas de Internet. El desconcierto fue generalizado cuando la familia de la víctima se negó a revelar el informe de Medicina Legal que determinaba las causas de la muerte. El taita no fue demandado legalmente. Sin embargo, en el medio yajecero, donde circuló todo tipo de especulaciones sobre el silencio de la familia y la campaña mediática contra el remedio, hubo voces bajas que no dudaron en rotular el asunto como un caso patente de brujería. Para la familia de la víctima, el taita representaba una amenaza atemorizante.

Por un lado, este caso demuestra la complejidad del campo de poder en el que actualmente se inscribe el consumo ritual de yajé. La práctica de taitas, nuevos taitas y yajeceros no puede comprenderse de manera desarticulada de las dinámicas políticas y económicas que encuadran las relaciones entre grupos indígenas y población nacional (representatividad ante el Estado, derechos culturales, las políticas públicas de salud, medios de comunicación, mercados, etc.). Sin embargo, por otro lado, es necesario adentrarse en las lógicas internas a partir de las cuales los yajeceros urbanos llenan de sentido ciertas nociones y, a partir de ellas, guían su práctica como comunidad imaginada.

En el campo yajecero tradicional, el poder incuestionado del yajé se representa como positivo y como negativo. “El yajé puede hacer el bien como puede hacer el mal”, es una consideración que hace parte del referente axiológico del campo yajecero indio y mestizo tradicional. El poder de hacer daño está asociado con la práctica de yajeceros que han “torcido el camino” o que utilizan el conocimiento-poder adquirido mediante el yajé para beneficio personal, causando mal a otros. La brujería aparece, así, como referente privilegiado para dar cuenta del

“lado oscuro” del campo yajecero, o más bien, del vasto poder del yajé y de la importancia de la intencionalidad positiva o negativa que tiene el yajecero en el ejercicio de su práctica. La palabra *brujería* es raramente pronunciada por los taitas, quienes prefieren hacer alusión a “hacer daño” como práctica de quien ha seguido el “mal camino”. En los círculos yajeceros se advierte que de la brujería es mejor no hablar. Los taitas atenúan el volumen de la voz, las frases se hacen cortas y ambiguas, y se evaden las preguntas.

Siendo inmediata y contundente la reprobación moral de los taitas al “mal camino”, las acusaciones sobre el mal uso del yajé y la mala práctica de un yajecero se consideran enunciados poderosos y peligrosos. Calificar a algún taita en este sentido es arriesgarse al poder de su venganza. Las imputaciones (señalar a alguien de “torcido”, por ejemplo) se convierten, así, en arma contra quienes se consideran agresores o ante quienes representan algún tipo de amenaza. A diferencia de las acusaciones de charlatanería, la acusación de brujería inviste al acusador de un poder que, de revelarse su identidad, puede volverse en su contra. “En brujería, el discurso es guerra” (Favret-Saada 1979: 27). Por el contrario, la acusación de charlatanería priva de poder. A un charlatán no se le reconocer poder, por lo que no es objeto de temor. Calificar a alguien de “brujar”, “dañar” o “chontear”,⁶⁴ es decir, juzgarlo como brujo, es un mecanismo privilegiado de distinción y regulación de la práctica de los taitas en el interior del campo. Siguiendo la perspectiva propuesta por Jeanne Favret-Saada, la enunciación de brujería posiciona a los actores en un campo de relaciones de fuerza que determinará tanto los mecanismos de lectura de indicios, como las vías para “desembruja” o curar que permiten posicionar al desembrujaador como la entidad positiva (Favret-Saada 1979: 36).

En el campo yajecero popular (indio y mestizo), la brujería constituye el principal referente de explicación de la enfermedad, y la envidia, el principal motivo por el cual alguien es embrujado. Sobre la brujería, los yajeceros indios y mestizos afirman que se trata de la acción de *curacas* contrarios (no aliados, no amigos) que buscan hacer daño. Por eso las víctimas de un ataque de este orden pueden ser incluso los mismos taitas. En estos casos se trata de ataques que buscan robar o quitar el poder al taita agredido. Estos ataques requieren ser mediados por un *curaca* con suficiente poder para revertir el daño ocasionado. Es por eso que los *curacas* que han seguido el “buen camino” se reconocen como *curanderos*. La acción de curación del yajecero será descubrir o *ver*, por medio del yajé, quién produjo el daño, para recomponer el orden. En este sentido, el chamanismo se entiende como un campo de combate donde el taita debe utilizar todos los recursos a su disposición, tanto para negociar y crear alianzas con la gente del yajé, como para doblegar a su enemigo con la ayuda de estas, cuando sea necesario. En el caso de la mujer fallecida, las especulaciones

64 Estas denominaciones son las más recurrentes en el campo para hacer referencia a la práctica de la brujería. La mayoría de los taitas hablan de “brujar” o “dañar”; “chontear” es una denominación más común en la región del suroccidente.

giraron alrededor de la interpretación del silencio de la familia como producto de una amenaza de brujería proferida por el taita involucrado y sus aliados.

En el caso de los nuevos taitas urbanos, el poder negativo del yajé (el poder de hacer daño) adquiere nuevos matices. Por un lado, son pocos los seguidores urbanos que reconocen en la brujería una explicación satisfactoria del malestar. De hecho, para varios, hablar de brujería remite al universo de creencias y representaciones de los sectores populares a los que se sigue considerando “atrasados” y “supersticiosos”. Para ellos es preferible utilizar otro tipo de referentes “más comprensibles para la gente de la ciudad” (léase *sectores medios y de élite*). Sin embargo, por otro lado, es claro que el poder negativo del yajé se reconoce y es sujeto de interpretación más allá de las consideraciones de forma. En este sentido, resulta interesante que las nuevas representaciones que circulan en los medios yajeceros urbanos muestren reelaboraciones creativas sobre el carácter ambiguo del poder del yajé, y en particular reformulen el lugar del mal. Partiendo de la noción de *chamanismo*, Kajuyali plantea una teorización sobre la concepción de la enfermedad y del mal como producto de la *crisis* del mundo, en la que el poder de los chamanes se considera crucial:

La realidad es que las dos cosas (lo bueno y lo malo) son muy fuertes y siempre están activas: tanto los que se orientan a una práctica chamánica (aunque ese no sería el término apropiado para designar al que hace cosas negativas) como los que se dedican a armonizar y curar, que es la otra parte. Pero siempre están presentes, y más en esta época, porque esta es una época en que hay una crisis muy fuerte en todo: la desarmonía con la naturaleza, las guerras, hay conflictos muy fuertes; y desde una mirada al chamanismo es como una etapa crucial de un cambio de época. Todo está en un momento muy delicado, como en un borde donde todo puede ir hacia una catástrofe o puede girar [...] Desde el chamanismo lo que se ve en esta época es que hay dos fuerzas muy fuertes en confrontación. Una parte propiciando la destrucción, la guerra, el exterminio de cosas, y otra parte tratando de armonizar, de cuidar las cosas. [...] Por ejemplo, hay personas que tienen conocimientos de chamanismo que se alían a uno u otro sector. Se sabe de chamanes que apoyan la guerrilla, que favorecen a los comandantes y los curan. Con los paramilitares, se sabe que ellos han recurrido siempre a brujos para apoyar sus actos. [...] Entonces, hay una tendencia en algunos practicantes del chamanismo a invisibilizar lo malo, a querer borrar esa parte negativa, y lo hacen con el afán de mostrar que el chamanismo es algo muy benéfico. De esa parte es mejor que la gente no se entere, porque produce pánico. Pero lo cierto es que hay personas trabajando desde ese ámbito, con la planta [el yajé] y rituales y otra serie de cosas con las que empujan hacia un proceso de catástrofe [...].⁶⁵

65 Entrevista a Kajuyali Tsamani. Chachagüi, diciembre de 2008.

Las reformulaciones sobre el lado sombrío del poder del yajé proporcionan una lectura compleja del contexto para reubicar el lugar del mal en el universo de sentido de los seguidores urbanos. Pero esa lectura de contexto, más allá del referente sobre la salud y la enfermedad en un sentido global, también tiene un correlato en la práctica cotidiana de *malocas* y grupos de seguidores. En el campo yajecero urbano, ciertas tensiones entre *malocas* y grupos de seguidores son interpretadas y resueltas bajo la lógica del peligro que encarna tomar yajé con otros taitas y con otros grupos. Existen en este medio acusaciones de daño entre los seguidores de los nuevos taitas. En ciudades como Pasto se utiliza la noción de “chontear”⁶⁶ para hacer referencia al ataque de otro yajecero que busca “dañar”, y por lo general se asocia a la idea de querer quitar el poder alcanzado por el aprendiz. Se trata de denuncias en voz baja y siempre restringidas al círculo de confianza del taita, que suelen señalar a los aprendices de otro taita como atacantes. Estas acusaciones solo se dan entre aprendices, nunca contra un taita. Lo significativo del hecho es que si se acusa abiertamente a un taita de enemigo, se pone en riesgo al propio grupo, que puede sufrir daño del grupo de seguidores del acusado y del acusado mismo, al que se le reconoce poder, por cuanto se lo reconoce como enemigo o contrario. En la ciudad, este hecho se hace más evidente, ya que el número de *malocas* y grupos de seguidores es reducido. Un taita urbano no pondrá en riesgo su poder acusando a otro: trabajará siempre en función de sus aprendices y seguidores. No obstante, es claro que las acusaciones cumplen también una función de diferenciación entre los yajeceros urbanos, pues se garantizan los grupos de pertenencia y se evita que los seguidores tomen con varios taitas o en *malocas* distintas, práctica frecuente entre la gente que está llegando al medio.

En el campo yajecero, la brujería aparece, entonces, como una manera de explicar el daño, orientada por una concepción de la enfermedad que desborda al individuo (no individualista) y a la que subyace el reconocimiento del tipo de relaciones sociales que este establece como sujeto. A este respecto, vemos cómo la brujería, en cuanto explicación-resolución de las contradicciones estructurales de las relaciones sociales de producción, solo puede ser comprendida con referencia a un contexto concreto (Balandier 1990). Por su parte, las nuevas formas de interpretación del mal y del daño en estos nuevos escenarios urbanos suelen enmarcarse privilegiadamente en referentes discursivos dirigidos a la sanción moral del comportamiento del individuo. Sin embargo, como vimos, esto no evita que pueda fácilmente deslizarse hacia el vacío aterrador del poder mágico del indio brujo. En otras palabras, la permanencia estructural del catolicismo subyacente en los diferentes sectores sociales hace que, en la liminalidad de las

66 Según algunas indagaciones, esta noción es similar a la empleada por las poblaciones del bajo Putumayo para referirse a la acción de los *curacas* al lanzar “dardos mágicos” para producir enfermedades. Por lo general, entre los grupos indígenas del noroccidente amazónico, los dardos utilizados para la caza son fabricado con palma de chonta (*Bactris gasipaes*). De allí la relación entre la utilización de dardos y la noción de “chontear”.

experiencias negativas suscitadas por el yajé (enfermedad, malestar, incertidumbre, etc.), se activen las representaciones del mal propias del catolicismo popular. Así aparecen el diablo o demonio como representaciones poderosas que refuerzan los imaginarios sobre el poder del yajé. Este hecho es especialmente sensible para los sectores populares, tanto rurales como urbanos, que acceden a las tomas.

Atajos de la escena yajecera

José, un campesino católico dedicado a la minería y proveniente de un pueblo cercano a Bogotá, cuenta que empezó a asistir a las tomas por recomendación de un familiar que vive en la ciudad. Él viaja todos los fines de semana desde su pueblo para tomar *remedio* en las tomas que la fundación Zio-a'i organiza en una zona aledaña a la capital. A José, que siempre se había dedicado a la agricultura, la pérdida de su tierra lo obligó a emplearse como jornalero en una mina de carbón. Desde entonces, su vida familiar se volvió un infierno. Su mujer lo dejó, se endeudó y ya no le quedó nada. José, atormentado por la situación, decidió entrar en un grupo de oración católico patrocinado por el cura del pueblo. Por esa misma época conoció el yajé e invitó a varios de sus compañeros del grupo de oración a las tomas. Para José, el poder del yajé es infinito,

... el remedio me permitió *ver* las cosas como son. Aquí la pelea es contra el diablo. Al demonio hay que conocerlo, desenmascararlo. O ¿cómo hace uno si no lo conoce? Entonces el remedio se lo muestra, uno lo ve, lo reconoce, y así es más fácil darle la pelea [...], como San Miguel Arcángel [...]. El grupo de oración se acabó porque el cura no quería que habláramos del diablo. El remedio muestra la luz, pero también muestra el mal camino, y uno tiene que reconocer, no le vaya a pasar como a otros, que andan por allá perdidos. Yo he oído cuentos de los taitas que dicen que Tirofijo⁶⁷ es un *curaca* torcido, un tomador del Putumayo que se fue por el camino malo. Es muy malo, eso dicen, que es muy malo, pero yo creo que es un pobre hombre y que los malos son en verdad los diez mil espíritus que lo agarraron y lo tienen así...⁶⁸

La participación cada vez más común de personas provenientes de estos sectores en las tomas ha incentivado transformaciones importantes en estos escenarios, pues ha permitido descentrar ciertos discursos que habían sido dominantes en las *malocas*, sobre todo aquellos ligados a las tendencias más radicales de la Nueva Era promovidos por los seguidores de clase media y alta. Por otro lado, se han

67 Alias con que se conocía al comandante jefe de la guerrilla de la FARC antes de su muerte, ocurrida en 2008.

68 J., 54 años, seguidor de las tomas de la Fundación Zio-a'i. Entrevista realizada en Cajicá en marzo de 2008.

introducido discursos distintos, y en parte novedosos para estos seguidores, como el poder atribuido a santos, vírgenes, demonios, etc., representaciones propias del catolicismo popular que traen consigo otro tipo de representaciones ligadas al poder de la brujería. Si la participación de los sectores populares en las *malocas* infiltra algunas representaciones distintas (aunque no dominantes) sobre el cuerpo, la enfermedad y la curación, resulta más interesante que se propongan también representaciones sociales que explican fenómenos como la violencia y que sirven de base a interpretaciones más complejas sobre la construcción de lo nacional. En otras palabras, la reciente entrada de los sectores populares ha flexibilizado los discursos en el campo yajecero urbano, lo que ha promovido en alguna medida su deselitización y ha introducido representaciones y prácticas comunes en el campo yajecero tradicional-popular que empiezan a irrigar los nuevos escenarios urbanos desde ámbitos distintos al de los especialistas.

Referencias citadas

- Anderson, Benedict
 2007 [1983] *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, Roger
 1997 *El salvaje artificial*. México: Ediciones Era.
- Balandier, Georges
 1990 *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Caicedo, Alhena
 2007 Neochamanismos y modernidad: lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*. (26):114-147.
- Favret-Saada, Jeanne
 1979 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- Fericgla, Josep M.
 2000 “Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis al Internet”. Barcelona: Kairós.
- 1989 *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana: bases para un irracionalismo sistémico*. Barcelona: Anthropos.
- Frisk, Liselotte
 2001 “Globalization or Westernization? New Age as a contemporary Transnational Culture”. En Mickael Rothstein (ed.), *New Age, Religion and Globalization*, pp 31-41. Aarhus: Aarhus University Press.
- Fundación Carare
 2006 “Muerte y vida en... el yagé: un paralelo con sentidos opuestos”. *Regeneración*. (2): 71-72.

- Ghasarian, Christian
2003 “Santé alternative et New Age à San Francisco”. En *Convocations thérapeutiques du sacré*, pp. 143-163. París: Karthala.
- Goldschmidt, Karen
2001 “‘Going Global for the Inside Out’: Spiritual Globalism in the Workplace”. En Mickael Rothstein (ed.), *New Age, Religion and Globalization*, pp. 150-172. Aarhus: Aarhus University Press.
- Gupta, Akhil y James Ferguson
2008 [1994] Más allá de la “cultura”: espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda* (7): 233-256.
- Hamayon, Roberte
2003 “Introduction a *chamanismes* : réalités autochtones, réinventions occidentales”. *Revue Diogène-Chamanismes*, pp. 7-54. París: Presses Universitaires Françaises.
- Hanegraaff, Wouter J.
2001 “Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual Imperialism vs. Cultural Diversity”. En Mickael Rothstein (ed.), *New Age, Religion and Globalization*, pp 15-30. Aarhus: Aarhus University Press.
- Harner, Michael
1993 *La senda del chamán*. México: Planeta.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger.
2006 *L'invention de la tradition*. Paris: Amsterdam.
- James, Ariel José y David Andrés Jiménez
2004 *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá: ICANH.
- Luna, Luis Eduardo
1986 *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Stockholm Studies in Comparative Religion.
- Massé, Raymond
2002 “Rituels thérapeutiques, syncrétisme et surinterprétation du religieux”. En Benoist y Massé (eds.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, pp. 5-17. Paris: Karthala.
- Pinzón, Carlos y Gloria Garay
1997 *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud (ECSA).
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay
2004 *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ramos, Alcida Rita
2004 “Pulpfictions del indigenismo”. En Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (eds.), *La antropología brasileña contemporánea*, pp 357-390. Buenos Aires: Prometeo.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

1975 *El chamán y el jaguar: estudios de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI.

1974 [1969] *Le contexte culturel du yagé*. Paris: L'esprit frappeur 2000.

Schultes, Richard Evans y Robert F. Raffauf

1994 *El bejuco del alma: los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá: Uniandes.

Teisenhoffer, Viola

2008 “De la ‘nebulosa místico-esotérica’ al circuito alternativo: miradas cruzadas sobre el New Age y los nuevos movimientos religiosos”. En Argyriadis, De la Torre, Aguilar y Gutierrez (eds.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, pp. 45-72. Zapopan: CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO.

Ulloa, Astrid

2004 *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH-Colciencias.

Von Stuckrad, Kocku

2003 “Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle”. *Revue Diogène-Chamanismes*, pp. 281-301. Presses Universitaires Françaises. Paris.

Weiskopf, Jimmy

2002 *Yagé: el nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores.

Fuentes

Memorias del I y II Encuentro Internacional de Culturas Andinas. Pasto: Gobernación de Nariño. 2010 y 2011.

Pronunciamiento de taitas del Putumayo sobre el yagé como ritual de medicina tradicional indígena en Bogotá. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, marzo de 2008.

Escritura y territorialidad en la cultura de la calle¹

MARÍA TERESA SALCEDO

Antecedentes²

Este proyecto es el resultado de mi experiencia con recicladores de basura en Bogotá, Colombia, y los datos etnográficos que ofrezco en este trabajo fueron escritos en cuadernos, mientras realizaba mi trabajo de campo, a partir de 1984 hasta 1988. Sin embargo —y este es uno de los argumentos que quiero plantear— una etnografía (en mi caso una etnografía de la calle) no solo consta de datos registrados para alcanzar un logro sociocientífico. Una etnografía no surge de entrevistas o de observaciones de la vida cotidiana de la gente, realizadas con el único y limitado propósito de someter un producto a la academia. Lo que trato de hacer aquí no es tan lineal. Considero el acto de escribir una etnografía como una práctica corporal, en la que el etnógrafo incorpora formas de escritura y prácticas narrativas que son relatadas y actuadas en la interacción entre el etnógrafo y la comunidad. Estos actos de narración y representación tienen lugar en una ciudad o en un ambiente que es inscrito en la superficie de dicha interacción. Además, esta relación es en sí misma una superficie textual, una superficie a-punto-de-ser-escrita, en la que el etnógrafo afirma su reconocimiento del otro cuando lo escribe mientras escribe un trazo. Este trazo es, por supuesto, el rastro de la huella del etnógrafo, la cual es escrita al mismo tiempo que la huella misma escribe las suyas propias. Los etnógrafos también somos datos etnográficos, nos producimos a nosotros mismos en la realización del trabajo de campo y somos producidos por aquellos otros a quienes estamos trazando como datos etnográficos. Por esta razón, mi propia percepción de las calles ha sido incorporada en este texto como dato etnográfico.

1 Original tomado de: María Teresa Salcedo. 2000. "Escritura y territorialidad en la cultura de la calle". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds), *Antropologías transeúntes*. Pp. 153-190. Bogotá: ICAN.

2 Agradezco a Rosalind Morris y a Michael Taussig del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia en la ciudad de Nueva York, por sus diversas lecturas y correcciones de este texto en inglés

Mi etnografía es el resultado de una yuxtaposición de escrituras, donde escribir es entendido ampliamente como una marca del mundo y una producción de significado: marcas tales como los viajes representados por la gente de la calle, sus gestos, la economía del reciclaje o mi participación en la configuración de formas específicas de organización social. Este trabajo también incluye su percepción de mis gestos y miedos en medio de acontecimientos que en el universo de la calle están grabados en los rostros de la gente, rostros que también evocan imágenes del pasado de la violencia histórica colombiana y que al mismo tiempo restablecen el carácter cotidiano de esta violencia en el presente como la representación de un mito —el mito de la violencia—. Esta violencia es, por supuesto, politizada y textualizada en la piel y en la conciencia de la gente que habita las calles.

El eje de lo que la gente de la calle —algunos de los que en determinado momento de su vida fueron educados en ciencias sociales— llama la cultura de la calle depende de desplazamientos y asentamientos a lo largo de trayectorias recorridas por familias nucleares, individuos solos y grupos de personas heterosexuales y homosexuales llamados *parches*. Estos *parches* traen a la memoria la unidad de acción a la que Elías Canetti (1962) se refiere cuando habla de bandas y hordas de gente que representan la “expresión universal de entusiasmo colectivo”. Las trayectorias son llamadas *vijajes* y es a lo largo de estos recorridos que la gente ha construido los *parches*, entendidos de las dos siguientes maneras: como término de referencia para la principal organización social de la calle y como nombre para el territorio que se desplaza. Tanto los viajes como los *parches* están asociados con actos de recolección, selección y reciclaje de basura, y estas prácticas constituyen la principal actividad económica de todos los hombres y mujeres recolectores de cartón, botellas, latas, periódicos y chatarra, llamados cartoneros, quienes se movilizan a lo largo y ancho de la ciudad con la ayuda de carros de balineras.

Aunque recolectar basura no es la actividad económica exclusiva de la gente de la calle, el hecho de ser un reciclador de cartón y de tener un carro de balineras —y, lo que es más importante, de ser y tener las dos cualidades juntas— se ha vuelto emblemático de una economía del viaje por la ciudad, una economía nómada caracterizada por el lujo y movimiento de gente que se moviliza a través de la ciudad, seleccionando mercancías de la basura, negociándolas, transformándolas a través del viaje y de su narrativa en otro tipo de mercancías y objetos.

Con o sin los carros de balineras —el carrito o el esferado—, el reciclaje es una economía nómada. En la medida en que se viaja con el propósito de reciclar, la gente crea sus propios patrones móviles de asentamiento que a su vez constituyen el marco de sus relaciones de parentesco: así, ellos movilizan a su familia extensa o *parche* a lo largo de la ciudad, al mismo tiempo que movilizan su territorio o

parche. Ellos se llaman a sí mismos ñeros³ o parceros —estos son sus términos de dirección y referencia, aparte de sus apodos— más allá del hecho de ser hijo, hija, esposa, compañera sexual, primo o sobrino. Las palabras ñero o parcero son las que implican una relación durante el viaje. El viaje en sí mismo constituye un traslado físico, un desplazamiento real a lo largo de una ruta para llegar a un territorio determinado, pero también remite a una experiencia onírica durante la cual las calles se vuelven una especie de escritura descifrada por la gente que reconoce los diferentes caminos y trayectorias de un mapa ya inscrito en el plano urbano, como el tejido soñado que aparece delante del niño o del campesino que llegan a la ciudad por primera vez. Por tanto, la experiencia del ñero surge de una ciudad que es reconocida y físicamente recorrida todos los días.

El nómada, dicen Deleuze y Guattari, “tiene un territorio; él sigue caminos conocidos, va de un punto a otro y no ignora dónde están situados estos lugares” (1987: 380). Además, el nómada no es solo un vagabundo o un miembro de una tribu sin residencia fija o solo alguien que se mueve de acuerdo con normas agrícolas o pastoriles. Ser nómada, para la gente de la calle de Bogotá, es ser consciente de lo que está en medio de cada parada. La distancia entre una estación y otra es lo que constituye una trayectoria. Cada “punto es alcanzado solo con el propósito de dejarlo atrás” (Deleuze y Guattari 1987). La distancia es a la conciencia lo que cada estacionamiento es a la trayectoria, y es esta función la que yo señalo como escritura, como una marca que es trazada por el nómada de la calle. Aunque cada punto es un relevo, también hay una intensidad que surge de cada sitio como si fuese la vida del relevo, porque la gente sabe que va a volver, pero el relevo va a ser diferente cada vez, con gente distinta que comparte experiencias disímiles. Es en este sentido que el relevo es un espacio palpitante. Abandonarlo es también abandonar una distancia que se deja atrás, algunas veces para llegar a un punto habitual, pero otras veces para alcanzar nuevas e inesperadas fuentes de comida y basura.

Deleuze y Guattari argumentan que la textura del espacio nómada es lisa y, por tanto, diferente del espacio sedentario que es estriado y caracterizado por “paredes, espacios cercados y caminos entre espacios cerrados” (1987: 381). Para la gente de la calle, la diferencia está no solamente en el hecho de que las dos texturas son opuestas, o que la una sea el reverso de la otra, sino también en que la lisura nómada es el resultado de una manera de tejer una malla urbana diferente que se ha puesto sobre la malla oficial —igual que los mapas oficiales de planeación urbana— como si el nómada estuviera halando hacia él y hacia los otros aquellas fibras que sujetan los caminos a la tierra.

3 Ñero es el diminutivo de compañero, mientras que parcero o parce significan ser miembro de un *parche*.

Esta textura depende de movimientos y velocidades azarosas que corren paralelas a las trayectorias normativas e impuestas por el Estado, y es el carácter azaroso de los patrones de asentamiento de la gente de la calle lo que es rechazado por la sociedad dominante. Para el individuo sedentario, por el contrario, los *parches* no son percibidos como expresiones lisas y creativas de una ciudad subterránea, sino que denotan defectos que avergüenzan a la ciudad. Ellos simbolizan el fracaso de la administración local para erradicar la mugre y el desorden que los pobres despliegan y que supuestamente debe permanecer fuera de la vista del público. De otra parte, la gente de la calle considera que las marcas y la basura que ellos dejan en el pavimento son trazos de la economía del reciclaje, cuestionamientos (estriados en su conspicuidad) y expresiones de libertad (espacios lisos que confrontan a formas sedentarias de velocidad, ritmo y movimiento):

“Ellos viven bravos porque nosotros no tenemos que ir a una oficina ni cumplir con un horario”, es una expresión común entre cartoneros.

“Mucha gente no se da cuenta que nosotros ayudamos a limpiar la ciudad, y que mientras tanto nosotros nos damos cuenta de cosas que ellos no pueden ver porque están ocupados creando más pobreza”, dice Adolfo, un *parcero* del Cartucho.

“Los pobres le sacamos provecho a la basura de una manera que a ellos les disgusta, los ricos no pueden creer que nosotros estamos vivos todavía sin todas sus comodidades”, dice Contreras, un exguerrillero que ahora parcha en la calle.

“¿Usted por qué cree que los *tombos* [policías] nos queman los carros? Pues porque ellos no entienden que es ahí donde nosotros vivimos”, dicen Roberto y Susana durante un viaje.

Lo que la gente de la calle tiene que enfrentar todos los días es más que la oposición de dos texturas, porque cuando ellos se aferran a sus territorios, también desplazan y borran el rostro de la textura sedentaria; ellos mueven y cambian la forma de las calles como si las halaran de sus sitios. Un ejemplo real puede observarse en la manera como algunos *parches* han invadido viejas calles y vías del tren abandonadas, cambiando la apariencia de la calle y volviéndola un vecindario hecho de materiales reciclados. Este es el caso de las invasiones ubicadas en Paloquemao, que han llevado a recientes levantamientos entre recicladores en Los Comuneros o en Las Cruces, en Bogotá (Roca 1996).

A este respecto, la lucha de clases en las calles no es menos lisa y estriada que el texto que es producido en viajes y en gestos de apropiación visual y sensorial, pues la gente de la calle puede pertenecer, como diría Marx (1967), a aquellos “sedimentos más bajos y estancados de la población excedente que finalmente

habita la esfera del pauperismo” (602), pero eso no significa que ellos carezcan de una conciencia y una experiencia de la opresión, que para ellos radica en la persecución estatal de su manera de percibir y vivir las calles.

La persecución del Estado no está solamente dirigida contra la pobreza —como textura estriada subdesarrollada—. Esta se opone a la manera como los ñeros adoptan signos e imágenes de la ciudad que ante todo comunican a ellos el carácter de las cosas que se están volviendo urbanas, cosas que se vuelven palabras en un texto, aunque ellas hayan sido cosas tan solo hace unos segundos. Esta ciudad es una escritura, que es posible por el hecho de que las mercancías encontradas en la basura o en el pavimento les comunican a los que viajan algo del carácter fundacional de la ciudad, en la medida en que este carácter surge del asfalto en forma de pedazos obsoletos de vía férrea, fragmentos de una máquina de escribir, pedazos de alambre y bombillos de un trolley-bus, muñecas sin un ojo o tacones sin sus zapatos. Los recicladores incorporan estos objetos a sus *parches*, los sujetan a sus carros de balineras o a sus ropas como símbolos de una ciudad que les ha hablado a ellos, una ciudad con habilidad para hablar y para dejarse leer. Lo que quiero señalar como la composición propia de la gente de la calle sucede en un umbral urbano donde la lucha de clases ocurre en los bordes y exhibe su propia poética en la tensión entre dos texturas, o básicamente dos textos que descansan el uno en el otro, como dos planos visuales.

Grafiti

Mi escritura como etnógrafo no es menos estriada que una calle pavimentada que requiere ser cuestionada. Empecé mi trabajo de campo y escritura en Bogotá durante un periodo marcado por un proceso de creciente urbanización y migración del campo a la ciudad, que lanzó a muchos migrantes y a gente desempleada a vivir a las calles, dando así lugar a la proliferación de los territorios nómadas que la gente de la calle llama *parches*. Debido a su carácter móvil e invasor y porque configuran la mancha y el mugre que llevan consigo, los *parches* se han vuelto el tipo de asentamiento urbano nómada cuya presencia y reconocimiento visual controvierten todas las concepciones burguesas de un espacio urbano armónico —de la manera como es concebido por planificadores urbanos y arquitectos—. Son al mismo tiempo, espacios constantemente asaltados por nuevos invasores y migrantes.

Y fue en medio de esta lucha por un lugar para sobrevivir en la ciudad y vivir en las calles, para instalarse en un territorio y evadir el acoso de la policía, que me uní a los viajes y asentamientos de la gente de la calle de Bogotá.

De haber emprendido un trabajo de campo y una etnografía como un informe sobre el hambre, la drogadicción y la pobreza —que son los patrones con los cuales los arquitectos de la higiene urbana caracterizan la vida del nómada

callejero— yo no habría entendido sus patrones de asentamiento como la marca y la representación de una expresión cultural única. Como Kathleen Stewart (1996), quien rechaza reducir toda manifestación a una posición estructural, he dirigido mi texto hacia donde la gente de la calle es ella misma hacedora de territorios urbanos. Más que constructores de obstáculos para el progreso, los habitantes de la calle comunican la manera como se instalan en el pavimento y la forma y el color que ellos configuran en el paisaje.

La necesidad de señalar las prácticas móviles de la gente de la calle como una forma de texto más que como un problema de trabajo social o de estadística sociológica, se me presentó tan pronto como sus movilizaciones de uno a otro *parche* —nuevo o configurado con anterioridad— eran reconocidas por ellos mismos. Estas trayectorias y distancias viajadas constituyen una malla superpuesta sobre la clase de diseño urbano que cualquiera puede reconocer en el mapa de una ciudad. Además, empecé a pensar sobre estas distancias recorridas como la escritura propia de la gente de la calle, al mismo tiempo que me enteraba del hecho de que algunos hombres y mujeres llevaban sus propias notas sobre la vida de la calle. Por ejemplo, María Cecilia o Néstor, quienes fueron alguna vez estudiantes de la Universidad Nacional y mantenían sus cuadernos o pedazos de papeles con sus propios apuntes; y así otros habían escrito cuentos, poesías y habían pensado sus parlamentos para teatro.

Básicamente, quiero indicar que hay una memoria urbana ya escrita en el espacio donde la gente de la calle deja sus trazos cotidianos. Pues puede resultar difícil el hecho de reconocer a una cultura como algo trazado en una pared en la que han sido escritos grafitis, o en un cuerpo tatuado, o en los paisajes rurales con los que los cartoneros decoran sus carros esferados, pero lo que parece incomprensible es que la historia ahí trazada pueda ser reconocida como texto en el momento en el que alguien camina sobre nuestros pasos y cuando uno camina sobre los pasos de alguien, reconociendo al mismo tiempo este duplicado a pesar de la ausencia de huellas visibles. El ejercicio cultural que uno emprende como trabajador de campo y observador participante no puede representar a la conciencia de la gente como algo que no existía antes de la llegada del etnógrafo. Al contrario, nuestra práctica debe insistir en el grado en el que nuestra escritura es representada ahí como experiencia presente y pasada y en el que nuestras dimensiones temporales individuales se mezclan con el material pasado y presente de la comunidad, provocando así de maneras desconocidas la recolección de memorias involuntarias.⁴

Con el propósito de dirigirme a este complejo e incógnito intercambio—de palabras, de cosas y también de tiempos— elaboré un acto de escritura en las calles de tal

4 Como las señaladas por Benjamin (1968a) en relación con el trabajo de Proust.

manera que mis diarios de campo se convirtieron en una de las pequeñas partes de un continuo urbano escrito, contado y representado por la gente de la calle.

Las transformaciones producidas en y a través de este acto de escritura, junto con los diarios, constituyen un hecho visual que confronta al etnógrafo. De hecho, escribir incluye las actitudes, los gestos y las decisiones que el etnógrafo tiene que hacer en un contexto social y político específico. En Bogotá, por ejemplo, uno se vuelve agudamente consciente del hecho de que no se puede ser —ni siquiera pretender ser— el observador que solo busca hechos sociales preconcebidos, pues la presencia de uno es con frecuencia un acontecimiento y uno debe intervenir en controversias de formas que revelan el papel y los compromisos que uno tiene con la gente. Vivimos esencialmente en la misma ciudad a la que investigamos y, en ese contexto, cualquier identificación entre el etnógrafo y sus sujetos no es ni forzada ni caritativamente invocada, sino que es un complejo proceso en el que la escritura nos da forma y es a la vez concebida por eventos históricos específicos.

Mientras realizaba mi trabajo de campo, experimenté la necesidad de buscar formas diferentes de escribir etnografía. En verdad, me sentí obligada a buscar una grafía que ni fuera reducible al significado ni carente de él. Tal grafía puede ser percibida como expresión urbana porque es una inscripción más que una transmisión. Por ejemplo, lo que pasa dentro de un *parche* en términos de selección de materiales reciclables, lo que hombres y mujeres dicen y gritan, lo que ellos cocinan, la manera como la gente mueve sus cuerpos, su olor, el fuego que se enciende, el comercio de mercancías, la manera como las mercancías son nombradas de nuevo y como son exhibidas, la manera como una mujer da a luz, como alimenta a su hijo, la manera como una mujer enciende su cigarrillo de marihuana o bazuco, como un hombre se masturba y copula con otro hombre o mujer, o la manera como un hombre mata a otro: todas ellas son actividades cuyo lenguaje y significado pueden ser asimilados a la falsa coherencia de una descripción etnográfica solo con violencia, pues el lenguaje y el significado de estos actos, tal y como suceden dentro de un territorio y a lo largo de una trayectoria, exceden esta coherencia, estallan fuera de los límites impuestos por una escritura acerca del exterior de una cultura. A este respecto, es la significación que la gente de la calle le da a la forma y a la apariencia del *parche*, tanto como la forma y la apariencia de cualquier cosa en las calles, lo que es esencial en su escritura. Esta apariencia marca el exceso de significado y produce una forma que no puede ser pronunciada en lenguaje, solo puede ser mostrada, como Wittgenstein (1922) diría.

Escribir es también ser incapaz de hacer que el sentido preceda absolutamente a la escritura: es entonces, hacer descender al sentido, mientras al mismo tiempo se eleva a la inscripción.

(Derrida 1978).

Inscripciones

Las siguientes son una serie de inscripciones, formas que son materiales y significativas pero también enérgicas y misteriosas:

- La construcción de los límites del *parche*, esparciendo basura fuera de los carros de balineras. Algunos hombres circundan el territorio, rociando pinturas así como aceites y resinas sucias desechados por los talleres de mecánica, a la manera de marcas indelebles que permitirán que el grupo regrese y reconozca su sitio. Estas marcas también están orientadas a asustar a los transeúntes y a los habitantes de otros parches. Algunas mujeres ayudan a circunscribir el *parche* enviando a sus perros a las esquinas de una calle o amarrándolos a los postes o a los carros de balineras. Los hombres tanto como las mujeres botan sus trapos y ropas al pavimento, y algunas veces las despliegan como si fueran las velas de un barco. Alumbrar y calentar el nuevo espacio con una hoguera y buscar un objeto que represente la suerte del sitio —la liga, que puede ser una moneda, un billete o un objeto encontrado que enlaza la memoria del *parche* al destino y contingencia del grupo— son dos de las principales actividades que también ratifican al espacio como *parche*.
- La marca de un *parche* depende de distancias cortas caminadas por algunos miembros del grupo dentro del perímetro del espacio en el que han decidido detenerse después de un viaje. Son distancias de media cuadra o menos, en las que ellos marcan con sus pasos la impresión y dirección de un viaje. Generalmente un hombre o una mujer marcan el aire y el territorio con un movimiento llamado visaje.⁵ El visaje está dirigido a demostrar —ante una audiencia de transeúntes y posibles adversarios— que el grupo puede defenderse a sí mismo. La persona que ejecuta el visaje blande con frecuencia un cuchillo o un objeto cortante;⁶ él o ella danzan y se mueven dentro y a lo largo del punto escogido amenazando a alguien —no siempre un alguien específico—, escondiendo el cuchillo debajo

5 Galicismo local por visaje.

6 La gente usa e improvisa cuchillos de diferentes clases y tamaños. Alguna gente usa machetes o la sola hoja del machete engastada a un mango hechizo que en algunos territorios es llamada chaveta o cuchillo de carnicero. Pero el arma blanca más común es una navaja corta llamada patecabra cuya hoja se puede doblar y sacar de su propio compartimento metálico.

de sus trapos y cobijas y luego mostrándolo otra vez.⁷ El visaje es la cara del *parche* o el movimiento de su apariencia, pues este provee al territorio del aura de peligro bajo la cual la gente de la calle quiere involucrarse a sí misma. Esta configuración trabaja como una marca de escritura en el paisaje de la ciudad.

- La ruptura, que es la apertura del *parche*, abrirse. Consiste en un conjunto de movimientos bruscos que marcan el territorio con una rasgadura que es percibida como tumulto desde afuera y que después ocasiona la dispersión de los miembros del grupo a lo largo de un determinado circuito de calles. La ruptura es el resultado de actividades tales como las relaciones sexuales que se desarrollan dentro del *parche*, de una violación, de un visaje dirigido a alguien por celos o por dinero, de un cristal de masa conformado por policías o agentes de limpieza social que amenazan con hacer desaparecer a un grupo de una acera o, finalmente, de miembros de otros *parches* que vienen a pedir favores o a provocar una pelea. Así también, el etnógrafo que escribe sus notas, el fotógrafo o los periodistas junto con su equipo configuran una ruptura. La ruptura es lo que abre, tanto como lo que es abierto. Un hombre, una mujer, un niño, un cuerpo y un territorio son abiertos, pero ellos también son agentes de aperturas. Romper o abrir un territorio es pronunciar una palabra con brusquedad, es la serie de eventos desencadenados después de abordar a alguien durante un viaje, es el hombre de la calle que se transviste y se vuelve otro hombre u otra mujer a lo largo de una trayectoria, es la mirada fija del policía, es alguien prendiendo un radio a las tres de la mañana en la puerta del *jibariadero*,⁸ es una ambulancia con su estridente risa al amanecer y don Antonio diciendo “allá va la hiena”, es una cicatriz en la cara o el estómago de alguien, es escaparse del hospital con los tubos saliéndose de las heridas sangrantes para vivir siempre así debajo de un puente —como los fundadores de los viejos *parches* en el centro de Bogotá, ej. Los Puentes, La Paz, Los Laches, Cementerio, Mikizú—, es ser sexualmente deseado por la muerte.
- Cristales de masa y sus símbolos. Así define Canetti los cristales de masa:

Son aquellos grupos pequeños y rígidos de hombres, estrictamente delimitados y de gran constancia cuya función es provocar a la multitud. Su estructura es tal que uno puede entender su unidad de una sola

7 Como la tradición argentina de los cuchilleros y compadritos descrita por Jorge Luis Borges (1955) (Hernández 1991).

8 El *jibariadero* es una casa en donde se expenden drogas, sean estas para comercializar o simplemente para estimular su consumo. En territorios como las ollas de Cinco Huecos, Bronx y la quince en Bogotá, los *jibariaderos* son también espacios para el consumo inmediato de narcóticos, en donde pueden reunirse más de cien personas durante semanas, meses y años con el propósito de fumar, beber e inyectarse. Al carácter permanente y a la antigüedad de un *jibariadero* en una calle, también hace alusión el término *empastre* como se verá más adelante.

mirada. Y esta unidad es más importante que su tamaño. Su cometido debe ser conocido por la gente, quienes también deben tener claro el porqué están ellos ahí. Alguna duda acerca de su función no tendría sentido. Preferiblemente, ellos deben presentarse como una sola y misma unidad de tal manera que debería ser imposible confundir a un miembro con otro; un uniforme o una esfera definida de operación es necesaria para desarrollar esta característica (1962: 73)

Este autor también les da el nombre de símbolos de masa a aquellas “unidades colectivas que no constan de hombres, pero que se sienten como si fueran multitudes” (1962: 75). Aunque el maíz, el bosque, la lluvia, el viento, la arena, el fuego y el mar no son unidades compuestas de hombres, dice él, “cada una de ellas evoca a la multitud y representa su símbolo en los mitos, sueños, dialectos y canciones” (Canetti 1962: 75). En las calles, estos pequeños grupos de hombres que provocan y que abren el *parche* están compuestos de dos, tres o más policías, ex policías o agentes de limpieza social, que están a cargo de desintegrar la unidad del *parche*. Pero también es posible percibir cómo ciertos ritmos originados dentro del *parche* o generados durante el contacto con gente de otros territorios se sienten como multitudes y en ese momento uno puede hablar de movimientos que son cristales de masa porque apuran y fragmentan al grupo de siete, diez o doce personas que congregan el *parche*, pero también porque el grupo se convierte en una multitud distinta cuando el movimiento como cristal transforma la apariencia del *parche*, y en ese sentido “la multitud misma puede ser abordada de una manera nueva y provechosa” (1962: 75).

Algunos ejemplos sobre la producción de cristales de masa en la calle pueden encontrarse en la manera como estimulantes, bebidas, armas y mercancías encontradas en la basura son manipuladas y nombradas:

- Entre galladas o agrupaciones de jóvenes parceros, el término esquirla designa las gotas de un pegante líquido muy popular por su color amarillo y por sus usos en zapatería, llamado Boxer, el cual es olido y absorbido a través de la nariz y la boca hasta que anestesia la mente y los intestinos. De hecho, la gente lo consume por ser el estimulante más económico a la hora de producir efectos anoréxicos y extraclimaxtológicos. Cuando el pegante está a punto de acabarse, el grupo se reúne para compartir este sedimento o cuncho que baja lentamente al voltear la botella y se deposita gota a gota en las bolsas plásticas que cada miembro carga para tal efecto. Esta es la instancia más determinante, pues tan pronto se ven caer las gotas de la botella cada cual se levanta de su sitio creando una especie de bullicio en el que cada cual pide su esquirla. Algunas veces, la palabra es pronunciada como una orden; otras veces, cae simplemente como una gota en medio del viaje alucinógeno, pero el énfasis es puesto en la articulación y en la onomatopeya de la palabra esquirla dentro del territorio en el que el acto de

compartir el pegante transforma el espacio en fragmentos de territorio, y más específicamente en cómo este acto modifica la forma y apariencia del *parche*.

- Los símbolos de masa también son visibles en las actividades de los niños. Específicamente en la manera como los niños que habitan en las ollas elaboran herramientas iludas y cortantes a partir de botellas de vidrio que luego son usadas como armas para amedrentar enemigos o transeúntes. Debe subrayarse su forma de difundir y transformar objetos, en la medida en que estos son usados para crear nuevas formas de comunicación de cultura material. Cualquier botella —de cerveza, gaseosa, vino, etc.— se toma por el pico y luego se golpea contra el andén de tal manera que la mitad de la botella se quiebra en forma de iludas puntas zigzagueantes. Muchos niños y adolescentes han imitado esta técnica de sus parientes adultos o de ñeros de *parches* a los que ellos pertenecen, pero muchos han perfeccionado la manera como la botella debe torcerse en el momento de ser golpeada o se han vuelto expertos para encontrar la esquina del pavimento que ejerce determinados efectos en el quiebre de la botella. Le dan el nombre de la bebida al zigzag que es obtenido de la botella: “Cada marca y cada golpe son diferentes, tiene que ver con la manera como hacen la botella en la fábrica, las gaseosas tuercen distinto que la Bavaria”.

El aspecto que quiero enfatizar es la autoridad que el niño adquiere con el golpe de la botella, porque él es quien ocasiona una transformación en el territorio, más allá de su tamaño físico y de su edad. También es significativo su papel como difusor de formas de quebrar botellas, y de formas de esconder marihuana o bazuco como información cultural dentro de otros vecindarios, calles, *parches* y puentes diferentes a los sitios donde esta información ha sido producida.

Por estas razones, y por las cosas que él dice sobre drogas y armas mientras que entra o deja un espacio, uno puede decir que el niño quiebra el territorio cambiando el semblante de este, así como lo logra un cristal de masa. Cambiando de sitio y de posición de un *parche* a otro, con la autoridad de un líder adulto, uno lo puede oír cuando dice: “Yo no sé por qué la gente sopla de esa basura”, o “a uno porque es chiquito lo respetan, pero es que hay gente que cree que uno no existe si no lo ven armado”.

- La carambola es un tercer ejemplo que nos ayuda a entender cómo un territorio es transformado y escrito a través de cristales. La carambola hace referencia al juego de billares, pero en las calles se refiere al salto que un objeto ejecuta —con la ayuda del reciclador— para adquirir la forma que le permitirá ser vendido o usado

Usted no puede vender las cosas así no más como las saca de las canecas o de los carros, uno tiene que mostrarlas a mucha gente o limpiarlas o esconderlas por un rato, algo tiene que pasarles, esa es la razón por la

cual usted ve todos esos cachivacheros caminando y buscando la suerte antes de instalarse en una esquina a vender.⁹

Entonces, la carambola también se refiere al elemento de azar que el objeto le da a la calle. Los objetos que se obtienen como cosas sacadas de la basura pueden ser trocados y transformados en productos reciclados del trabajo¹⁰ que pueden funcionar otra vez en cualquier casa o en cualquier *parche*. Un radio, por ejemplo, o un pequeño frasco de perfume, le dan a la transacción entre el reciclador y el buhonero la posibilidad de representar la convertibilidad del objeto, sus muchas transmutaciones en los usos que tiene en ambientes bastante diferentes: “Aquí está su radio, y ya está cantando”, empieza el reciclador, “me lo llevo por tres *lucas*,¹¹ y de carambola me sintonizo moviendo los botones de mi abrigo” regatea el buhonero. Lo mismo pasa cada vez que Alberto necesita lápices, esferos y latas de cerveza para fabricar sus pipas: “¿Por qué no me ayuda a encontrar una traba?,¹² pero usted ya sabe que tiene que ser transparente”.¹³ “¡Listo! ¿No quiere soplar?”,¹⁴ anuncia tan pronto como encuentra el cascarón de esfero más apropiado. “Resulta que de carambola lo botó un tipo que se puso bravo con su crucigrama”, dice, “y horita va a ver que cuando lleguemos a la olla vamos a encontrar las palabras que él necesitaba, es que hoy en día la gente pierde la paciencia muy fácil”.

Estos últimos dos ejemplos sobre carambolas nos muestran cómo en las calles las mercancías bailan en la cuerda floja. Sin embargo, esta representación pública cuyo mobiliario se vuelve coreografía en manos del reciclador o del mercachifle callejero enfatiza el potencial de los principales territorios para ser transformados en escenarios más pequeños o en esquirlas de *parches*. Estas pequeñas unidades les proporcionan información narrativa a asentamientos extensos, de los que aquellas dependen, contando la historia de lo que está pasando en la ciudad a través de lo que le puede suceder a un objeto. Es la transacción económica que he estado señalando como cristal, pero especialmente la carambola —que

9 Cachivacheros son los vendedores ambulantes de antigüedades, cosas viejas y objetos sacados de la basura.

10 Utilizo el término *reificado* como lo hace Lukács (1968: 83) cuando sigue a Marx y señala el carácter objetivo e independiente del trabajo que está impreso en una mercancía. En este sentido, lo que pasa en las calles es que este carácter es despertado, y lo hace desde la basura, pero mientras que está durmiendo este carácter ha cambiado. Es a través de la transacción económica que el reciclador y el buhonero tienen que entender lo que ha pasado y, por tanto, esta es su nueva actividad, su nuevo trabajo, pero también es el trabajo de la mercancía que es reificado de nuevo. Es como si la nueva mercancía con su nuevo trabajo no pudiera ser usada sin este despertar, un despertar reificado.

11 Una *luca* es un billete de mil pesos.

12 Traba se refiere a la droga o al vicio que va a consumirse, pero a la vez, a los utensilios, herramientas y medios que se requieren para conseguirla y consumirla.

13 Él se refiere a esos cascarones transparentes de esferos y lápices que la gente desecha cuando la tinta se ha acabado, y que en la calle se usan para fabricar las pipas de bazuco.

14 Soplar es fumar o consumir un estimulante.

es el comportamiento inesperado de una cosa en medio del comportamiento inesperado de los negociantes— en donde el cristal encuentra la constancia y los límites de su logro con respecto a cualquier otra clase de acontecimiento: “¡De carambola, de carambola!”, grita el vendedor, a distancia del sonido de los cuchillos que alguien afila contra el pavimento.

- *Empastres*. Este término se refiere a una costra, como cuando una herida cicatriza, pero en el caso del pavimento, la costra se queda con la apariencia y el color de la sangre seca. Es una cicatriz fija. Y se refiere al grupo de gente que se constituye ella misma en cicatriz sobre el pavimento, la mancha de gente que no puede ser arrancada. El *empastre* también habla de la antigüedad y del número de personas que constituyen la mancha, así como del tamaño de ella, porque la huella del *empastre* es más grande y antigua que la del *parche*. Los *empastres* son los principales territorios de los que dependen *parches* más pequeños y móviles, colectivos de gente, bandas, galladas, esquirlas, familias nucleares e individuos. Su dependencia de los *empastres* está basada ante todo en información cultural acerca de lo que pasa en las calles. Todo el mundo, sin importar su *parche* o afiliación, quiere saber cómo conseguir dinero; dónde vender un objeto; quién se murió hoy, quién lo mató; dónde se consigue brandy barato o cualquier clase de bebida alcohólica; quién está vendiendo el mejor bazuco; quién está pagando por tirar;¹⁵ dónde se consigue un revólver; qué pasó hoy en determinado patio;¹⁶ cómo encontrar una institución de caridad en donde la gente pueda comer, tomar una ducha y charlar con gente de diferentes *parches*; dónde se consiguen billetes falsos; quién está escondiendo a alguien; por dónde viene el policía; dónde se consigue un médico, un curandero o una medicina; dónde se consigue madera reciclada, un martillo y puntillas para hacer un carro *esferado*; quién está regalando comida y ropa; dónde puedo dormir esta noche; hacia dónde viaja alguien ahora; dónde conseguir materiales para trabajos manuales y artesanías, alambres, chatarras, lápices de colores, cuadernos, una máquina de escribir; qué *jibariadero* necesita un campanero esta noche; qué está pasando en las cárceles; qué pasa con la guerrilla en las montañas, etc. Algunos de los principales y más viejos *empastres* están localizados en El Cartucho, La Quince, Los Puentes, Paloquemao, La Sabana y San Façon.

Por tanto, la gente necesita los *empastres* no solo porque ellos suministran eventos, sino porque también proporcionan historias, formas de contar historias, de narrar personas y formas de agruparse alrededor de relatos. Y es por la persistencia de estas agrupaciones, su determinación con relación a reunirse alrededor de una historia familiar, un lugar, un vicio, un juego, una pelea, un crimen y la intimidad generada por la ilegalidad y violencia de estos eventos, que los *empastres* persisten

15 Tener sexo.

16 Refugio para la gente que vive en la calle.

como permanencias históricas (Canetti 1962). Ellos se parecen a las formaciones que Canetti califica como inexplicablemente constantes, repeticiones “que siempre están ahí, listas para usar, y es este hecho el que explica cómo pueden ellas jugar un papel en civilizaciones más complejas” (1962: 77).

Lo que es importante de los *empastres*, en cuanto al papel que ellos juegan en la historia de una ciudad del Tercer Mundo como Bogotá, es que ellos se presentan como esas manchas de color que interrumpen y contrastan con el desarrollo de una arquitectura y de una planeación urbana desprovista de narrativa. “Los *empastres* son mugre que habla, mientras que el ladrillo y el cemento nuevos están echados al olvido, por eso es que usted ve todos esos ñeros recostados contra los nuevos edificios, tratando de encontrar la liga del edificio con la vieja ciudad”, dice Nelson. Y porque ellos son estas marcas cromáticas en la historia de esa otra ciudad,¹⁷ yo las considero marcas de escritura.

- Sexo, heridas y cicatrices. La cicatriz principal es conocida como el cierre. La gente que agrede los bordes de un *parche* o aquellos que resisten subordinación a sus reglas suelen ser castigados con una modalidad de violación llamada redoblón, que usualmente deja graves heridas en el cuerpo de la víctima, pues es practicado por todos los miembros de un *parche* sobre esta persona. Los amantes de sexo masculino piden a su contraparte que ejecute cortaduras en la piel después de una relación sexual o después de un robo: “No se me olvida cómo él me hizo gatear, pero así es como él se asegura que soy suyo”, dice Giovanni. También es común que un hombre que quiere mostrar a otros quién es él en las calles, se quite la camisa y amenace con su cierre y sus cicatrices, con frecuencia contando la historia acerca de cómo fueron hechas. Mientras tanto, miembros jóvenes del grupo también levantan su camisa y tratan de encontrar en sus cuerpos las cicatrices que se supone son las marcas de su identificación y prestigio dentro del *parche* o *empastre*. Las mujeres tanto como los hombres tienen cicatrices en sus rostros, en el pecho, en los brazos y en las piernas, así como la cicatriz practicada durante una cesárea de la que ellas comúnmente hablan pero no siempre muestran. La cicatriz parecida a una cremallera o cierre es aquella que va desde el ombligo hasta el pecho y es el resultado de una intervención quirúrgica realizada en muchos cuerpos cuyos intestinos han sido baleados.

Cuatro hechos vienen a la memoria en lo que se refiere a cicatrices y heridas en las calles, que son pertinentes para la idea de inscripción, en la medida

17 Para el arquitecto Aldo Rossi (1982), estas permanencias históricas constituyen un locus cargado de memoria y experiencia, similar a la experiencia acumulada en artefactos urbanos, persistencias y monumentos que, cuando son destruidos, animan la experiencia de la niñez de una ciudad. Y los *empastres* coinciden con los lugares donde la vieja ciudad fue fundada y levantada. La mayoría de ellos están localizados en el centro histórico de Bogotá

en que esta surge de dichos territorios. Primero, el hecho de que una cicatriz debe ser mostrada, que la gente tiene que hablar de sus heridas y acerca de las circunstancias que las produjeron, por tanto, todo el mundo debe estar enterado de las cicatrices de los otros. Ellos deben haberlas visto o haber oído hablar de ellas. Segundo, la cantidad y la calidad de las cicatrices van en proporción con la autoridad y el prestigio del hombre o la mujer dentro del grupo, y no solamente como líder sino como narrador. Tercero, una cicatriz se percibe como el control de alguien sobre el cuerpo de otro, ya sea control sexual o una forma de dominio sobre los vicios, el dinero, el trabajo y las actividades. Así mismo, un hombre con una deuda es permanentemente amenazado, física y psicológicamente. Él es consciente del hecho de que alguien puede aparecer sorpresivamente con un cuchillo o un revólver y matarlo o herirlo. Por eso, sueña con sus deudas y con la gente que lo persigue por esta causa. Y cuarto, la conciencia del grupo acerca de que un *parche* sin gente herida no marca una diferencia en el paisaje urbano. Consecuentemente, los rostros y cuerpos cicatrizados tienen el propósito de enfatizar la necesidad de un territorio que muestre una deformidad o una anomalía y, al mismo tiempo, marque la identidad de la gente con el asfalto y las superficies de la calle, en contraposición a lo que ellos llaman peyorativamente “caras bonitas” o “gente a la que no le pasa nada”. Rostros y cuerpos sin defectos físicos son comparados con “semáforos que solo le dicen a la gente cuando cruzar o cuando detenerse” o con la gente que obedece las órdenes de los semáforos.

Además, existen varias expresiones y simbolismos sexuales que se asocian con la muerte de una persona: “Lo voy a matar con este leño”, dice un hombre mostrando su pene; o la pregunta “¿quiere ver todo lo que tengo?”, que tiene dos connotaciones: la primera, que alguien quiere ver cuántas cicatrices tiene un hombre para conocer su pasado, su vida y hazañas; y segundo, que este hombre que exhibe sus cicatrices puede repentinamente mostrar su sexo como si fuera una cicatriz. Él mismo añade: “las mujeres se mueren por esta” y muestra un corte que tiene en una de sus nalgas. Alguien andaba diciendo antes de que mataran a Pacho: “Barbas le quiere meter un cuchillo tan largo que le alcance las amígdalas a Pacho, así de largo”, decía el hombre agarrando su sexo.

En la medida en que tales eventos suceden dentro de un *parche* o un *empastre*, estos territorios empiezan a tomar una forma en el pavimento y el paisaje urbano, similar a la forma que las cicatrices y la vida de la calle han grabado en sus cuerpos. Además, el cuerpo cicatrizado es como la calle cuyo asfalto tiene rajaduras y huecos, como un cuerpo que insulta porque marca una distinción violenta. Es la manera como estas cicatrices transforman la calle en un texto y como ellas cambian la fisonomía de las calles, lo que he indicado como escritura.

Cuerpo-locus

Cada imagen, tanto como los ejemplos que he dado hasta ahora, trae a la memoria la idea de un exterior dentro del cual la vida sucede con destino a una exterioridad dirigida a producir una apariencia. A este respecto, diría que el *parche* es el pensamiento del grupo, que ellos realmente viven para darle una figura a su pensamiento. Pero, siguiendo a Deleuze y Guattari, la exterioridad del *parche* no es simétrica a sus actividades interiores porque ella no sucede solo para oponerse a una arquitectura sedentaria, sino que ella sucede y piensa como “una fuerza que destruye su posibilidad de subordinación a un modelo de verdad” (1987: 377) y a un modelo de orden. El *parche* es un proceso de volverse la exterioridad de su pensamiento a través de una serie de relaciones semánticas entre un hombre o el sexo de una mujer y la muerte de alguien, entre una cicatriz y la fisura en el asfalto sobre la que alguien está durmiendo, entre la expresión de la palabra esquivarla y la configuración de un territorio que continuamente se desprende y se parte alrededor de gotas de pegante. Por tanto, la cicatriz es convertida en narrativa, tanto como la fisura en el asfalto o tanto como la vía férrea abandonada tiene su historia: la cicatriz tiene su historia como localidad del cuerpo, es deseada como marca de esta localidad urbana abierta, como vagina o como ano.

De esta manera, cada cicatriz puede ser comparada con aquellas fisuras y estrías que en el asfalto cuentan lo que ha sucedido en la textura de la calle. Todos esos canales en el pavimento y las aberturas en las alcantarillas son con respecto a la ciudad lo que las cicatrices y heridas son con respecto al cuerpo. El cuerpo y lo que a este le ocurre es comparado con, y narrado como, la ciudad que no solo es habitada sino también hecha por la gente. Esta es la razón por la cual las cicatrices son como palabras o signos urbanos en la piel, a través de las cuales cada persona cuenta la historia de la calle y la asimila a la historia de su cuerpo en el *parche*. En este sentido, la cicatriz se vuelve la exterioridad del *parche* porque hay una constante relación entre lo que el cuerpo indica (la cicatriz) y lo que la ciudad piensa a través del *parche* —parchar o dormir cerca de las alcantarillas o del pavimento defectuoso—. Por consiguiente, la ciudad del nómada es narrada mientras que su exterior se muestra sobre el cuerpo abierto.

Un ejemplo de cómo la gente narra los lugares y espacios urbanos mediante su contacto con el cuerpo humano es la manera en que las alcantarillas y los huecos en los puentes son usados como armarios donde la gente de la calle guarda su ropa, mientras que están viajando o buscando comida. La alcantarilla no es solo un relevo o una estación en el viaje, que circunscribe el vecindario del *parche*; es un contacto específico entre la piel y la ciudad, en la medida en que, por una parte, cierta persona está devolviéndoles a las calles la ropa que tomó de las mismas; y, por otro lado, la ropa intercambia territorios y cuerpos mientras que indica la desterritorialización y reterritorialización del cuerpo, de la piel a la alcantarilla, de la piel como relevo a la alcantarilla como otro relevo: “Tenía una camisa marrón el día que casi me matan,

mire la prueba”, dice el hombre señalando la cicatriz. “¿Y dónde dejó la camisa?”. “Esa la tengo que recoger de un hueco, pero tiene tantas marcas como yo”.

La cicatriz es referencia de la alcantarilla tanto como la piel es del pavimento, el cuerpo del *parche* o el *parche* de la ciudad. Es un circuito de comunicación entre la calle-cuerpo y las aberturas y cierres de la ciudad, cuya más clara expresión es la manera como la gente territorializa y desterritorializa estas relaciones cuando conforma territorios en forma de *parche*.

El pavimento, una naturaleza alternativa

Como antropólogos nos convertimos en etnógrafos de este pensamiento cuando efectuamos el trabajo de campo, pero nos convertimos básicamente en el hombre o la mujer de una escritura propia, y en este sentido, las calles constituyen el espacio donde la escritura, el cuerpo y el pensamiento se transforman en el viaje a través de un espectro nómada de transformación.

En el proceso de volverme etnógrafo, empujé carros de balineras —junto con cartoneros y recicladores— que contenían cartón, papel de computador, periódicos, revistas, libros, chatarra, latas de bebidas, botellas, frascos, juguetes y comida. Realizábamos estos viajes observando distintos horarios: en la noche, desde las horas previas a que el carro de la Empresa Distrital de Servicios Públicos practicara su recolección oficial de basura, o en el día, planeando viajes liderados por la cabeza de un *parche* o de una familia, en los que la meta primordial era recoger basura mientras se reconocían nuevos nichos en donde los materiales eran desechados, y entonces era cuando el líder le otorgaba al recorrido el nombre de viaje de basura.

Hasta donde se participe en los viajes, uno también se vuelve el habitante de una ciudad alternativa, y la ciudad se manifiesta como un dominio improbable, siempre y cuando uno improvise y trace trayectorias a través de sitios que uno podría escasamente ver, sin las palabras, silencios e imágenes que la gente traza en el pavimento. A este respecto, la gente de la calle también traza su conciencia histórica y cultural, como el efecto de un proceso de apropiación en el que la historia de la comunidad es escrita —a través de viajes y asentamientos— como una forma de interpretación social. Y así, como etnógrafo urbano, uno también se vuelve consciente de formas de apropiación e interpretación de la ciudad que construyen una otredad, al mismo tiempo que estas formas son discriminadas.

En términos de una política y una ética de representación de la ciudad del Tercer Mundo, la manera como la gente interpreta su historia representa un umbral —como lo describe Teshome H. Gabriel (1989)— donde existe una continuidad

significativa, pero también una diferencia entre formas de tradición oral, narración ceremonial y las estructuras de recepción de la escritura etnográfica. La política de representación del narrador de la calle se arraiga en el asfalto, de donde proviene la memoria que es contada y configurada por la gente de la calle. Y es esta memoria la que es desconocida cuando la gente es discriminada. De tal manera, las limpiezas urbanas y las muertes de mendigos se entienden como la negación de un tipo de narrativa y de historia que están situadas en el fundamento de la ciudad del Tercer Mundo. También es un asalto a la concepción de la ciudad que lee esta narración como la tierra donde la memoria es sembrada.

Esta memoria de la historia oficial, como lo indica Gabriel (1989), rechaza el esquema de la naturaleza como discurso alternativo, pues cuanto más cerca esté alguien situado con respecto a la tierra o al pavimento, mayor es su habilidad para crear memoria y para entender su naturaleza como producción alternativa de historia. En consecuencia, cuanto más cerca se encuentre del pavimento, mayor es la posibilidad de ser rechazado porque es inmediatamente identificado con aquellas imágenes de invasión que tanto molestan a la memoria de la ciudad oficial y sedentaria. Para la gente de la calle, por ejemplo, la naturaleza del pavimento reside no solo en su capacidad para recibir las construcciones físicas y los sólidos edificios que representan los fundamentos de la ciudad, sino también se encuentra en sus cimientos míticos, como narrativas que son encontradas y contadas en objetos reciclados y a través de trayectorias y calles escasamente viajadas, calles apenas transformadas en marcas que la gente de la calle puede habitar y leer como una ciudad.

Así, la lectura oficial dice que un grupo de ñeros es un grupo de ladrones o drogadictos —como muchos de ellos lo son realmente— que amenazan y manchan las calles. También dice que el gobierno local espera encargarse del aspecto sucio e indigente de los *parches*, sitios que nadie sabe qué esconden. En cambio, la otra lectura percibe una ciudad cuyos detritos y recursos espaciales son aprovechables. Desde la perspectiva de la gente de la calle, no hay esquina que no proporcione la disposición necesaria para que un hombre viva; cada una de ellas se adapta al pedazo de plástico, las cajas de cartón o los palos de madera que cualquiera necesita para permanecer un rato o una noche. Cada montón de basura o ensamblaje de desechos se lee como un espacio para ser descifrado por la gente de la calle, algo que solo puede ser realizado mientras se habita el sitio por un rato, hablando con otros *parceros*, interpretando ese espacio y llevando a cabo una transacción. Muchas veces, la violencia y la muerte son percibidas como la realidad del sitio, pero muchas también, uno se encuentra con la milagrosa perennidad de la existencia. Por ejemplo, el acto de cubrirse a sí mismo, a dos o tres personas o al carro con una cubierta plástica puede aparecer como una especie de crisálida en la que seres vivos se transforman y comienzan nuevas relaciones con el pavimento. Y es allí donde la gente de la calle adquiere las propiedades y cualidades del pavimento y, de este modo, la crisálida se vuelve su expresión.

Así mismo, el hecho de que la cultura de la calle no esté basada en tradiciones folclóricas o en ideas consensuadas acerca del reconocimiento por parte del Estado de sus patrones de asentamiento como memoria popular es una de las razones por las que el pavimento es rechazado como naturaleza y discurso alternativo. Además, este tipo de naturaleza constituye una amenaza a la planeación urbana. Por ejemplo la crisálida, que es una de las etapas en la metamorfosis del *parche* en *empastre*, es rechazada por sus múltiples similitudes y contigüidades con respecto al reino animal. Todo lo que públicamente nos recuerde una transformación animal y que al mismo tiempo nos amenace con permanecer en su metamorfosis es simplemente rechazado. Y con más razones si la amenaza consiste en mostrarnos una ciudad donde la gente consigue sus recursos económicos y mnemotécnicos del pavimento. Es la idea de la metamorfosis en tanto sea representada en público lo que es considerado fuera del control de las autoridades. Es la manera como la gente de la calle pulula fuera de sus trapos, surgiendo de su extraña crisálida, lo que es considerado ultrajante más que folclórico: “Ellos simplemente afean la ciudad, ¿cómo pueden decir que tienen una cultura?”, dice la opinión pública.

Una actuación del pavimento

Hubiera sido redundante durante mi trabajo de campo imitar la narrativa de la gente de la calle, pues algunos de los líderes, narradores y hombres adultos escribían sus propias piezas para teatro e historias, y algunos las pusieron en escena en las calles o en diferentes salas del país. Supuestamente escritas en cuadernos, estas obras caracterizaban muchas veces a actores que hablaban acerca de cómo construir palabras en su propio argot de aplastar latas, ruidos que se transforman en palabras y signos a partir del regateo de botellas, de encontrar tornillos y figuras de alambre en el asfalto. La mayoría de las onomatopeyas relacionadas con la forma que la basura adquiere una vez es arrugada y reciclada se convierten en representaciones que, a mi modo de ver, son una forma de comunicación entre la gente de la calle, o en otras palabras, la actuación efectuada por el pavimento. Lo que quiero decir es que la gente de la calle facilita sus acciones con cualquier cosa que aparezca como desecho, según este desecho se coloque en el pavimento. La gente de la calle actúa para y con respecto a sus objetos, con el propósito de compartir con la naturaleza-pavimento, en donde todo viene de alguna parte como si fuera lanzado al asfalto. De la misma manera, palabras como arrugarse,¹⁸ encostado,¹⁹ *cambuche*²⁰ son

18 Encogerse físicamente para tener cabida en un espacio pequeño, así como se arruga un papel que se acomoda en una esquina del carro esferado.

19 Alguien que se viste con costales para asemejarse a los bultos de periódicos que se empacan en costales.

20 Refugio, cama o cualquier espacio pequeño improvisado y construido con materiales reciclables, que tanto en el campo como en la ciudad hace referencia al último sitio donde alguien puede ser encontrado o donde algo puede ser empacado.

aplicadas a los desechos tanto como al cuerpo de la gente de la calle; a esta práctica es a la que señalaría como los poderes expresivos del pavimento que se imponen sobre el lenguaje y la escritura de la gente.

Entonces, ¿qué hace aquí la escritura etnográfica? La escritura etnográfica es en este caso mi escritura, una especie de registro de la cultura de las calles, escrita dentro de los propios registros culturales de la gente, tales como su propia escritura, sus formas de actuación, su historia oral, sus canciones, sus cuentos sobre venganzas y actos criminales. Entendidos como una forma de escritura etnográfica, sus textos serían una manifestación cultural expresada por medio del lenguaje y las trayectorias corporales en un universo lingüístico mapeado con estas expresiones.

La primera vez que dormí en El Cartucho —que es la calle donde realicé la mayoría de mi trabajo de campo, y es llamada de esa manera porque su forma es cónica cuando se la percibe desde ciertos sitios en el centro de la ciudad— le pedí permiso a Julio, una barba con hombre como lo llama la gente, y a su mujer, para quedarme en la esquina con ellos. Me ayudaron a hacer un cajón con cartones, bolsas plásticas, cinta pegante y retazos de telas, de tal manera que pudiera tener un sitio para quedarme durante las noches más frías. La gente en las calles hace sus propios cajones con materiales misceláneos y poco a poco el cajón va tomando la forma de una casa hecha con materiales reciclados que han sido encontrados en las calles. Se llaman *cambuches* y son comparados con apartamentos o camas. Algunas personas cocinan adentro, pero se hace énfasis en la protección que ellos proporcionan y esto implica no ser visto por policías, agentes de limpieza social o enemigos.

Cuando uno se sienta o acuesta en el piso, se tiene a alguien al lado jugando a los dados, regateando un artículo, tocando un objeto recién salido de la basura, armando un cigarrillo de marihuana, reparando una chicharra o sobrante de bazuco o revisando un cuchillo. Muchas veces uno está contra la pared, acucillado entre cartón y cobijas, compartiendo un plástico bajo la lluvia y sintiéndose como Gregor Samsa en *La metamorfosis* de Kafka; volviéndose asfalto, familiarizándose con el asfalto. La gente comienza a contar sus sueños, a delirar o simplemente se queda callada. Alguien habla de “pintar algo mientras el cemento todavía está mojado para que así no esté lejos de esta calle”. De todas maneras, uno se vuelve parte de las conversaciones e historias que lo rodean, y empieza a observar su cercanía al asfalto como la cercanía entre palabras e imágenes que surgen de relaciones entre la gente y sus objetos: a Águila le encanta hablar de sus juguetes y de las piezas que hacen parte de sus juguetes como si ellas fueran sus propios huesos: “Mire cómo me traen estos camiones y motocicletas, están peores que mi columna vertebral, desbaratada”.

Hay una experiencia de los objetos asociada con una experiencia de lenguaje en las calles, que se vuelve expresión y que se transforma en el hecho de la calle. Yo no diría que simplemente escribí desbaratado, sino también que escribí

esta palabra porque un hombre al que llamaban Desbaratado llegó al *parche* con un juguete destruido y Águila dijo, “en lugar de huesos solo tengo partes sueltas”. Lo mismo pasa con la ropa: sucede que a medida que uno camina, se acucilla y mientras uno duerme con la ropa puesta, esta se convierte en esa parte que uno no se quita y la gente lo justifica con frecuencia diciendo que “la ropa conserva todo lo que le ha pasado a uno en la calle”. En este sentido, muchas palabras se adhieren a muchos pantalones, camisas, abrigos, bufandas y cobijas en la medida en que muchas experiencias se adhieren a esta indumentaria. De este modo, cuando se trata de entender el giro de una conversación o un manejo impredecible a lo largo de una trayectoria, la gente agita usualmente sus trapos, plásticos y cobijas, como una señal que le da significado a la calle o al evento que se abre, principalmente un nuevo viaje, un sitio donde pueda encontrarse basura reciclable, un negocio o un peligro.

Para Adorno (citado por Buck-Morss 1989), “los momentos de la naturaleza y de la historia no desaparecen el uno en el otro, sino que irrumpen simultáneamente el uno en el otro y se cruzan de tal manera que, lo que es natural surge como signo de la historia, y la historia —donde aparece más histórica— aparece como signo de la naturaleza” (1989: 59). Al respecto, los objetos encontrados en la basura vienen del pavimento como signos de la historia y se transforman en signos de la naturaleza en este cosmos urbano —el suelo—, porque cada vez que una palabra es pronunciada, el discurso se vuelve un punto de quiebre en el cual el hombre o la mujer que habitan en el pavimento yuxtaponen la historia de un objeto expresada en sus muchos usos, a los momentos en los que sujetan esta historia como su propia narrativa en el pavimento. Es en este momento de la yuxtaposición que recogen los objetos como alegorías porque ya los han incorporado como los signos y cifras materiales de la naturaleza que es el pavimento. Así mismo, cuando digo que la gente de la calle crea palabras cuando estruja latas y arruga papel y cartón, estoy hablando de la basura como sustancia natural de la historia urbana, puesto que esta historia es percibida desde los más bajos niveles, como los hogares construidos debajo de los puentes y los mismos *cambuches*. Además, la historia reciente de la urbanización en países del Tercer Mundo como Colombia es la historia de ciudades donde los trazos más históricos aparecen en vestigios, destrozos y basura dejada por nómadas, por la gente de la calle y por migrantes, y es sobre estas ruinas que muchos nuevos vecindarios son erigidos. En este sentido, la naturaleza representada por ruinas se opone dialécticamente a la historia con sus nuevos cimientos.

Quise escribir este texto como si estuviera escribiendo el signo en el cemento mojado, porque yo estaba viviendo —a través de la observación participante— una experiencia de la ley de las calles como una ley del silencio, basada en el tráfico de objetos y drogas, en un espacio de prohibición de este comercio. La gente esconde toda la red de trayectorias asociada con este contrabando y ha inventado un lenguaje ofuscante de cosas, para protegerse de la agresión de

la policía en las calles, de la confiscación de dosis personales de marihuana y cocaína y de los grupos de limpieza social formados por una mezcla de policías con gente de diferentes territorios callejeros.

En este punto, quisiera ponerme de acuerdo con un proceso de transformación de escritura. Este ocurre en tanto el etnógrafo reflexiona sobre su escritura como la producción de un texto que es semejante a la transformación de objetos y a sus trayectorias, en un lenguaje y una experiencia del espacio. Este es el espacio en el que la gente produce tanto un texto como una política de representación. El texto mismo es construido todos los días en las calles y tiene la forma de una ley puesta en escena, la re- presentación de la ley de las calles que protege tanto como amenaza a la ley de la policía y la de los grupos de limpieza social.

Es transformación de escritura porque la gente en las calles cambia la forma de las cosas y de las circunstancias en el acto de escribir sus propios textos, en el acto de poner en escena sus propias obras y de llevar a cabo largos viajes a través de la ciudad, durante los cuales ellos crean un orden diferente. A lo largo de los viajes, la gente de la calle no solo modifica y le da nueva forma y uso a lo que encuentra, sino que también transforma en medios de comunicación lo que en un párrafo anterior señalaba como la relación entre el espacio liso de la calle y el espacio estriado sedentario (Deleuze y Guattari 1987). Ellos saben cómo el gobierno quiere controlar las migraciones internas, el desempleo, la falta de vivienda y la drogadicción. A este respecto, sus relaciones con la policía, los detectives, los periodistas y los trabajadores sociales, relaciones con lo que ya hemos llamado el exterior, se vuelven vínculos a través de los cuales el policía tanto como el ñero aprenden acerca de la vida del otro, de sus maneras de vivir y de percibir el mundo. Por tanto, se da también un proceso de transformación de las relaciones sociales destinado a sobrevivir en las calles, pues la vida del policía está básicamente ligada a sobrevivir en ellas, a pesar de que su idea de la ley, los derechos y el honor esté asociada a patrones estriados de asentamiento y parentesco.

En medio de esta serie de conexiones entre la gente de la calle —cuya presencia y actividades son consideradas ilegales— y una exterioridad legal, tienen lugar múltiples transacciones y transformaciones legales e ilegales de objetos e identidades, de las que el guerrillero urbano se ha vuelto la principal inscripción y runa, entre muchas otras modernas metamorfosis en la ciudad del Tercer Mundo. No es ni una guerrilla en el sentido rural de la palabra ni una banda de insurrectos. Por el contrario, es un cristal conformado por un solo individuo, con una historia que elabora transformaciones urbanas de espacios y apariencias, basadas primero que todo en el conocimiento que tiene la gente de la calle acerca del nomadismo, y segundo, en su propia experiencia como exguerrillero. Lo percibo como runa de las nuevas transformaciones urbanas porque su rostro, su historia y la manera como él se ubica en los *parches* y *empastres* mientras habla son la expresión dialéctica de una disciplina militar gastada, combinada con la disciplina urbana del drogadicto para

promover y consumir drogas. Una disciplina que él no solo ha dejado en las carreteras cuando hace camino hacia la ciudad, sino también una disciplina que en las calles es tratada como cualquier otra mercancía, pues es domesticada, es parte de una transacción, es trocada por una identidad diferente. Pero, más allá de entender estos procesos transformacionales como un encubrimiento intencional de una identidad insubordinada o como camuflaje de ilegalidad, se reconoce el carácter subversivo radical de estos gestos. Ellos evitan la definición y deforman la significación mientras que interactúan con múltiples órdenes gubernamentales. Al final, uno encuentra historias y escritos que no saben adónde ir, apariencias e inscripciones que insisten en exceder el significado mientras se fusionan con la forma de las carreteras. Hay algo absurdo que es al mismo tiempo lógico y más allá de la lógica.

Una actividad que parece demostrar este proceso es el desbaratamiento de objetos dentro del *cambuche*. Allí dentro, la gente despedaza cualquier objeto: un radio, una revista de historietas ilustradas, un semanario o un casete. Mientras lo hacen, pronuncian el nombre de cada parte y cuentan la historia de cómo el objeto llegó a la calle. Julio me dijo un día, “no escriba, solo desbarate la basura o venga y vamos a dar una vuelta. Este es su cuento”. Este desbaratar también les ocurre a las personas. Por ejemplo, la gente puede entrar a uno de sus cajones vistiendo un juego de ropa y luego salir con ropa diferente. La gente dice que hace eso cuando está más amenazada por la policía o por cualquier adversario: “No queremos ser reconocidos, no queremos ser los mismos”.

Diría sin embargo que el aspecto más significativo de transformación de escritura sucede a lo largo del viaje o, más precisamente, a través del trayecto llamado durante el viaje. Las rutas son escogidas por los líderes de los territorios para que ellos puedan aumentar su conocimiento de la ciudad y procurar así nuevos espacios. Algunos líderes realizan el viaje como una estrategia de control, para poder obtener información completa acerca de la gente que vive en territorios alejados del centro. Ellos averiguan quiénes son los nuevos migrantes, y dónde y bajo qué puente o en qué *parche* han escogido vivir. Mientras que pasan o saludan, son invitados a entrar al territorio donde están los cajones, los *cambuches* y los carros esferados instalados bajo los puentes de la ciudad, y así es que son reconocidos como los líderes del viaje. Esto quiere decir que solo ciertos adultos dentro de los territorios pueden sentar las pautas de comportamiento y asentamiento de la cultura de la calle, basadas en una forma de autoridad que ha sido otorgada al líder después de que ha servido como intermediario y juez en peleas callejeras o después de conseguir favores para gente que está en la cárcel.

Los líderes obtienen su estatus cuando se convierten en narradores de estas enemistades y formas de clandestinidad, y el rumor y el prestigio de su gesto se convierten en los fundamentos de una ciudad subterránea con sus propios mitos y ritos de paso. Aquí es necesario enfatizar el hecho de que muchas riñas que terminan en muerte son consideradas episodios en un mundo clandestino donde

se venden drogas y armas, y los recicladores de basura y narradores que viven en los mismos vecindarios son acusados de estar implicados en las actividades más bajas de estas mafias. Sin embargo, mi interés está en los viajes, las sagas y la escritura, que deben ser recuperadas como acontecimientos elocuentes de la cultura de la calle, cuyo principal protagonista es el cuerpo del recolector de basura, un cuerpo nómada en todo sentido.

Viajes y cuentos

Los viajes tienen lugar de día y de noche. Para un viaje nocturno, un líder puede elegir un punto de partida localizado en una esquina o *parche*, y así, empieza a hablar solo o con algunos de los compañeros de viaje, principalmente hombres, aunque algunas mujeres también participan en ellos.

Durante el viaje, el líder no para de hablar con otros adultos²¹ o solo, modulando palabras y silencios al azar, dice algo como parte de un discurso que es tan incomprensible como desordenado y que está dirigido, dice él, a calentar el aire.

Comenzamos a caminar, llevando lo que queramos. Algunos llevan cuadernos, pedazos de papel, radios, juguetes, una bolsa plástica llena de chatarra, llantas y leña para prender hogueras a lo largo de la ruta. Otros llevan sus carros esferados con sus hijos adentro. Ciertos líderes llevan sus perros. Gente de la calle aparece en cada esquina con deseos de unirse al trayecto, y entonces piden la aprobación del líder para unirse al número creciente de viajeros. Aunque esta esquemática descripción del viaje lo haga ver programado, la trayectoria se hace de una manera fluida, despreocupada y abierta a la gente que quiera quedarse a hacer parte del grupo de los conocidos por el líder, que se unen a un viaje que es su pensamiento.

Nos detenemos en puestos ambulantes de comida o panaderías para retacar.²² En el camino, el líder señala diferentes territorios localizados debajo de vallas publicitarias o en lotes abandonados que han sido invadidos por migrantes, *parceros* del centro o gente de la calle de otras ciudades del país. Dice que está designando territorios mientras los señala: “Si no es nombrado por mí, o por otro líder, es como si no existiera, no hace parte de nuestras historias”, dice. Así, él comienza la historia del sitio mientras caminamos: “Yo he estado aquí antes, aquí vive un hombre que pintaba carros esferados en ‘La Quince’.²³ Él tenía su propio carro, pero se lo quemó un *tombo*”.

21 Los largos, o adultos cuya apariencia es alargada por su estatura, por la manera como usan sus trapos y por sus antecedentes penales.

22 Abastecerse de comida para un trayecto o un día.

23 La carrera quince en el centro de Bogotá, uno de los principales *empastres* de gente de la calle y drogadictos en la ciudad, varias veces limpiado por la policía o escuadrones de la muerte.

Los viajes pueden durar dos o tres días, a veces una semana, pero el líder tiene un propósito definido: el de contar historias a la gente mientras camina, abriendo trayectos y encontrando territorios donde el relato y el texto del grupo puedan surgir. No es tan fácil decir, como lo hacen periodistas o científicos sociales en Colombia, que la gente de la calle habla de las cosas que habla como parte de un discurso psicótico inducido por el consumo de drogas. Ni tampoco es el caso interpretar su presencia en países pobres estrictamente como un creciente lumpemproletariado generado por altas tasas de desempleo, migración interna e índices de criminalidad. Estas afirmaciones hacen parte de los argumentos por los cuales la gente de la calle ha sido considerada desechable —como aquellas mercancías que son producidas para ser usadas una vez y luego ser arrojadas como basura— por aquellos que patrocinan escuadrones de la muerte en la ciudad tanto como en el campo.

Creo que estos argumentos son simplistas porque enfatizan una actitud usual que sirve de explicación y motivo a soluciones rápidas e irresponsables. En general, el discurso y las perspectivas en la ciudad de la gente de la calle han sido reprimidos bajo el estigma de un discurso demente y criminal. A lo largo del viaje, uno interactúa con múltiples historias. Uno es invitado a participar en un viaje por un hombre o una mujer que se conoce como narrador, cabeza de *parche* o de familia —Comanche, Águila, William, Tornillo, Marta, Patricia, Marcela o Patotas, a quienes yo esperaba en una esquina, en una plaza, en un *parche* o en una tienda determinada por ellos en el centro—, pero realmente, no es solo un hombre el que maneja la trayectoria en sentido narrativo, aunque él puede lanzar una palabra que produzca comentarios y cuentos por parte de otras personas. Del mismo modo, una trayectoria está pavimentada con todos los relatos y versiones de un relato que uno pueda ser capaz de oír, recordar y escribir. Una de las versiones que escuché de William —viajando por la calle sexta— acerca de su territorio como hueco, va así:

Quando uno ha vivido muchos años en las calles, por lo menos treinta, uno tiene que buscar su propio hueco, que es el sitio donde la cultura de la calle vive, la gente vive y es asesinada aquí, pero es también lo que el mundo de la noche nos da, uno tiene que estar preparado para la noche cuando hace frío, porque nosotros decimos a la gente. Nosotros pensamos que la noche tiene sus propias paredes, que son los huecos donde escribimos historias que las paredes nos cuentan, por eso es que pensamos que las paredes de los puentes son nuestras, porque no le dicen nada a nadie más.

Durante este viaje, también oí sobre los huecos por referencia de gente de Los Puentes —que vive en los *parches* de los puentes de la calle 26— como aquellas cavidades que se convirtieron en la casa de muchos gamines²⁴ en los años sesenta

24 Galicismo local por gamín. Los gamines constituyen el primer núcleo de gente de la calle, principalmente niños y adolescentes, que desde los años veinte y treinta poblaron las calles colombianas, con patrones nómadas de asentamiento, básicamente huecos dentro

y setenta, pero que desde los ochenta se transformaron en *parches* que incluían miembros de diferentes edades. Sin embargo, lo significativo del comentario de William fue el giro que la palabra hueco ejecutó en la trayectoria como interacción de muchas narrativas, y básicamente la manera en que su discurso tocó la necesidad de dirigirse a otros territorios como huecos y de compararlos con los sitios donde la gente guarda las cosas a través de las que puede comunicarse con las paredes. De hecho, la gente habla de las ollas y los *cambuches* como si fueran huecos, con frecuencia para referirse a la concavidad y profundidad del territorio, a su localización y relación con aquel sitio al que una persona se retira al final del día, o a cierta edad, para contar o escribir una historia. Otras personas dicen que los huecos son refugios en casas a punto de ser demolidas, o refugios contra las paredes de lotes abandonados. En cualquier caso, registré este viaje en mi cuaderno como aquel en el que entendí el carácter de los huecos en tanto el rasgo originario que conecta los territorios en una red, por medio de la que todo el mundo en la calle se entera del sitio de donde vienen los otros.

Más tarde, en otros viajes, me contaron que los *parches* y territorios más viejos eran Los Puentes de la calle 26, porque era dentro de sus huecos que muchos narradores de El Cartucho y La Quince se habían escondido de sus enemigos. Pero en El Cartucho la gente niega esta versión argumentando, primero que todo, que de El Cartucho salieron los proletarios que acompañaron al líder político Jorge Eliécer Gaitán a lo largo de la revolución del 9 de abril de 1948 llamada el Bogotazo y que, como consecuencia, El Cartucho había heredado el vigor narrativo de este momento político; y segundo, porque de acuerdo con Gabriel, Águila, Comanche y otros viejos:

Es El Cartucho en donde ellos consiguen comida, vicio y billete, lo que pasa es que nosotros conocemos a muchos de Los Puentes, algunos son enemigos, otros tienen deudas aquí, pero ellos dependen de nosotros en todo lo que tiene que ver con la ciudad, aquí están los poetas, los mentirosos, ¿qué más quiere?

La Flaca, un joven miembro de Los Puentes, dice que “muchacha gente de Los Puentes tiene buenas relaciones en La Quince, pero no en El Cartucho”, y que su

de los puentes y alcantarillas de la ciudad. Por esa época, el gamín era llamado chino de la calle, y representaba una idea pintoresca de la pobreza y la falta de casa, en el género que conocemos como literatura costumbrista; el chino de la calle era descrito como esa clase de niño al que mandan a hacer diligencias, pero que hace travesuras por el camino. En El alma de Bogotá de 1938, de Daniel Samper Ortega, el cuento “La marquesita de alfandoque” relata una historia de 1920 acerca de un policía que quema a un niño de un *parche* de gamines, cuando les prende fuego a los periódicos reciclados que sirven de *parche* (Hernández 1980). Más tarde, en los sesenta y setenta, instituciones de caridad se volverán importantes en el país, y conseguirán apoyo internacional para ayudar a los niños de la calle, i.e. el trabajo realizado por el sacerdote salesiano Javier de Nicolás.

complicidad, que viene de los setenta y ochenta cuando Los Puentes estaban más poblados, está basada en el hecho de que “la gente de Los Puentes y La Quince intercambian huecos para esconderse de sus enemigos, y se ayudan los unos a los otros cuando están en la cárcel”²⁵.

Aquí, donde las historias y observaciones de la gente de la calle acerca del origen de sus territorios son contadas a través del viaje, y ahí mismo donde el origen territorial puede ser reclamado por cualquiera que maneje un buen relato mientras viaja, es donde mi escritura encuentra la esencia de hablar acerca de una cultura de la calle como piedra angular de su textualidad. Esta cultura, que es otra diferente a la cultura del Estado, vuelve a la gente blanco de discriminación violenta. Mucha gente en El Cartucho y en otros territorios ha sido asesinada porque se reconoce a sí misma como perteneciente a un grupo de personas que perciben el mundo de una manera diferente. Y este es uno de los puntos más estremecedores, en el que encuentro la intersección de su texto y el mío, cuando empiezo a pensar y a escribir y a encontrarme a mí misma entre los muertos. Pero en ese momento, la escritura ya no es mía.

Tiempo narrativo, los muertos

El cuerpo físico en el asfalto no está situado en el tiempo presente; cada momento se vuelve más lejano, cada tiempo se hace excéntrico en tanto la violencia en la calle es la repercusión de la violencia histórica del país. El cuerpo del etnógrafo cambia de posiciones —dependiendo de los *parches*, puentes, huecos, viajes y hogueras— y se instala de acuerdo con la forma como el texto sea acomodado por los movimientos cotidianos de las calles. Cualquiera que viva o perciba el mundo al nivel del asfalto, tiene que adecuarse a otros cuerpos, en tanto cada cuerpo constituye un sitio, un locus en el pavimento. Tanto así, que la presencia o ausencia de un cuerpo es ella misma una marca que es cuidada por amigos o transgredida por enemigos. Además, el cuerpo tiene su propio *parche* en las calles y su presencia o ausencia son marcadas por trapos y basura que pertenecen a alguien que regresará pronto a su *parche*. Los lugares que los cuerpos ocupan en el tiempo son, entre otros sitios, los que ellos ocupan en el pavimento.

De acuerdo con algunos líderes de territorios callejeros, “la gente vive en sitios distintos aquí; el hombre que usted ve ahí está ahí, pero él tiene su propia historia y es en base a esto que en la calle sabemos dónde vive la gente”. Sus observaciones me hicieron pensar acerca de la necesidad de reconciliar mi propia escritura con

25 Las continuidades espaciales y temporales entre las calles y la cárcel, y cómo estos dos universos subterráneos están conectados por medio de huecos y túneles, que no son solo físicos sino hechos también de lenguaje e historias, son temas para otro ensayo.

los lugares que los cuerpos ocupan realmente en el tiempo. Este tiempo histórico es tiempo narrativo, un cronotopo en el que el tiempo de la trama es narrado a través del posicionamiento del cuerpo en el tiempo sobre el pavimento.

Bakhtin le da el nombre de cronotopo —tiempo-espacio— a “la conexión intrínseca de relaciones temporales y espaciales que son expresadas artísticamente en literatura” (1981: 84). Y en las calles, la imagen del hombre que habita el pavimento es aquella de alguien que, donde quiera que vaya, lleva consigo el tiempo-espacio de su cuerpo en el *parche*, como el tiempo-espacio de su cuerpo en la ciudad. De este modo, la intersección del cronotopo de su *parche* con el de su historia en la ciudad caracteriza al cronotopo artístico de las nuevas transformaciones sociales urbanas que son relatadas a través del cuerpo del hombre o la mujer de la calle.

Uno de estos cronotopos es la muerte en las calles; y el lugar que los cuerpos de los muertos ocupan en los *parches* y en los diversos territorios es también los sitios donde la trama se origina. Con respecto a la muerte como fuente de tradición y relato, Benjamin dice:

[...] es característico que no solo el conocimiento y sabiduría de un hombre, sino sobre todo su vida real —y este es el material del que las narraciones están hechas— asume primero su forma transmisible en el momento de su muerte. Así como una secuencia de imágenes se pone en movimiento dentro de un hombre cuando su vida llega a su final —desplegando las visiones de él mismo, bajo las que se ha encontrado a sí mismo sin ser consciente de ello— repentinamente en sus expresiones y miradas surge lo inolvidable, y le imparte a todo lo que a él le importaba esa autoridad que aun el más miserable posee a la hora de morir, para aquellos que lo rodean. Esta autoridad está en la fuente misma de la narración [...] La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede contar. Y él ha prestado su autoridad de la muerte (1968b: 94).

En verdad, se trata de tener autoridad para narrar en las calles y esta es el resultado del hecho de tener muertos. Sobra decir que estos son sus muertos, no los míos. Los míos no estaban ahí, pero había algo de su conciencia de estos muertos que informaba esta transformación de escritura que pertenece al asfalto. Esta capacidad para despertar una diferencia que convergía en ese lugar estaba cruzándose también en la conciencia, la realidad y la escritura actuales de la gente de la calle, así como en mi propia escritura.

Hablo de la convergencia de dos conciencias diferentes en las calles, que despiertan una experiencia de transformación de escritura, como cuando Walter Benjamin señala la imagen dialéctica como “una manera de ver que cristaliza elementos antitéticos proporcionando los ejes de su alineación” (citado por Buck-Morss 1989: 210), pues la realidad y la conciencia suceden en las calles como extremos

antitéticos de modo que el recolector de basura y el narrador recolectan palabras y objetos que elaboran su propia historia sobre los residuos de la burguesía.²⁶

Como dije antes, la sustancia natural de las calles es la basura y, en consecuencia, su historia, que es historia natural, se vuelve la prehistoria de las calles —o historia arcaica— en la medida en que la basura se transforma en los trazos o fósiles de esta prehistoria. Y es a esta historia de trazos arcaicos que las imágenes y relatos de la calle se remiten, en tanto sus muertos también son percibidos como los fósiles de sus relaciones con las mercancías. Por ejemplo, la manera como un hombre o una mujer obtienen una herida, cuando les disparan, los cortan con un cuchillo o son golpeados con palos, y la manera como él o ella rondan por el *parche*, constantemente exponiendo la tumorosa y sangrante apariencia de sus heridas junto con sus objetos, compone un montaje de historia y naturaleza en las calles, semejante a una pintura de Bosch. También es elocuente la manera como un hombre cuida las cicatrices de su cuerpo como huellas de su violencia pasada, tanto como de la violencia pasada del país. Y mientras tanto, un narrador se lamenta:

Yo estaba muerto y entré en una casa desocupada que estaba llena de gente; contra una pared vi tres hombres sentados en el suelo, uno de ellos armando su barillo me invitó a fumar, y le dije: “no gracias, no puedo fumar porque estoy muerto”. Otro hombre estaba durmiendo cerca de ellos, con su cabeza dentro de una caja y el resto de su cuerpo cubierto con una cobija gris. “Yo no veo problema en que usted fume”, me dijo, “sí claro, yo sé, pero tiene que entender que estar muerto es un viaje bien diferente al de la yerba”, le contesté. “¿Qué puedo hacer con esta fiebre que usted me acaba de pegar?”, me dijo. Era de día en el resto de la casa y vi a un albañil martillando puntillas contra una pared y colgando sus pinturas. De repente me quedé dormido y entonces entré en un cuarto oscuro donde había una cama, y estaba yo, yo estaba ahí constantemente despertándome y moviéndome de un lado a otro, advirtiéndome a alguien sobre algo, pero no tenía que hablar, al contrario, un grupo de gente se acercaba y me decía: “Yo reparo juguetes”, “yo soy hábil haciendo anillos”, “le vendo esta caja”, “a mi perro lo apachurró un carro”. Cada vez que trataba de despertarme, se me aparecía una cara diferente con una barba diferente y me decían: “¿Se acuerda de mí?, soy Milartes, porque conozco muchas artes y artesanías”. “Soy Águila”, me dijo otro. “Tóqueme la frente, soy Palabritas”. Y no podía despertarme, y

26 En este ensayo, aplico el término burguesía como Marx lo hace, es decir, “la clase de capitalistas, dueños de los medios de producción social y empleadores de trabajo asalariado” (Marx y Engels 1948: 6). Por residuos de la burguesía, quiero decir las mercancías que una vez usadas son arrojadas por los dueños de los medios de producción, que son, al mismo tiempo, la clase que más compra, consume y desecha. Pero no estoy señalando las mercancías desechadas por el proletariado, cuya basura es el objeto de otro ensayo.

no era porque estuviera muerto, sino porque estaba delirando con una advertencia mientras que mis párpados seguían pegados a mis ojos. De pronto abrí los ojos y vi que dos alas de fuego se comían la casa detrás de una de las paredes. Y ahí entendí cuáles eran las advertencias que venían de mi delirio. Palabritas, que estaba durmiendo dentro de un esferado al lado mío, me despertó tocándome la frente y tamborileando una canción dando toquitos a una caja de cartón. Mientras tanto Lasi, su perra y compañera, estaba sentada en un charco donde un rayo de sol se preocupaba por la manera como ella se rascaba la cabeza con la pata.

Cicatrices y heridas abrazando el asfalto, mercancías y perros mojados secándose después de la lluvia en un charco, zapatos untados de excrementos y Leonardo contando su historia camino del Instituto de Medicina Legal, donde queríamos averiguar por un cadáver. La yuxtaposición de estas imágenes en una imagen-montaje es la idea que comprendo acerca de una historia natural arcaica de las calles, en la que los artículos y los cuerpos como huellas del presente expresan a los fósiles del pasado. Y como Benjamin, cuando reconoce la “fisonomía del fósil en la idea del trazo” (Buck-Morss 1989: 58), el recolector de basura también ha creado una fisonomía del mundo de la calle a través de trayectos que delinea para recoger desechos. Y es la fisonomía de una ciudad diferente la que es despertada por medio de cada viaje, cuyos rasgos no son estrictamente trazados o dibujados en un mapa, sino que el viaje constituye la capacidad de transformar ideas sedentarias y fijas acerca de la arquitectura y la escritura. Al respecto, el cuerpo muerto, el cuerpo herido y la búsqueda del cadáver se estampan a sí mismos como objetos, como runas visibles de una historia arcaica de morir en espacios públicos urbanos.

En este sentido, realidad y conciencia entrelazan para la cultura de la calle una red de polaridades antitéticas, a lo largo de las cuales se mueve el recolector de basura, de un polo a otro, con muy poco tiempo para moverse de un sitio a otro: es sorprendente cómo en medio de la noche un hombre, una mujer o una familia que están parchando en cartones, rodeados de botellas y desechos, no han empezado a quedarse dormidos, cuando los policías ya llegan al *parche* a golpearlos con palos o a incendiar los carros. No hay sueños que no sean despertados por la realidad y la autoconciencia de esta realidad. Los sueños despiertan la fantasmagoría de la basura, claves de transformaciones pasadas arrojadas al asfalto.

Arreglando radios viejos

Aunque mi conciencia acerca de las realidades de la calle tenía que ser etnográfica porque cuando estaba realizando mi trabajo de campo estaba más concentrada en entender los principales patrones de la cultura de la calle, preguntando y buscando claves que ligaran los patrones de asentamiento a sus afirmaciones y relatos sobre la aparición de gente en el pavimento mis notas

fueron constantemente alteradas por una escritura que me preguntaba qué hacer y cómo interferir en medio de la crueldad y la violación de derechos humanos en las calles. Estas fueron preguntas prácticas, que me llevaron a visitar a gente de la calle en la cárcel, y a averiguar por cadáveres en la morgue, mientras me decía a mí misma: “Ellos no son personajes míticos”. Es con respecto a este cruce de realidad, sueño y conciencia que mi escritura fue atravesada por las mismas trayectorias, viajes y rutas que yo misma seguí y en las que me instalé con recolectores de basura, ñeros y gente de la calle en general.

En las calles, esta yuxtaposición de muerte presente y pasada, de mercancías gastadas y cuerpos cubiertos de polvo, es escrita en los diferentes territorios donde la muerte sucede y donde la gente muerta es enterrada. De esta manera, uno es advertido no solo acerca del peligro que implica caminar cerca de los *parches* y *empastres*, sino también que la escritura de uno se petrifica con la imagen de cuerpos dentro de bolsas plásticas que cruzan de una esquina a la otra, sin destino preciso. Estos hechos no solo se vuelven episodios en los diarios de campo, sino que además se convierten en parte de las propias imágenes del sueño y uno empieza a pensar acerca de ellos como cifras de muerte y violencia pasadas. Por consiguiente, en las calles —tanto como en las montañas— los muertos subsisten como la mercancía de la violencia política colombiana, entumecidos cadáveres de nuestra historia y nuestras narraciones, destinados a la morgue o a tumbas subterráneas. Estos cuerpos han sido soñados por un inconsciente colectivo cuyas estrategias de dominación son el resultado de una historia cuyas rupturas revolucionarias están sujetas a nuevas muertes y siempre las mismas muertes, principalmente pobres y disidentes. Desde esta perspectiva, la muerte en las calles es concebida como solo otro sueño: “Hoy estoy vivo porque la muerte está descansando, ella también tiene sus días”, me decía el difunto Comanche.

En la calle, todo el mundo vive en un constante dilema que atañe a la vida y a la muerte. Nuestras vidas eran amenazadas mientras retacábamos,²⁷ cocinábamos, o recorríamos una ruta, y este es para mí el punto crítico de la conexión entre realidad y conciencia, porque mientras la gente de la calle levanta su vivienda provisional, ellos están construyendo su propia conciencia en el asfalto, una conciencia basada en sus relatos. Por tanto, sus dimensiones espaciales y temporales están asediadas: el lugar sería el pavimento y el tiempo sería el relato; de ahí que el relato-pavimento sea la inscripción multidimensional de la comunidad que está rodeada de hostilidad. Bajo esta inminencia es que la gente comerciaba con objetos por seguridad, y de esta manera, los viajes impulsaban espacios que se expandían y contraían alrededor de un intercambio agónico. Aquellos espacios eran narrados como textos en los que el lugar y el tiempo se fusionaban en la medida en que la realidad era escrita y transformada en conciencia.

27 Buscar comida.

Un ejemplo de este relato-pavimento se encuentra en los textos —sean ellos poemas, novelas, canciones, autobiografías, parlamentos— escritos y hablados por el Cura, Comanche, Alfredo y Nelson, para mencionar a algunos de los instruidos entre la gente de la calle. Lo que leí y oí fue este mismo proceso de transformación de escritura en el que la gente de la calle se vuelve visible, desaparece o es transformada por ellos mismos o por otros, a través de la experiencia del intercambio de objetos mientras que sus vidas están amenazadas. La siguiente es una canción extractada de un folleto callejero, escrita por Llavercita:

Levando anclas, nací levando anclas al borde de este precipicio,
esperando vender mis tornillos, mis revistas, arreglando radios viejos.
Ahí va el Mico con los muertos de hoy. Ahora estoy vivo porque no
he vendido mi ancla, porque ya no vendo yerba, porque cambié mi
cuchillo por mi ancla. Ahora tengo que cambiarme el nombre, ahora
tengo que hablar con mi ancla y pedirle permiso para todo. Hablé con
el ancla esta mañana y le dije que prometía no tener otro amuleto. Hay
un gato²⁸ buscándome, maldita sea, alguien que viene a comprarme
estos juguetes, y yo aquí arreglando juguetes, alguien debió contarle lo
de las *lucas*. Le conté a José lo de los gatos subiendo y bajando por este
abismo, sobre la gente de La Quince que llega con sombrillas nuevas.
Me voy a volver como esta sombrilla. Le di a la mujer mi plástico y ella
me dio unos cigarrillos. Me voy a volver mi plástico.

Esta escritura tiene el poder de determinar mi escritura porque, primero, no son las palabras del etnógrafo las que ejecutan la permutación entre el nombre del hombre —el Mico, uno que puede llevar cargas pesadas— y su papel como sepulturero, por ejemplo. Segundo, la escritura del etnógrafo y su persona son una de las transformaciones realizadas junto con la construcción de patrones de asentamiento; por ejemplo, tan pronto como yo llegaba a un territorio, yo era señalada con el nombre de un artículo, el de una revista, el de un amuleto o el de un titular en un periódico local, yo era de una vez incorporada como parte de toda la metamorfosis. Y tercero, la manera como la frase levando anclas que reemplaza a una advertencia acerca de la presencia de agentes de limpieza y su relación con el ancla como amuleto surgen del texto de la gente —relato- pavimento— que se transforma a sí mismo. Es la agencia de un capitán ficticio y la de su barco la que se metamorfosea a sí misma a través del intercambio de objetos, en un abismo que también representa el peligro de una situación que debe evitarse. Es en este sentido que digo que no hubiera podido escribir sobre transformación si no hubiera sido por las propias metáforas de la gente de la calle.

28 Agente de limpieza social.

Renombrar

Uno vive en las calles y es rehecho a través de objetos en un proceso de volver a nombrar similar al que indica Haile Gerima: “La razón por la que estamos obsesionados con la historia es porque hemos sido renombrados. Nuestros ancestros han sido renombrados, nuestras montañas, nuestros ríos, nuestros cerros, todo nuestro ser ha sido vuelto a nombrar para ser ajustado al mundo eurocéntrico” (1989: 71). Y así, la gente de la calle de Bogotá está de muchas formas obsesionada con darles sus propios nombres a los objetos tanto como a sí mismos, como reacción a un proceso de distorsión a través del cual ellos se sienten omitidos de la historia. De este modo, la gente de la calle encuentra en los nombres y relatos que les dan a cada objeto y a cada persona un escape al estereotipo que asume que las calles solo tienen una historia pasada, pero este estereotipo no asume la basura como mobiliario de una historia del presente.

Este es un problema al que también se dirige Homi K. Bhabha a través del concepto de *fijación estereotípica* que define “el signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo. Como forma de representación paradójica, el estereotipo connota rigidez y un orden tanto como un desorden inalterables [...]. En efecto, el estereotipo es una forma de conocimiento y de identificación que vacila entre lo que está siempre dentro de lugar y algo que debe ser ansiosamente repetido” (1983: 18-36). Diría que el problema de escribir está en medio de este cambio de la identificación como positiva o negativa al entendimiento de procesos de subjetivación. Los recorridos de la gente de la calle cambian y transforman las cosas de un día para otro, en un proceso en el que, como ellos dicen, la basura nos habla. Este proceso está estrechamente relacionado con los esfuerzos que resisten la fijación que el estereotipo les atribuye a ellos, como terreno en el que ellos son discriminados. El hecho de que la basura, las calles y los territorios puedan hablarles —tanto como la gente les habla—, específicamente diciéndoles sus nombres, es con frecuencia enfatizado en representaciones teatrales como la politización de su punto de vista, a modo de rechazo de la modernidad colonial.

Teatro como calle

La experiencia con el Teatro La Candelaria de Colombia es una de las instancias específicas mediante las cuales la gente de la calle ha expresado su rechazo al estereotipo que les atribuye el papel de individuos ociosos y delincuentes. Junto con Patricia Ariza y Santiago García —actores y directores de escena de La Candelaria—, un grupo de hombres y mujeres jóvenes y de narradores de la calle han representado la manera como viven, actúan, cantan, aman y mueren en las calles. En piezas de teatro ellos muestran cómo son identificados por autoridades policiales, así como la gente de la calle concibe un sujeto alterno y una identidad

alterna por medio de su propio argot, movimientos y patrones de asentamiento dirigidos a engendrar un sujeto fuera de las definiciones y parámetros represivos.²⁹

Ellos piensan que para sobrevivir en las calles es necesario apartarse del hecho de ser reconocido como objeto o persona específica, y aquí es donde la basura y los objetos reciclados, y la manera en que ellos son dispuestos en la calle como escenario, les ayudan a crear su propia panoplia de personajes y personalidades, mucho más que la definición fija y autoritaria de criminales y vagos que los hace más criminales, en un país etiquetado con estereotipos parecidos.

Trabajando con La Candelaria, la gente de la calle pone en escena su argot, sus canciones y su vida cotidiana, de la forma en que aparece en las calles cuando ellos se identifican con objetos tales como ropa que ellos encuentran colgada de los árboles o mezclada con desechos, y que guardan en alcantarillas, cajas de registro de los servicios públicos o pequeños huecos abiertos en el asfalto. Lo que subyace a su actuación y a su realidad es una relación constante entre lenguaje y objeto, en la que el lenguaje verbaliza formas y contenidos con el fervor de trazar la trayectoria por medio de la cual el objeto o el lugar pueden ser encontrados.

El trabajo-teatral-en-progreso que implica el contacto cotidiano en los *parches* entre los actores de La Candelaria y los jóvenes *parceros*, poetas adultos y narradores es el mejor ejemplo de lo que creo es el reconocimiento mutuo de habilidades histriónicas que ninguna de las partes sabía que poseía. De un lado, La Candelaria, que había escenificado a Calderón de la Barca, Brecht y Beckett, no había reconocido una contraparte dramática de la percepción del espacio de estos autores en las calles. Hablando acerca de la Pulga, una mujer que viaja la calle 12 junto con su carro de balineras, su perro, sus trapos y sus pulgas, García observaba: “Nunca había conocido a una persona cuyo cuerpo pudiera comunicar a ese grado su relación con cada una de las esquinas y objetos del carro. Probablemente, nosotros vivimos en nuestros apartamentos así como lo hace la gente dentro de estos carritos, pero... ¿expresamos esta comunicación?” Él también señaló la necesidad de incorporar carros de balineras a todas sus coreografías.

Ariza reconoce el haber “aprendido de la relación de los cuerpos de la gente de la calle con el concreto”, pero sobre todo ha enfatizado “la necesidad de conocer acerca de la cultura que es reiterada a través de sus movimientos corporales”. También expresó que “ellos fueron los que nos buscaron, pues después de todo, muchos de ellos saben de teatro, pero eso era lo que nosotros necesitábamos”. De otro lado, adultos de El Cartucho, como Gabriel y Nelson, y jóvenes de un *parche* localizado en el parque de los Periodistas, tales como Marta, Bibiana, Yaki-Chan y

29 Para una memoria visual detallada de la experiencia con La Candelaria, véase el registro del fotógrafo Timothy Ross y los videos de la Corporación de Teatro.

Cucarrón, dicen que “la gente de La Candelaria nos trató como actores, y así uno se olvida que es pobre, que uno está atado a las drogas y uno aprende sobre los derechos que tiene de vivir”. Yaki-Chan, un talentoso actor y escritor, empezó a escribir un diccionario de la jerga de la calle en la época de sus actuaciones.

En general, fue una experiencia estimulante para ambas partes, a lo largo de la cual los ejecutantes fueron dirigidos por los miembros de La Candelaria con base en el conocimiento de los actores de la calle sobre su vida cotidiana, patrones de asentamiento, parentesco, relaciones con adversarios y amigos, y la relación entre su comportamiento y los patrones de consumo de drogas. Usualmente lo que ensayaban y escenificaban estaba enfocado en cómo la gente de la calle llena las grietas entre tiempo y espacio, que nosotros como espectadores percibimos como tiempo-ocioso y espacio-ocioso; en otras palabras, lo que ellos realmente hacen en el *parche*, su proximidad al asfalto mientras bailan, cantan, cocinan, charlan, alimentan a sus bebés, pelean y se mueren. Sin embargo, muchos de los *parceros* que fueron espectadores de los montajes nunca habían visto sus propias formas de representación en escena, e igualmente Ariza dijo una vez después de un ensayo que “trabajando con ellos, yo he aprendido a caminar de forma diferente a través de calles que hasta hoy había caminado de forma rutinaria”.

Básicamente, es una experiencia de reciprocidad acerca de concepciones de movimientos corporales en dos espacios diferentes, uno de estos acomodado para espectadores que demandan una identificación personal con el lado liso de su ser estriado, y el otro espacio, el de la calle, para espectadores que actúan trayectorias como su identificación personal con una ciudad que arranca esta identificación de sus propios seres.

Referencias citadas

- Bakhtin, Mikhail
1981 *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Benjamin, Walter
1968a “On Some Motifs in Baudelaire”. En: Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
1968 “The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov”. En: Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- Bhabha, Homi K.
1983 The Other Question. The Stereotype and Colonial Discourse. *Screen*. 24 (6): 18-36.
- Borges, Jorge Luis
1955 *Evaristo Carriego*. Buenos Aires: Emecé Editores.

- Buck-Morss, Susan
1989 *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project.* Cambridge: Mit Press.
- Canetti, Elias
1962 *Crowds and Power.* Nueva York: Noonday Press.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari
1987 *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques
1978 *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.
- Gabriel, Teshome H.
1989 "Third Cinema as Guardian of Popular Memory: Towards a Third Aesthetics". En: Jim Pines y Paul Willemen (eds.), *Questions of Third Cinema.* Londres: British Film Institute.
- Gerima, Haile
1989 "Triangular Cinema, Breaking Toys and Dinkness vs. Lucy". En: Jim Pines y Paul Willemen (eds.), *Questions of Third Cinema.* Londres: British Film Institute.
- Hernández, Manuel
1991 *Borges: de la ciudad al mito.* Bogotá: Ediciones Uniandes.
1980 Aforismos sobre el poder y la muerte en la literatura colombiana de principios del siglo XX. *Revista de la Universidad Jorge Tadeo Lozano.* 2 (7): 12-19.
- Lukács, Georg
1968 "Reification and the Consciousness of the Proletariat". En: *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics.* Cambridge: Mit Press.
- Marx, Karl
1967 *Capital. A Critique of Political Economy.* Vol. 1. Nueva York: International Publishers.
- Marx, Karl y Frederick Engels
1948 *Manifesto of the Communist Party.* Nueva York: International Publishers.
- Roca, Juan Manuel
1996 "Comuneros, bajo alta tensión. Reportaje con Blanca Ruth Rodríguez, líder de los recicladores del barrio Comuneros, en Bogotá". *El Espectador*, 3 de marzo.
- Rossi, Aldo
1982 *The Architecture of the City.* Cambridge: Mit Press.
- Stewart, Kathleen
1996 *A Space on the Side of the Road. Cultural Poetics in an Other America.* Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig
1922 *Tractatus Logico-Philosophicus.* Londres: Routledge and Kegan Paul Ltd.



ETNICIDAD Y MULTICULTURALISMO

Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político¹

DIANA BOCAREJO

Introducción

El multiculturalismo es una de las ilusiones políticas más difundidas en el seno de las democracias liberales contemporáneas. Gran parte de la ilusión multicultural radica en consolidar una cultura política que promulgue ideales de tolerancia, convivencia e igualdad entre los ciudadanos de un Estado-nación. Sin embargo, la práctica política del multiculturalismo produce y reproduce un sinnúmero de paradojas. De manera general, estas paradojas tienen un mismo origen: aunque los arreglos legales del multiculturalismo pretendan cambiar las prácticas que históricamente han marginado a ciertas comunidades, en muchas ocasiones estos ideales son una forma de racionalidad política que silencia, perpetúa y oculta los complejos contextos de poder político en los cuales se desarrolla. Las diversas complejidades que surgen de la práctica del multiculturalismo han sido objeto de gran atención académica y política en el mundo. Algunos de estos trabajos analizan las complejas articulaciones legales de los arreglos multiculturales y las consecuencias políticas de su racionalidad legal (Comaroff y Comaroff 2003; Jackson y Ramírez 2009), la forma como el multiculturalismo construye significados identitarios fijos y cómo estos se imponen y disputan (Povinelli 2002; Ramos 1994; Segato 2007), y la relación entre el desarrollo de derechos diferenciales y la consolidación del neoliberalismo (Comaroff y Comaroff 2009; Hale 2002), entre otros temas.

Sin embargo, los conflictos que surgen de la aplicación de las políticas multiculturales han sido poco estudiados en Colombia, o en varios casos vetados, ya que para muchos académicos y activistas analizarlos puede desvirtuar las luchas y el trabajo de los diversos actores involucrados, sean estos abogados, intelectuales o

1 Original tomado de: Diana Bocarejo. 2011. Los paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 97-121.

movimientos sociales indígenas o afrocolombianos. Bajo el manto de este silencio acordado se ha dejado de estudiar la manera en que el ejercicio de los arreglos legales dirigidos a las minorías étnicas interactúa, subvierte o reproduce sistemas de subordinación social. A pesar de esta tendencia, existe un corpus creciente de literatura académica colombiana, en especial proveniente de la antropología, que se ha interesado en estudiar etnográficamente la experiencia de una gran variedad de problemas asociados con la puesta en marcha de las políticas multiculturales en Colombia (Caicedo 2009; Chaves 2005; Chaves y Zambrano 2006; Del Cairo 2001, 2010; Jackson y Ramírez 2009; Jaramillo 2010; Restrepo 2008; Valencia 2011). Este artículo busca contribuir a esta literatura con una aproximación analítica que se preocupe por entender las diferentes formas de articulación política del multiculturalismo en Colombia. En particular, me refiero a un análisis que dé cuenta de la manera en que el multiculturalismo se ejerce en medio de complejas disputas y reclamos provenientes de diferentes actores sociales, tanto beneficiarios como no beneficiarios de derechos diferenciales. El concepto de articulación lo retomo de los trabajos de Mouffe y de Laclau (Mouffe 2000; Mouffe y Laclau 1985), y de otros autores que buscan aproximarse a la construcción contingente y dinámica de los sujetos políticos, en este caso de aquellos denominados grupos étnicos, y al contexto en el cual sus reclamos llegan a articularse o desarticularse con una gran variedad de *otros* grupos sociales.

Los casos de estudio que presento en este artículo hacen parte de una investigación más extensa, que estudia etnográficamente una serie de paradojas y conflictos resultantes de la puesta en marcha de las políticas públicas multiculturales en Colombia. La primera crítica que retomo analiza la forma como *un* ideal de *lugar* indígena se convierte en una de las características para juzgar quién es o no un sujeto indígena legal en Colombia. De esta manera, el reconocimiento del “otro” indígena exige, o por lo menos prefiere, que ese otro viva en un espacio rural, ojalá sea este un resguardo, pues se considera como su lugar tradicional. Esta relación ha construido un *excepcionalismo* espacial de los derechos minoritarios que limita el acceso de muchos indígenas a las políticas públicas multiculturales por no responder al imaginario de lo que “debe ser” un sujeto indígena. Son muchos los escenarios en los que se podría estudiar dicha problemática, pero en esta ocasión escojo esbozar algunas de las disputas presentes en las sentencias de la Corte Constitucional y estudiar el caso de los indígenas urbanos de Bogotá, para mostrar algunas de las paradojas que surgen del *encerramiento* y la *espacialización* de la diferencia indígena en Colombia.

En la segunda parte del artículo presento otra crítica del multiculturalismo colombiano, que surge también de la forma como se espacializa la diferencia indígena y se construyen fronteras discursivas, en este caso, entre indígenas y campesinos. Se trata de fronteras tanto espaciales como políticas que en ocasiones propician un aislamiento político de comunidades que comparten un gran número de problemas sociales. Para proponer este debate mostraré

algunos resultados de una etnografía más extensa realizada en siete poblaciones de frontera de indígenas arhuacos y campesinos, y llamaré la atención sobre algunas de las nuevas paradojas que subyacen en la construcción de los llamados pueblos talanquera de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Los lugares del “otro” indígena

El multiculturalismo no es el reconocimiento de las múltiples formas de diversidad presentes en las sociedades contemporáneas, sino el reconocimiento político de algunas de estas formas de diferencia en los marcos legales y normativos. Como afirma Stuart Hall, el multiculturalismo se refiere “a las estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en las que se ven envueltas las sociedades multiculturales” (2010: 583). En el caso colombiano, los derechos minoritarios vigentes hoy en día se consolidaron en la Constitución de 1991, aunque muchos de esos derechos hacen parte de una genealogía del manejo de la diferencia cultural que inició mucho tiempo atrás. En el seno de la Asamblea Nacional Constituyente, los derechos de los grupos étnicos fueron negociados en el marco de una gran variedad de reclamos que abogaron por el reconocimiento del “pluralismo” colombiano. La noción de pluralismo incluyó una gran variedad de temas, como género, grupos étnicos, minorías políticas, regiones, geografía, religión y cultura. Paradójicamente, en muchos contextos locales colombianos, lograr una articulación política entre los movimientos sociales étnicos y otros tipos de reclamos motivados por la subordinación social es una labor política casi impensable. Sobre tal desarticulación política volveré en la segunda parte de este artículo.

Uno de los poderes más explícitos de la política multicultural en Colombia, y en general en el mundo, radica en definir o redefinir aquellos sujetos que se consideran como los *otros* de la nación, o mejor aún, aquellos que construyen su pluralidad. El reconocimiento de los grupos étnicos tuvo y sigue teniendo como premisa la *supervivencia* de unas culturas que se piensan como autóctonas, y es precisamente esa diferencia la que se busca valorar en el multiculturalismo colombiano. Los grupos reconocidos, que incluyen hoy en día indígenas, comunidades negras, raizales y rom, han tenido que librar arduas batallas para conseguir tal reconocimiento. El ser un sujeto étnico no es un proceso de autodefinición, como se supone que es el criterio utilizado en el censo colombiano. Por el contrario, los criterios utilizados han sido, por decir lo menos, ambiguos y cambiantes, dependiendo de los funcionarios de la Dirección de Etnias, quienes deben reconocer oficialmente a las comunidades como étnicas, y en ocasiones de muchos otros funcionarios de entidades públicas que se toman la tarea de juzgar quiénes pueden o no acceder a las políticas étnicas. En esta sección deseo analizar la manera en que se ha creado una estrecha relación entre etnicidad y lugar, como una de las características que comúnmente se utilizan

para dictaminar sobre la pertenencia de un individuo a una etnia indígena. Esta noción de lugar no responde al desarrollo de una gran variedad de estudios de diversos geógrafos y analistas sociales, que han buscado consolidar una perspectiva social del espacio: las relaciones entre los hombres y su entorno ambiental, la variedad de significados que se le atribuyen a dicha relación y diferenciación (hombre-naturaleza), la experiencia cotidiana y las diversas relaciones de poder que se construyen y reflejan en un espacio determinado (Escobar 2005; Moore, Pandian y Kosek 2003). El dinamismo de las nuevas propuestas sobre el lugar no ha surtido efecto alguno en los imaginarios de las políticas multiculturales en Colombia, que siguen utilizando, en su gran mayoría, nociones estáticas y homogéneas sobre el significado y las prácticas de los grupos étnicos en el que se denomina *su territorio tradicional*. Con el propósito de analizar las correspondencias que se han construido entre ser un indígena y vivir en “su” resguardo, presento algunos de los resultados más relevantes de una serie de investigaciones más amplias que he venido realizando sobre dos objetos de estudio: i) las disputas sobre la construcción del sujeto indígena en los fallos de la Corte Constitucional, y ii) los reclamos de indígenas que habitan en contextos urbanos por ser reconocidos legalmente como minorías étnicas, sin importar que vivan lejos de sus resguardos (Bocarejo 2011).

Muchos ciudadanos colombianos utilizan las herramientas jurídicas de la tutela y las demandas sobre constitucionalidad para definir quiénes pueden acceder a los derechos multiculturales. Estas herramientas se han convertido en poderosas tecnologías de *formación de alteridad*, es decir, formas de “generar otredad concebida por la imaginación de las elites e incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes, por la cultura de todos los componentes de la nación” (Segato 2007: 29). Estas formaciones de alteridad son construcciones que parten de contextos socio-históricos particulares, como afirma Trouillot, y de esta forma, según argumenta Briones (2005), no solo producen categorías y criterios de “identificación/clasificación y pertenencia”, sino que también regulan “condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos”.

En las sentencias de la Corte Constitucional se puede estudiar la manera como se realiza una construcción simultánea de *tipologías* (el otro étnico) y de *topologías* indígenas (la localización de ese otro). De manera general, la relación entre etnicidad indígena y lugar se basa en un isomorfismo espacial, y es comúnmente utilizada por las ciencias sociales, especialmente por la antropología (Gupta y Ferguson 1992), en la cual cada grupo social tiene su lugar y cada lugar tiene su grupo social. La Corte, al igual que los expertos e indígenas involucrados en los fallos, reconocen la necesidad del territorio para la *supervivencia* de la diferencia cultural; “como lo ha dicho esta Corporación el derecho de propiedad colectiva sobre los territorios indígenas reviste la mayor importancia dentro del esquema constitucional, pues resulta ser esencial para la preservación de las culturas y

valores espirituales de los pueblos que dentro de ellos se han asentado durante siglos” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-180 de 2005). La territorialidad indígena se eleva entonces a derecho fundamental, asociación que se construye en gran medida a partir de una noción de cultura estática, autocontenida, finita y natural (Bocarejo 2008; Vera 2006).

La definición legal de una jurisdicción territorial étnica (resguardos indígenas y territorios colectivos) no solo se ha convertido en un marcador de etnicidad, sino en una característica que puede utilizarse para crear gradaciones de *indigeneidad*, es decir, definiciones de quién es más o menos étnico. De esta forma, aquellos sujetos étnicos que viven en “su territorio” han sido considerados como más indígenas, siguiendo el precepto de la Corte que dicta que “a mayor cultura, mayor autonomía” (Cepeda 2004). Esta asociación ha sustentado el *excepcionalismo espacial* del multiculturalismo, en otras palabras, el encerramiento de los derechos diferenciales. Uno de los casos más claros en el tema fue el de la tutela interpuesta por el indígena Alfonso Capera, con el propósito de revocar el artículo 27 de la Ley 48 de 1993, que establece que los miembros de las comunidades indígenas que “residan dentro de su territorio y conserven su integridad cultural, social y económica” estarán exentos del servicio militar obligatorio. Capera consideró que “esta obligación impuesta a los indígenas para eximirse del servicio militar es casi una pena conformativa, que nos reduce a ‘ghetos’” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-058 de 1994, m. p.: Eduardo Cifuentes Muñoz). A pesar de estas acusaciones en contra de la espacialización de la diferencia cultural y de los derechos multiculturales, la Corte consideró que “para estos solos efectos del servicio militar se protege no al indígena individualmente considerado sino al indígena en un contexto territorial y de identidad determinado”. El mensaje final, como argumentó la Corte, es que “la norma es un estímulo para que el indígena continúe perpetuando su especie y su cultura [...] la finalidad de la misma es la de proteger al grupo indígena como tal, y por ende proteger a los indígenas que vivan con los indígenas y como los indígenas” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia C-058 de 1994, m. p.: Eduardo Cifuentes).

Esta espacialización de los derechos ha cambiado de manera tal que en fallos posteriores la Corte ha reconocido que “el derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas es un derecho que se proyecta más allá del lugar donde está ubicada la respectiva comunidad [...] concluir que la identidad cultural sólo se puede expresar en un determinado y único lugar del territorio equivaldría a establecer políticas de segregación y de separación” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia T-778 de 2005, m. p.: Manuel José Cepeda, Jaime Córdoba Triviño y Rodrigo Escobar Gil). En otro fallo, del año 2009, que retomó el problema de la exención del servicio militar, la Corte también consideró que “no hay una relación absoluta e indispensable entre el factor territorial y la conservación de la cultura. El hecho de no residir en el territorio de la comunidad indígena no implica necesariamente, como lo indicó la Sala Plena de la Corte, la

pérdida de los elementos distintivos del grupo étnico. El factor territorial no es, por tanto, *condición necesaria para la pertenencia* de la persona a una comunidad indígena” (Colombia, Corte Constitucional, Sentencia T-113 de 2009, m. p.: Clara Elena Reales Gutiérrez, Jaime Córdoba Triviño y Martha Victoria Sáchica Méndez).

Paradójicamente, esta moderación del requisito territorial para acceder a la exención del servicio militar no implicó un cambio en el significado de la relación entre etnicidad y territorio, pues la Corte en el mismo fallo expresó que “el requisito de permanencia en el territorio debe interpretarse ‘*ampliamente*’ no ‘*restrictivamente*’; por lo cual se debe entender, por ejemplo, que la restricción no incluye los pueblos nómadas, que no tienen un lugar de asiento fijo, o aquellos pueblos que han sido forzados a abandonar sus territorios tradicionales”. El movimiento de los grupos indígenas se sigue considerando como una patología, y el resguardo o el ámbito territorial rural, como único territorio de significación cultural para los indígenas.

Son muchos los casos que dan luz sobre la forma en que la Corte Constitucional ha construido la relación entre *ser* un sujeto indígena y *vivir* en un territorio indígena (Bocarejo 2008). No pretendo ahondar en las complejidades de esta relación en la jurisprudencia de la Corte Constitucional, sino presentar brevemente el caso de los indígenas urbanos en Bogotá, quienes, al igual que los actores de muchas de las disputas que se evidencian en los fallos del tribunal, han debatido abiertamente el imaginario espacial de la etnicidad en Colombia. Me interesa en particular el caso de los indígenas que viven en Bogotá, que han sido reconocidos como cabildos urbanos y que no reclaman un vínculo prehispánico con este territorio: los kichwas del Ecuador, los ambiká-pijaos del departamento del Tolima y los ingas del departamento del Putumayo. La literatura sobre el multiculturalismo se ha preocupado muy poco por analizar este fenómeno, y la implicación de tal desconocimiento es el silenciamiento del desplazamiento indígena motivado tanto por el contexto de violencia del país como por razones de trabajo y personales de muchos de ellos. De esta manera, la presencia étnica en contextos urbanos se piensa como una “patología” que no responde a la relación ideal entre un grupo étnico y “su” territorio. De hecho, la Dirección de Etnias ha sido reticente en otorgar reconocimiento a grupos indígenas urbanos, argumentando que:

La disposición de la Dirección ha sido siempre la de no avalar la conformación de comunidades indígenas urbanas; se considera que no es posible la persistencia de una comunidad indígena como la define la ley en un ambiente urbano, ya que se modifican sustancialmente las relaciones sociales, las relaciones de producción, las relaciones comerciales, las relaciones con la tierra; y los rasgos culturales, los usos, costumbres, conocimientos y saberes tradicionales se van perdiendo o modificando, viéndose reemplazados por aquellos de la sociedad mayoritaria. La prioridad de atención del Estado deben ser las comunidades que aún mantienen un importante patrimonio y legado cultural, y no dirigirse a aquellas que lo

han perdido acogiendo la cultura mayoritaria; así mismo deben beneficiarse las comunidades más apartadas y con menores posibilidades o facilidades de tener acceso a la atención del Estado. (Colombia, Ministerio del Interior y de Justicia, Dirección de Etnias 2005).

Los procesos de reconocimiento de cabildos urbanos en Bogotá no representan solamente una disputa abierta contra el imaginario sobre lo que *debe ser* y *dónde debe vivir* un sujeto indígena, sino una nueva forma de negociar y acceder a las políticas multiculturales sin recurrir al ímpetu de la ley y de las cortes. Las negociaciones de los cabildos urbanos se han realizado directamente con la Alcaldía, y el alcalde Luis Eduardo Garzón (2004-2007), del Polo Democrático, se convirtió en una figura clave para la apertura política de los grupos étnicos en Bogotá. Este reconocimiento de los indígenas se articuló con el programa político de Garzón, que promulgaba una “Bogotá plural y tolerante”, una Bogotá como “lugar para la diversidad”, un lugar donde “no hay discriminación por la orientación sexual, de género, regional, o identidad étnica” (Alcaldía Mayor 2004). Esta coyuntura política fue de gran relevancia para algunas decisiones respecto de los indígenas que se tomaron en el año 2005, en especial gracias al trabajo político realizado por dos mujeres pertenecientes al grupo indígena arhuaco, quienes impulsaron el reconocimiento de los ambiká-pijaos y de los kichwas como cabildos urbanos. Una de ellas fue Luz Helena Izquierdo, entonces directora de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior, quien otorgó la resolución de reconocimiento de esos cabildos. La segunda fue Ati Quigua, hija de la anterior, quien era concejala de Bogotá. Aunque fue destituida por no tener la edad necesaria para desempeñarse en el cargo, fue una figura crucial durante ese periodo por su cercanía con la alcaldía de Garzón.

Lo interesante de estos nuevos cabildos es la forma como han logrado crear nuevas alianzas y articulaciones políticas con la Alcaldía de la ciudad y, de manera general, con diversos grupos de jóvenes, artistas y organizaciones medioambientales de Bogotá. Estos vínculos se enmarcan en demandas que buscan crear políticas de discriminación positiva por medio de las cuales los grupos étnicos puedan acceder a servicios y programas de salud, educación y alimentación. Otro aspecto esencial de esta “nueva” tendencia es que el lenguaje de la ley no se moviliza con la misma fuerza, no se utilizan cortes ni relaciones con organizaciones de abogados, sino alianzas con partidos políticos y sectores jóvenes de la ciudad.

Finalmente, una de las lecciones más importantes de los cabildos urbanos es su constante lucha por construir su lugar en la ciudad, por imaginar nuevas formas de espacialidad indígena que no conlleven la creación de un resguardo rural. Son muchos los lugares que se imaginan los grupos étnicos, y por ahora coexisten diversos proyectos, como la creación de nuevas malocas en la ciudad, la adquisición de fincas aledañas a esta, la compra de casas para las sedes políticas de los cabildos y para otras iniciativas, como los jardines escolares indígenas, la

conformación de barrios indígenas y hasta la construcción de un centro comercial indígena en la ciudad. Estas nuevas formas de espacialización de la diferencia disputan abiertamente con una única versión de los espacios indígenas y de sus significados, promulgada en forma explícita en el ejercicio de los arreglos multiculturales en Colombia. La disputa por consolidar nuevas formas de espacialidad indígena en la ciudad no deja de estar mediada por los imaginarios de indígenas prístinos y conocedores de la naturaleza.

Como Chaves y Zambrano (2006: 18) afirman, muchos de los grupos que en Colombia buscan reconocimiento oficial han utilizado estrategias esencializantes que se asemejan a las que fueron impuestas por el Estado colombiano. De esta forma, gran parte de la articulación social indígena urbana es todavía mediada por una única valoración de lo indígena, con nociones prístinas y ancestrales que enfatizan, verbigracia, la importancia de *otras* prácticas religiosas y medicinales. Es por esto que Sánchez (2008) estudia, por ejemplo, cómo indígenas que habitan en las ciudades han conseguido promover alianzas interétnicas e idear nuevas formas de sustento a través de la creación de malocas. Así mismo, Caicedo (2009) estudia cómo se configuran nuevas relaciones entre indígenas y no indígenas en las ciudades, con la conformación de nuevos escenarios de consumo de sustancias rituales y con la aparición de nuevas formas de chamanismo urbano. Queda por verse, entonces, qué tantos de los lugares imaginados por los indígenas de las ciudades podrán consolidarse, y hasta qué punto lograrán o no crear un nuevo imaginario de lo que significa ser un indígena y de su lugar físico y simbólico en la construcción de una ciudadanía urbana.

Los principios legales del multiculturalismo configuran una versión normativa de lo que “debe ser” el lugar de un sujeto étnico reconocido por el Estado. Aunque este imaginario predomina dentro y fuera de los círculos legales, existen diversos actores que controvierten las correspondencias ideales entre un grupo étnico y “su lugar”. Como he mostrado en este apartado, la fuerte espacialización de la diferencia en Colombia se ha disputado por medio de demandas legales, y de este modo la Corte Constitucional ha sido un actor fundamental para definir y redefinir tanto tipologías como topologías étnicas. Estas disputas, por lo general, han pasado desapercibidas por el público, quizás como resultado de lo que Mouffe (2000) caracteriza como la ilusión liberal de pensar el pluralismo sin antagonismo y conflicto. El multiculturalismo, entendido como un arreglo político, no puede considerarse como una política que resuelve el pluralismo espacialmente, al tiempo que suprime el conflicto que nace de los diversos usos, significados y proyecciones de lugar de los diferentes actores involucrados (no solo grupos étnicos reconocidos, sino también grupos campesinos, religiosos y económicos). Siguiendo las reflexiones de David Harvey (2001: 285) sobre los efectos políticos de las diferentes formas de espacialización de los grupos humanos, considero que la correspondencia discursiva entre un sujeto étnico y “su lugar”, que ha creado el multiculturalismo, y en particular su práctica legal, ha tendido a congelar

estructuras geográficas de lugares y normas para siempre, y ha causado un efecto político disfuncional y opresivo. Parte de esta disfuncionalidad radica en la creación de ideales estáticos en la relación entre los grupos étnicos y sus lugares, y se expresa también en las *desarticulaciones* políticas que se han configurado en las últimas décadas en Colombia.

Desencuentros y aislamientos políticos: indígenas y campesinos en la Sierra Nevada de Santa Marta

La racionalidad política del multiculturalismo utiliza la ley como principal instrumento para definir, aplicar y, en muchos casos, hasta medir sus propios efectos. Entendiendo esa racionalidad como la “maquinaria intelectual que convierte la realidad pensable de tal manera que la pueda hacer calculable y gobernable” (Inda 2005: 7), la legalidad, como instrumento de manejo del multiculturalismo, define quiénes pueden acceder al reconocimiento étnico, qué características se busca “resguardar” y de qué manera se busca rearticular la posición social de aquellos que son beneficiarios de derechos diferenciales. La centralidad del derecho en el seno de la práctica del multiculturalismo ha definido una manera particular de hacer política, centrada en los litigios estratégicos, en la interpretación y el seguimiento de los lineamientos constitucionales y, claro está, en el uso de la Corte Constitucional.

Diversos autores han estudiado las múltiples alianzas de las organizaciones indígenas a nivel nacional y a nivel transnacional dentro de los marcos legales del derecho internacional (Santamaría 2008; Santos y Rodríguez 2007). Incluso, autores como Boaventura de Sousa Santos han llegado a argumentar que “la transnacionalización de las luchas de los pueblos indígenas representa una de las formas más importantes de lo que designamos como globalismo contrahegemónico, una globalización anticapitalista promovida por grupos sociales subalternos [...]” (2001: 201). Sin embargo, son muy pocos los estudios que analizan los contextos políticos locales en los cuales se ejecutan las políticas multiculturales y la forma como estas se *articulan* o *desarticulan* con otras demandas a nivel local. Considero que sin este nivel de análisis no podemos llegar a proponer juicios sobre la capacidad emancipadora de los arreglos legales constitucionales, ni entender cómo estos se organizan en el marco de diversas esferas de autoridad (legal e ilegal) que regulan y definen su alcance.

En esta sección presento uno de los casos más desalentadores de la práctica legal del multiculturalismo en Colombia: la desarticulación política entre indígenas y campesinos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este no es el único caso en Colombia ni en otros contextos mundiales, pero aquí expongo mi argumento en relación con este tema. El punto de entrada de dicha desarticulación es la reestructuración de la tenencia y del uso de la tierra entre las comunidades indígenas y campesinas que

habitan hoy en día en la Sierra. La problemática alrededor de la tenencia de la tierra por parte de indígenas y de campesinos en la Sierra Nevada es compleja e incluye temas como las disputas territoriales entre el Estado y los grupos al margen de la ley; los intereses de gremios económicos y megaproyectos en el área; las diversas fuentes de financiación utilizadas por ambas comunidades para la compra de tierras; la delimitación de áreas consideradas como tradicionales por los indígenas; el manejo de las transferencias indígenas por parte del gobierno local; y la exención del pago de impuestos prediales para áreas de resguardo, entre otros (ver más en Bocarejo 2009). La complejidad de este escenario y las disputas por adquirir tierra y por delimitar el sentido de lo que significa *el lugar de la Sierra*, tanto para indígenas como para campesinos, explican algunos de los cambios en la “geometría social del poder y la significación” en la Sierra Nevada de Santa Marta (Massey 1994: 3).

Esta nueva geometría social del poder se articula y consolida a través de las políticas multiculturales y de desarrollo dirigidas a la Sierra Nevada de Santa Marta. Ambas han construido y reproducido constantemente un discurso simplista de oposiciones binarias entre campesinos e indígenas, que ha llevado a que el Estado local, las ONG y los gremios económicos eviten al máximo la negociación de acuerdos políticos entre indígenas y campesinos. Con el pretexto del respeto a la diferencia cultural, las numerosas ONG que trabajan en el área con dinero de cooperación internacional deciden silenciar completamente a la población campesina, así esta viva en los mismos poblados indígenas. Pero muchas otras formas de intervención estatal y gremial en el área también han hecho su parte y han preferido en muchos casos discutir con organizaciones campesinas y evitar el diálogo con las organizaciones indígenas. Las ideas de *atraso* y de *pereza* se entremezclan abiertamente con el racismo y la discriminación de la población indígena, que el multiculturalismo tampoco ha logrado eliminar. Este discurso binario contrapone dos *ideales de lugar* de la Sierra, uno que promulga la conservación ambiental indígena, y otro, el desarrollo agrícola campesino. Dependiendo de los intereses de los diferentes agentes, se valora una u otra construcción, lo que simplifica las demandas y las prácticas de cada uno de estos grupos.

De esta forma, se siguen utilizando gradaciones entre quienes tienen más o menos relación con el lugar, quienes tienen más o menos cultura, quienes están más o menos *arraigados* y quienes son más *sedentarios*, con el propósito de justificar el silenciamiento de comunidades enteras, mientras se desconocen las diferentes asociaciones culturales y sociales que tienen tanto indígenas como campesinos con su lugar de habitación. Como afirma Kosek (2006), la noción de que los sujetos se constituyen más allá de sus cuerpos y residen en un paisaje particular, no es el resultado de una relación intrínseca por el hecho de ser “nativos”, sino por el transcurrir de historias y asociaciones particulares con el lugar.

Las fronteras, según lo señaló hace ya algún tiempo Barth (2000), son tanto simbólicas como reales, y en el caso de la Sierra se han construido en un contexto

de violencia paramilitar, en donde el desplazamiento campesino es silenciado con el espejismo de una utopía medioambiental y multicultural. Esta es otra de las articulaciones políticas que se deben analizar para lograr entender la práctica multicultural en Colombia. En efecto, es de amplio conocimiento que la violencia propia de los enfrentamientos entre el ejército, la guerrilla y los paramilitares, y más aún la hiperestabilidad paramilitar en el área en las últimas décadas, influyen en la regulación multicultural. Al enfatizar y dirigir el posicionamiento territorial indígena con nociones ambientales, también se silencia el esfuerzo político indígena para actuar en medio de tan complejo escenario. Esta retórica se ha generalizado en muchos otros contextos en los que organizarse alrededor de la preservación de la tradición y del medioambiente es aceptable, mientras que hacerlo a través de nociones de clase social y movilización política frente a la guerra en Colombia es poco fructífero. Entonces cada grupo, indígenas y campesinos por separado, realiza sus reclamos y movilizaciones políticas desde un único lugar: tenemos así “comunidades con cultura” y otras “sin cultura”, unas que pueden hacer reclamos sobre ancestralidad y sobre apego a la tierra y otras que no, unas que pueden hacer reclamos relacionados con la clase social y la pobreza y otras que no. Esta desarticulación política no solo simplifica los problemas sociales de la Sierra Nevada y la forma como en la práctica se entrecruzan diferentes formas de subordinación social, que incluyen construcciones locales sobre racismo, clase social, diferencia regional y religiosa y partidismo político, sino que restringe las posibilidades de articulación política local y nacional entre indígenas y campesinos.

Además de los nuevos lugares de frontera indígena y campesina creados por la compra de tierra por parte de los arhuacos en las partes bajas de la Sierra, uno de los casos más complejos e interesantes en la reconfiguración espacial de este lugar es el de la construcción de *pueblos talanquera*. Estos pueblos hacen parte de una política gubernamental dirigida a indígenas de la Sierra, llevada a cabo por la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional (Acción Social). Los objetivos de esta política son: “Detener el avance colonizador hacia la parte alta de la Sierra Nevada”, “concentrar e irradiar la acción social del Estado hacia la parte alta de la Sierra Nevada de Santa Marta”, “facilitar el encuentro tradicional y cultural de los indígenas kogi, wiwa, kankuamos y arhuacos que habitan en esta zona”, “fortalecer la estrategia de consolidación territorial a través de la ampliación y saneamiento del resguardo y el acceso y manejo de los sitios sagrados” y “perpetuar la riqueza humana, cultural y ecológica de los cuatro pueblos indígenas” (Colombia, Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional 2007).

En el caso de los pueblos talanquera no solo hay una relación implícita entre el medioambiente y los indígenas, sino una política *ecosocial* que une fines ambientales y sociales en una misma estrategia, a través de la creación de un cordón ambiental y tradicional en la Sierra Nevada de Santa Marta. Uno de los problemas de los pueblos talanquera, al igual que de otras políticas

multiculturales, consiste en que diferentes instituciones estatales tienen discursos encontrados y ambiguos sobre las proyecciones territoriales de los indígenas de la Sierra. Por una parte, Pueblos Talanquera es una continuación de la política de expansión territorial indígena en la zona. Y de esta forma, las dos palabras que más se utilizan son las de *ampliación* y *saneamiento* territorial (dos palabras bastante violentas, por cierto). El problema radica en que la zona delimitada por los indígenas como su territorio en la Sierra Nevada se basa en la construcción de una noción territorial denominada *línea negra*, una delimitación espacial que incluye toda la Sierra Nevada de Santa Marta (partes bajas, medias y altas). Las compras de tierra realizadas por las autoridades arhuacas no se han realizado al borde del límite del resguardo, sino en diferentes poblaciones de las partes bajas y medias que son primordialmente campesinas. Como afirma uno de los líderes de la Confederación Indígena Tayrona: “La intención de nosotros no es que el resguardo sea un parchecito, sino que el resguardo baje hasta allá. Pero eso se va a tomar mucho tiempo y no hay afán” (entrevista personal, Santa Marta, 25 de junio de 2009).

Los campesinos, por su lado, se preguntan si sus tierras están en proceso de convertirse en resguardos, o si el Gobierno “lo que busca es asentar a los indígenas en los pueblos campesinos” (entrevista personal con líderes campesinos, La Mesa, 19 de junio de 2009), pero los diferentes estamentos públicos no han adoptado una posición clara. Aunque en algunos de los acuerdos realizados entre indígenas y campesinos para la construcción de pueblos talanquera, con la intermediación de Acción Social, se reitera que no se piensa convertirlos en áreas de resguardos, muchos líderes arhuacos no lo ven de esta manera y hablan de tratar de incluir algunas áreas en zonas de ampliación, bajo la forma legal del resguardo discontinuo. Este problema se debate constantemente, y no es extraño, en muchas áreas de la Sierra, que los indígenas instalen vallas para delimitar zonas de resguardo en corregimientos campesinos. Por ejemplo, la misma organización indígena tuvo que emitir un comunicado que explicaba cómo:

[...] el día viernes 9 de enero de 2009 un indígena arhuaco, miembro de nuestra comunidad a título personal, y no por instrucción de las autoridades, instaló una valla donde se menciona que ese territorio es resguardo arhuaco, dicho acto indispuso y alteró los ánimos de los habitantes del Corregimiento de Azúcar Buena La Mesa, por tal motivo ofrecemos formalmente disculpas a toda la comunidad campesina por este acto no autorizado, para lo cual se tomarán las medidas pertinentes [en] la comunidad.

Sin embargo, en muchos otros documentos se encuentran posiciones ambiguas al respecto, en las que Acción Social se compromete a apoyar procesos de expansión y saneamiento territorial, y los líderes indígenas constantemente abogan por ello, tomando en cuenta los límites de la línea negra.

Otro problema reside en que en la construcción de los pueblos talanquera participa una gran cantidad de agentes, tanto en la compra de predios como en la financiación de las obras y dotaciones. Algunas de las instituciones que oficialmente apoyan la compra de predios son Resguardo Arhuaco, la Gobernación del Magdalena, Cormagdalena, Corpoguajira y la Fundación ProSierra. Entre las instituciones que financian las obras y las ejecutan y aquellas que dan dotaciones a los pueblos talanquera, se encuentran Acción Social, el Banco Agrario, el Grupo Militar de la Embajada de los Estados Unidos, la Oficina del Alto Comisionado para la Paz, el Ministerio de Protección Social, la Fundación Toma, la Unión Europea y la Operación Prolongada de Socorro y Recuperación, entre otras. En el marco de la participación de tantos agentes estatales, campesinos e indígenas se preguntan constantemente: ¿cuál es el paisaje proyectado para el área, cuáles son las proyecciones de las partes medias y bajas de la Sierra Nevada?

Por una parte, como afirma uno de los líderes arhuacos, “estamos frente a una nueva situación. No hay una política del Gobierno para el tema de tierra para indígenas, en este momento con lo único que se cuenta es con transferencias, y las transferencias son muy limitadas, para ampliar el territorio. Entonces hay que empezar a buscar, a implementar otros mecanismos” (entrevista personal con un líder de la Confederación Indígena Tayrona, Valledupar, 21 de junio de 2009). Uno de estos mecanismos es el de los pueblos talanquera. Por otra parte, como afirma uno de los líderes campesinos que vive en cercanías de uno de estos pueblos: “En mucha de esta área se entregaron tierras para desplazados y para reinsertados, y ¿al mismo tiempo se piensa que en algún momento se conviertan en resguardo? Eso no es claro ni con los indígenas ni con nosotros” (entrevista personal con un líder campesino de La Mesa, Valledupar, 22 de junio de 2009). Es por esto que en uno de los eventos realizados con motivo de la inauguración de uno de los pueblos talanquera, el 20 de diciembre de 2008, un grupo de campesinos emitió un comunicado para pedirle al entonces presidente Álvaro Uribe claridad sobre sus políticas para la zona. Ellos afirmaron:

Con gran sorpresa vemos que desconociendo la representatividad de la población civil campesina, de la noche a la mañana se nos construye un pueblo tradicional indígena, aduciendo que nos encontramos dentro de un territorio que dizque antes perteneció a ellos, cosa que nuestras escrituras, títulos y certificados de libertad y tradición, pedidos por las entidades que para tal fin tiene el Estado, demuestran el origen de nuestras propiedades (Líderes de Azúcar Buena La Mesa, carta a Álvaro Uribe Vélez 2008).

De esta forma, hoy en día existe una desordenada superposición de formas de legibilidad estatal, es decir, de formas como el Estado ha manejado “gradualmente a sus sujetos y a su medio ambiente”: parques nacionales, resguardos, tierras indígenas que no hacen parte del resguardo, mapas sobre zonas de ampliación

avaladas por estamentos estatales, tierras entregadas a desplazados y a reinsertados, proyectos productivos para paramilitares reinsertados, entre otras. Y en este complejo marco de acción los habitantes indígenas y campesinos piden mayor claridad en las acciones del Estado colombiano. Por ejemplo, la situación no tiende a mejorar con solo dejar que unos pocos campesinos utilicen algunos de los servicios otorgados a los indígenas en los pueblos talanquera, ni con arreglar una escuela campesina que ha debido arreglarse hace décadas; hace falta crear espacios de encuentro reales, en donde se acuerden compromisos y articulaciones políticas entre comunidades que coexisten diariamente.

Así pues, quiero recalcar que aunque hoy en día exista una mayor visibilización de los indígenas, persiste el círculo vicioso en el que se evita al máximo entablar negociaciones y hacer consensos entre indígenas y campesinos. Incluso corriendo el riesgo de abogar por una teoría de la “conspiración”, considero que en el caso de la Sierra persiste la célebre idea de *divide y vencerás*. Considero que las diversas organizaciones estatales y no estatales evitan propiciar escenarios de concertación, y si llegan a sentar juntos a indígenas y campesinos, esta consulta es más un requisito de “socialización” que de negociación. De esta forma, las políticas multiculturales, así como lo han hecho en años pasados las políticas de desarrollo, han generado imaginarios estáticos sobre los usos y las proyecciones territoriales de campesinos e indígenas.

Conclusión

El análisis político del multiculturalismo en sus diversas articulaciones en complejos contextos de disputa nos permite dar luces sobre una faceta crucial de la práctica multicultural en Colombia. Esta aproximación se aleja del punto de partida tan común entre los teóricos multiculturales y sus seguidores en el mundo (ver Habermas 1994; Kymlicka 1995; Taylor y Gutmann 1994; Tully 2001), quienes estudian las premisas teóricas del liberalismo y analizan los códigos legales y las clasificaciones de los diferentes tipos de *multiculturalismos liberales*. Empezar el estudio político del multiculturalismo a partir del conflicto permite entender la manera en la que diversas esferas de autoridad regulan y definen el alcance de la ley. De esta forma, como ha debatido por décadas la antropología política y legal, las políticas públicas, en este caso las multiculturales, no pueden estudiarse como un campo aislado y autocontenido, sino como un arreglo político amplio, que se regula a partir de las prácticas de una gran variedad de agentes que no son únicamente, ni primordialmente, estatales.

En este artículo quise mostrar cómo el silenciamiento del conflicto en el análisis de la práctica multicultural ha creado estigmatizaciones rígidas, que no responden a la complejidad de la práctica de las políticas multiculturales en Colombia. Los dos ejemplos que presenté dan cuenta de la manera como se disputan algunos

de los imaginarios legales, así como de la fuerza que estos tienen para (re)definir las condiciones de posibilidad de la movilización política para indígenas y para campesinos. De esta forma, la configuración legal del multiculturalismo no dicta ni determina su carácter “emancipatorio” ni “transformador”. El potencial político del multiculturalismo no debe analizarse únicamente en el nivel de las *políticas culturales*, sino también en el de la *cultura política*. Es decir, no es suficiente estudiar las formas en que se utiliza la cultura como una política, también se debe entender cómo se rearticula “la construcción social peculiar de aquello que cuenta como político en toda sociedad” (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001). La utilización de opuestos o binarios en la construcción de qué es o no étnico, quién es o no ambiental, cuál es el paisaje indígena (en contraposición con uno campesino o urbano) no ha permitido superar una política esencialista y aislacionista que se traduce de forma violenta y represiva tanto en el discurso como en la práctica. La etnicidad queda entonces atrapada en la lógica de las prebendas de las políticas culturales, y pierde así la posibilidad de facilitar una articulación política entre diversos grupos sociales, a nivel local y nacional.

Para finalizar esta corta reflexión sobre la práctica multicultural en Colombia, deseo recalcar la importancia de dos aproximaciones analíticas con implicaciones teóricas y metodológicas. La primera enfatiza la necesidad de entender el multiculturalismo como una práctica política contingente cuyas concreciones locales, regionales y nacionales deben tomarse en cuenta para entender su significado social y su alcance político. De esta forma, coexisten una gran variedad de actores que debemos involucrar en el diseño metodológico de nuestros análisis, entre ellos se incluyen los grupos étnicos, los campesinos, los misioneros, los funcionarios públicos, las ONG y los grupos económicos, entre otros, con sus propias facciones y divisiones internas. La segunda aproximación procura, específicamente, entender cómo a partir de dichas articulaciones el multiculturalismo se ha insertado *en* y ha construido *una* cultura política particular.

Considero entonces que las consecuencias inesperadas del multiculturalismo nos deben llevar a demandar un cambio en sus principios y en sus políticas, basado en un análisis serio de los dos niveles discutidos anteriormente, y en general en una reconceptualización de lo que entendemos por *multi* y por *culturalismo*. Este último punto no es un simple juego de palabras, es una reflexión fundamental en la creación de nuevas apuestas sobre la consolidación de derechos diferenciales en Colombia y también en el mundo. Al hablar del *multi* del *multiculturalismo*, aludo a una serie de trabajos que en las últimas décadas han tratado de enfatizar la falta de las condiciones sociales y políticas necesarias para el reconocimiento real de la multiculturalidad en un Estado-nación, y que han buscado nuevas terminologías para llamar la atención sobre este punto, utilizando nuevos prefijos como *intra*, *inter* o *transculturalidad*. Quisiera destacar la necesidad de reconceptualizar los objetivos del multiculturalismo y de abogar por una noción más incluyente y realista de las diferencias en el seno mismo de los grupos étnicos, y de la gran

multiplicidad de actores que también determinan la práctica multicultural, aunque no sean beneficiarios de derechos diferenciales (campesinos, ONG, grupos religiosos y económicos, etc.). No pienso en este diálogo como una utopía política carente de antagonismos; por el contrario, lo pienso como una práctica necesaria si tenemos la más mínima intención de afianzar concesiones políticas, aunque estas no sean consensos. ¿Es esta posibilidad viable? Tal y como se ha planteado en Colombia y como se ha llevado a la práctica, creo que el mayor problema es el *culturalismo* del *multiculturalismo*. Es decir, considero que la forma en que se ha utilizado el lenguaje de *cuidado*, *rescate* y *preservación* de la cultura ha sido el principal enemigo de la creación de otras formas de movilización política que puedan generar nuevas opciones de entender, de crear significados y posibilidades de interacción política en la vida de diversos grupos sociales en Colombia. Como afirma Michel Rolph Trouillot (2003: 99), el concepto de cultura está cargado de una “agenda” esencialista y racista; “la trayectoria de la cultura es la de un concepto que se distanció a sí mismo del contexto de su práctica”. ¿Es posible que el multiculturalismo pueda escapar de esta crítica? Creo que no, y aunque no es el tema de esta reflexión, deseo terminar argumentando que cualquier cambio o propuesta para reconfigurar el multiculturalismo en Colombia o analizar sus articulaciones políticas y sus consecuencias sociales debe partir de una reformulación del significado del *culturalismo* en la práctica multicultural.

Referencias citadas

Alcaldía Mayor

2004 *Plan de Desarrollo Bogotá 2004-2008, “Bogotá sin indiferencia”*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.

Barth, Fredrik

2000 “Boundaries and Connections”. En: Anthony Cohen (ed.), *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, pp. 17-36. Londres y Nueva York: Routledge.

Bocarejo, Diana

2011 Emancipation or Enclosurement? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia. *Antipode*. 44 (3): 663-683.

2009 “Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia”. *Law and Policy* (3): 307-329.

2008 “Reconfiguring the Political Landscape after the Multicultural Turn: Law, Politics and the Spatialization of Difference in Colombia”. Disertación doctoral, Universidad de Chicago.

Briones, Claudia

2005 *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

- Caicedo, Alhena
 2009 Nuevos chamanismos. *Universitas Humanística* 68 (2): 16-32.
- Cepeda Espinosa, Manuel José
 2004 Judicial Activism in a Violent Context: The Origin, Role and Impact of the Colombian Constitutional Court. *Washington University Global Studies Law Review* (3): 529-700.
- Chaves, Margarita
 2005 “¿Qué va a pasar con los indios cuando todos seamos indios? Ethnic Rights and Reindianization in Southwestern Colombian Amazonia”. Disertación doctoral, Universidad de Illinois.
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano
 2006 From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (80): 5-23.
- Colombia, Agencia presidencial para la acción social y la cooperación internacional
 2007 “Acuerdo de entendimiento: para hermanar esfuerzos que permitan de manera concertada, eficaz y rápida, la conformación del cordón ambiental y tradicional de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Bogotá: Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional. Inédito.
- Colombia, Ministerio del interior y de justicia, dirección de etnias
 2005 “Consideraciones a tener en cuenta por la Dirección de Etnias en los procesos de reconocimiento de nuevas parcialidades indígenas multiétnicas, rurales y urbanas que reclaman su identidad indígena”. Inédito.
- Comaroff, Jean y John Comaroff
 2009 *Ethnicity Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
 2003 Reflections on Liberalism, Policulturalism, and ID-ology: Citizenship and Difference in South Africa. *Social Identities* 9 (4): 445-474.
- Del Cairo, Carlos
 2010 “Las encrucijadas del liderazgo político indígena en la Amazonia colombiana”. En: Margarita Chaves y Carlos del Cairo (eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea colombiana*. pp. 189-211. Bogotá: ICANH-Pontificia Universidad Javeriana.
 2001 Sobre salvajes, civilizados y territorios ausentes: estructuras de larga duración en la colonización de las selvas orientales de Colombia. *Colombia Novum* 8 (24): 41-56
- Escobar, Arturo
 2005 “La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización”. En: *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. pp.157-194. Bogotá: ICANH.

- Escobar, Arturo, Sonia E. Álvarez y Evelina Dagnino
2001 "Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos". En: *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, pp. 17-48. Bogotá: ICANH-Taurus.
- Gupta, Akhil y James Ferguson
1997 Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda* (7):233-256.
1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
- Habermas, Jürgen
1994 "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State". En: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. pp. 107-149. Princeton: Princeton University Press.
- Hale, Charles
2002 Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* (34): 485-524.
- Hall Stuart
2010 *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Popayán: Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina Simón Bolívar-Enviación Editores.
- Harvey, David
2001 "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils". En: Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, pp. 271-311. Durham: Duke University Press.
- Inda, Jonathan Xavier
2005 *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Jackson, Jean E. y María Clemencia Ramírez
2009 Traditional, Transnational, and Cosmopolitan: The Colombian Yanacona Look to the Past and to the Future. *American Anthropological Association* 36 (3): 521-544.
- Jaramillo, Pablo
2010 "Subjects of Reparation: Victimhood, Gender and Indigenous Identifications in La Guajira". Disertación doctoral, Universidad de Manchester.
- Kosek, Jake
2006 *Understories: The Political Life of Forests in Northern New Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Kymlicka, Will
1995 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford y Nueva York: Clarendon Press y Oxford University Press.

- Massey, Doreen
 1994 *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- More, Donald, Anand Pandian y Jake Kosek
 2003 *Race, Nature and the Politics of Difference*. Durham: Duke University Press.
- Mouffe, Chantal
 2000 *The Democratic Paradox*. Londres: Verso.
- Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau
 1985 *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Povinelli, Elizabeth
 2002 *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Londres: Duke University Press.
- Ramos, Alcita Rita
 1994 The Hypereal Indian. *Critique of Anthropology* 14(2): 153-171.
- Restrepo, Eduardo
 2008 “Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad”. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad*. pp. 97-133. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Sánchez, Luisa
 2008 “Transplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá”. *Revue Interdisciplinaire des Travaux sur les Ameriques* (1): 1-24.
- Santamaría, Ángela
 2008 *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio a partir del caso colombiano*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Sagato, Rita Laura
 2007 *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sousa Santos, Boaventura de
 2001 “El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena”. En: *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis sociojurídico*, pp. 201-211. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.
- Sousa Santos, Boaventura de y César Rodríguez
 2007 *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Bogotá: Anthropos.
- Taylor, Charles y Amy Gutmann
 1994 *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Truillot, Michel-Rolph
 2003 “Adieu Culture: A New Duty Arises”. En: *Global Transformation: Anthropology and the Modern World*. pp. 97-116. Nueva York: Houndmills.

Tully, James

2001 "Introduction". En: Alain Gagnon y James Tully (eds.), *Multinational Democracies*, pp 1-34. Cambridge: Cambridge University Press.

Valencia, Inge

2011 *Lugares de las poblaciones negras en Colombia: la ausencia del afrocaribe insular*. Cali: Universidad Icesi.

Vera, Juan Pablo

2006 La jurisprudencia como campo de reflexión de la diversidad cultural: apropiación jurídica de nociones culturales. *Universitas Humanística* (62): 205-238.

El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia¹

ASTRID ULLOA

Introducción

Durante los últimos 500 años los indígenas han sido estereotipados como salvajes, brujos o menores de edad. Sin embargo, en las últimas décadas se han vuelto importantes y poderosos interlocutores dentro del espacio político nacional, lo que les permite repensar la esfera política y sus predominantes conceptos de nación, ciudadanía, democracia, desarrollo y medio ambiente. En este nuevo contexto, los indígenas ahora son considerados tanto por la comunidad académica como por el público en general, en Colombia y en el ámbito internacional como indígenas ecológicos que protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental y del desarrollo. Por lo tanto, las representaciones sobre los indígenas han sido transformadas del “sujeto colonial salvaje” en el “actor político- ecológico”.

Así, los movimientos ambientalistas, las organizaciones no gubernamentales, los programas nacionales y globales de desarrollo sostenible, y las luchas políticas de los indígenas están en constante interrelación, contradicción y negociación reconfigurando tanto las prácticas locales como globales. Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza y del medio ambiente y de su manejo ecológico son terreno de confrontación en el cual se llevan a cabo diversas luchas políticas sobre los significados.

Dada la diversidad de orígenes, identidades, intereses políticos, acciones territoriales, coaliciones, alianzas y estrategias organizativas de los movimientos indígenas, este texto se centrará en el papel que algunas organizaciones indígenas y movimientos ambientalistas (regionales, nacionales y transnacionales) han tenido

1 Original tomado de: Astrid Ulloa . 2001. “El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos Sociales, Estado y Democracia en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Centro de estudios Sociales, ICANH. Bogotá.

en relación con la construcción de las identidades indígenas ecológicas para tratar de responder a la pregunta ¿Cómo los han y se han situado los movimientos indígenas colombianos y sus identidades y propuestas político-ambientales en los contextos nacionales y transnacionales, y cuáles son sus efectos? En este sentido, miro la singularidad de la relación indígenas/ecología y su papel como protectores de la naturaleza, y problematizo esta autoevidente relación al igual que sus múltiples causalidades y efectos.

El poder de la identidad: El proceso de construcción de las identidades ecológicas

*Las culturas con principios no se venden.
La madre tierra no se vende.²*

En Colombia, las luchas de los pueblos indígenas por sus derechos y territorios comenzaron a tener efectos en el ámbito legal desde el siglo XVIII. Sin embargo, solamente hacía los años setenta con la aparición de la primera organización indígena (el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— 1971), los pueblos indígenas comenzaron a tener participación en la política nacional a través de sus propias organizaciones y basados en un discurso étnico que ha buscado su inserción dentro del Estado y la sociedad nacional, al demandar un entendimiento nacional basado en el reconocimiento de sus derechos y diferencias. Sus acciones les han permitido construir nuevas relaciones políticas y una mayor capacidad de negociación con el Estado, los sectores privados, otros grupos y movimientos sociales, al igual que con la guerrilla.

Como Epstein resalta, las acciones de los movimientos indígenas han expresado conflictos relacionados con problemas étnicos y culturales. Los objetivos de los movimientos sociales incluyen “una revolución cultural, dentro y fuera: lo cual crea movimientos que encarnan los valores de una nueva sociedad y traen cambios fundamentales en los valores sociales” (Epstein 1990: 36). Estos movimientos se han caracterizado por la inclusión de nuevos actores sociales en procesos políticos, formas radicales de acción, organizaciones descentralizadas, rechazo a las instituciones políticas, y demandas por la democratización de las estructuras sociales dentro de la sociedad civil como una nueva manera de hacer política. Características que difieren de las viejas concepciones acerca de los movimientos sociales en los cuales los conflictos fueron relacionados con problemas económicos y laborales (Cohen 1985; Klandermans y Tarrow 1988; Offe 1985; Scott 1990; Touraine 1985).

2 Consigna en la marcha que celebraron los u'wa y los embera-katío frente a la sede del Ministerio del Medio Ambiente, el 3 de febrero de 2000.

La presencia y acciones de estos actores sociales no se puede desligar de las transformaciones generadas desde los setenta por los procesos de democratización y globalización, ligados a la diseminación de la tecnología y las comunicaciones que relacionan procesos locales-globales y transforman situaciones temporales y espaciales del Estado-nación y de los movimientos sociales, a la vez que los articulan con escenarios transnacionales. Así mismo, el proceso de reconocimiento indígena a través de la Constitución del 91 estuvo ligado a los procesos de transformación del Estado a través de la descentralización y la implementación de políticas neoliberales (privatización de las instituciones del Estado, supresión de los subsidios y la apertura de Colombia al comercio y los mercados internacionales).

Los movimientos indígenas y sus diversas articulaciones (sociales, económicas y políticas que traspasan fronteras) ligado a su reconocimiento como grupos étnicos por la Constitución del 91 han introducido no solamente nuevos espacios democráticos de participación política y redefinición de ideas sobre derechos civiles, sociales y culturales, ciudadanía, igualdades y diferencias individuales y colectivas, sino también nuevas discusiones relacionadas con identidades. El proceso de construcción de identidad de los movimientos indígenas ha estado basado en sus tradiciones, definiciones legales y antropológicas, estereotipos nacionales e internacionales y diversos ideales que responden a situaciones históricas y sociales específicas de cada pueblo y organización. En las últimas décadas el proceso de construcción de identidad de los movimientos indígenas ha estado relacionado con ideas ecológicas.

Desde los años 70, alrededor del mundo, los indígenas han comenzado a ser situados como actores importantes dentro del discurso ambiental con la proliferación de documentos de las Naciones Unidas, las ONG y los programas ambientales. Los indígenas ahora son vistos por la comunidad académica, las organizaciones en pro del medio ambiente, los medios masivos de comunicación y el público en general, tanto en Colombia como en el ámbito internacional, como los guardianes de la naturaleza, eco-heroes o nativos ecológicos que protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental global.

De hecho, en 1984, la organización indígena Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la cuenca amazónica —COICA— recibió el premio internacional alternativo de la paz “Right Livelihood Award” por sus propuestas ambientales. La Organización Regional Indígena Embera-Wounan-OREWA (1996) y los embera (1997) también fueron reconocidos por instituciones nacionales por sus logros como organización y sociedad ecológicas. Los u’wa ganaron en 1998 el premio de Medio Ambiente Goldman en Estados Unidos. En 1998 el gobierno suizo a través del Premio a la Creatividad de la Mujer Rural destacó la labor en torno a lo ambiental de Milena Duquara Tapiero (Gobernadora indígena del Cabildo de Guaipá Centro, Ortega, Tolima). Así mismo, en 1999, los kogui fueron reconocidos como indígenas ecológicos en el ámbito global

a través del premio internacional de ecología otorgado por la Organización Internacional de Biopolítica —BIOS—.

Las organizaciones indígenas también han establecido un diálogo con los discursos ambientales nacionales, transnacionales y globales de movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, instituciones gubernamentales, investigadores y organismos multilaterales, entre otros. De esta manera, una identidad ecológica está siendo conferida a los indígenas, quienes al mismo tiempo, están construyendo sus identidades al reafirmar sus prácticas y concepciones relacionadas con la naturaleza.

Analizar el proceso de construcción de identidades ecológicas requiere que la idea de identidad no sea vista como una categoría fija, sino como un proceso relacional y en negociación con identidades que han sido históricamente conferidas por otros. De esta manera, la construcción de identidad es una negociación entre la historia, el poder, la cultura y las situaciones específicas (de acuerdo con categorías de clase, sexualidad, género, raza o religión) en las cuales se está dando. Las identidades tienen que ser analizadas como relacionales y no como la emergencia histórica de entidades categóricas. Por lo tanto, el proceso de construcción de identidades étnicas es el resultado de la autoidentificación en relación y oposición a identidades conferidas dentro de un proceso específico tanto histórico como de relaciones de conocimiento/poder que implica negociaciones y conflictos. La construcción de identidades étnicas colectivas conforma un juego relacional de múltiples actores sociales y situaciones que permiten que estas identidades se redefinan constantemente como nuevas entidades sociales. Esto también implica analizar, en una perspectiva histórica y teniendo en cuenta las relaciones de poder/conocimiento, la manera cómo los actores construyen sus identidades, hablan acerca de su vida diaria, de sus situaciones sociales y de sus prácticas (Hall 1990; Wade 1997; Scott 1995; Castells 1997; Comaroff y Comaroff 1997). Siguiendo a Cohen, una de las características más sobresalientes de los movimientos sociales no es que “ellos se articulen en acciones expresivas o afirmen sus identidades si no que relacionan actores conscientes de su capacidad de crear identidades y de las relaciones de poder relacionadas en sus construcciones sociales” (1985: 694).

Los movimientos indígenas están embebidos en identidades colectivas que se reafirman a través de prácticas y elementos simbólicos que producen efectos políticos. Por otro lado, las identidades indígenas que los reafirman dentro de las naciones influyen la conciencia pública. Esto ha ayudado a formar nuevas identidades nacionales como se refleja en las políticas culturales nacionales, caso concreto en los diálogos de nación propuestos por el Ministerio de Cultura o las políticas ambientales del Ministerio del Medio Ambiente. En la perspectiva de Comaroff y Comaroff (1997), este proceso puede ser visto como el resultado de la capacidad de acción (agency) de los movimientos indígenas, la cual como una actividad significativa, trae consecuencias y articula discursos sobre

su representación dentro del Estado-nación. De esta manera, los indígenas “usan” su identidad colectiva como una estrategia performativa para establecer relaciones (políticas, económicas, etc.) con el Estado (Gros 1999), y como una estrategia política que les permite el manipular su situación histórica y cultural. La identidad colectiva se convierte en una construcción histórica que les permite a los movimientos indígenas luchar por sus intereses políticos en el ámbito nacional e internacional, como ocurre con las identidades ecológicas. Consecuentemente, los indígenas tienen en términos de Gros, una “etnicidad abierta” lo que significa nuevas concepciones sobre los indígenas como flexibles para poder tratar con las contradicciones de la modernidad y del Estado-nación.

Los movimientos indígenas como identidades colectivas se han originado en las tres fuentes sugeridas por Castells (1997). Los movimientos indígenas fueron reconocidos como actores étnicos por las instituciones estatales dominantes (identidad legitimadora) a través de la Constitución del 91 en la cual se establece su reconocimiento como indígenas. Las luchas de los pueblos indígenas desde los setenta han ayudado a conformar su identidad como resultado de un proceso de resistencia (identidad de resistencia). Finalmente, los movimientos indígenas están en proceso de construcción de nuevas identidades (identidad proyecto) basado en las tradiciones étnicas y en relación con los discursos globales y nacionales sobre el medio ambiente, la diversidad cultural, los desarrollos alternativos y las identidades colectivas. Por lo tanto los movimientos indígenas como identidades colectivas tienen un espacio político para proponer y confrontar el sistema oficial. De esta manera, siguiendo a Castells, las acciones de los movimientos indígenas transforman “los valores y las instituciones de la sociedad” (1997: 3).

Alvarez, Dagnino y Escobar (1998) consideran que los procesos de construcción de identidades colectivas y las acciones de los movimientos sociales son elementos esenciales para análisis contemporáneos de dichos movimientos en América Latina. Así mismo, ellos consideran que las acciones de los movimientos sociales como resultado de su política cultural buscan el cambiar o interrumpir la política cultural dominante.³ De esta manera, los movimientos indígenas están confrontando y redefiniendo la modernidad al proponer nuevas concepciones sobre derechos (étnicos, culturales, entre otros), economías, desarrollos, condiciones sociales y en este caso condiciones ambientales (Alvarez, Dagnino y Escobar 1998).

3 Política cultural puede ser definida como “el proceso generado cuando diferentes conjuntos de actores políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Esta definición de política cultural asume que las prácticas y los significados —particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos y disidentes, entre otros, todos éstos concebidos en relación con un orden cultural dominante— pueden ser la fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos” (Alvarez, Dagnino y Escobar 1998: 7).

En esta perspectiva, las acciones de los movimientos indígenas pueden ser analizadas de una manera diferente. De hecho, la pregunta no es solamente “por qué ellos emergen” o “cómo ellos actúan”, sino también cómo la política cultural de los movimientos indígenas y sus procesos de construcción de identidad han ayudado a resignificar la política cultural nacional al abrir nuevos espacios democráticos y cambiar la forma de hacer política. De la misma manera, analizando las estrategias indígenas de construcción de sus identidades nos permite comprender sus efectos dentro del contexto político nacional y transnacional. Estudiando los movimientos sociales, y específicamente los movimientos indígenas —emergencia, desarrollo y eventual desaparición— envuelve la interrelación de las oportunidades políticas, estructuras de movilización y las dimensiones culturales (procesos conceptuales) en el ámbito nacional e internacional. Esto también implica analizar, en una perspectiva histórica y teniendo en cuenta las relaciones de poder/conocimiento, la manera como los actores construyen sus identidades, hablan acerca de su vida diaria, de sus situaciones sociales y de sus prácticas. Esto implica que los movimientos sociales son reflexivos de los procesos sociales de formación de identidades los cuales reinterpretan normas, construyen nuevos significados, reforman el discurso público, desafían fronteras entre los espacios públicos y privados y los campos políticos y culturales, y crean nuevas maneras de ser políticos en lo cual las diferencias culturales se convierten en el elemento esencial para entender estos movimientos (Escobar 1992). Más aún, el estudio de los movimientos indígenas se refiere a análisis de los actores étnicos como actores sociales cuya capacidad de acción la auto transforman en acciones colectivas y no solo a análisis de dichos actores como grupos dominados o víctimas (Cohen 1985; Escobar 1992; McAdams, McCarthy y Zald 1996; Tourine 1985; Tarrow 1998; Bonfil Batalla 1981; Brysk 2000).

Por lo tanto, el nativo ecológico es el producto de discursos diversos generados por varios actores sociales situados en diferentes puntos del espectro del poder. De esta manera, explorar las múltiples causalidades que han ayudado a reconfigurar las identidades indígenas colectivas en torno a lo ambiental implica rastrear las relaciones históricas y las condiciones sociales relacionadas con al menos dos dinámicas que están en permanente interacción: el surgimiento de la “conciencia ambiental global” como respuesta a la crisis ambiental y económica expresada en el desarrollo sostenible y en los movimientos ambientalistas nacionales y globales; y la política cultural y ambiental de los indígenas, sus procesos de construcción de identidad y sus efectos en el ámbito nacional y transnacional.

El surgimiento de la conciencia ambiental

Durante los setenta, las discusiones internacionales sobre los límites de crecimiento en el Club de Roma-1972, el reporte Meadows-1970, entre otros, los cambios ambientales y el surgimiento de los movimientos ambientales, afectaron

el contexto colombiano de dos maneras diferentes: la introducción de políticas internacionales con la consecuente creación de instituciones nacionales para implementar políticas en torno al manejo del medio ambiente, y la formación de diversos grupos, movimientos y ONG ambientalistas.

En particular, desde los años setenta, diversas ONG (La Fundación Herencia Verde, Cosmos, entre otras) y grupos locales (Consejo Ecológico de la Región Centro Occidental —CERCO—, Grupos ecológicos de Risaralda —GER—, etc.) trajeron nuevas perspectivas en torno a lo ambiental las cuales han interrelacionado la conservación, los problemas sociales y protestas en contra del desarrollo. Esta mirada social ha permitido la interacción de estas organizaciones y grupos ambientales con las demandas sociales, económicas y políticas de los movimientos de indígenas, campesinos y afrocolombianos. Paralelo a estos procesos, se han venido incrementando las ONG, los programas, las instituciones, las políticas y las investigaciones relacionadas con los cambios ambientales y las estrategias de conservación de los recursos naturales. De manera similar, se ha dado un incremento en los programas académicos ambientales de las universidades de todo el país.

Todos estos actores tienen diferentes actividades, intereses y concepciones con respecto a la naturaleza y a las estrategias de conservación (desde la protección de los animales silvestres y ecosistemas hasta la promoción de los programas de desarrollo sostenible), las cuales combinan con intereses particulares como por ejemplo los derechos humanos, la paz, los derechos étnicos, al igual que desarrollos alternativos (Palacio 1997; Alvarez 1997; Carrizosa 1997). A partir de 1992, Colombia se posicionó como el segundo país de mayor diversidad biológica en el ámbito mundial.⁴ La declaración de Río de Janeiro (UNCED) implicó la implementación de programas globales de desarrollo sostenible y un llamado para la articulación de las diversas posiciones frente al medio ambiente. En este nuevo contexto nacional y de articulación con la conciencia ambiental global es que diferentes propuestas ambientales comenzaron a ser incluidas. De hecho, los conocimientos indígenas, sus territorios⁵ y sus recursos empezaron a ser parte del interés nacional y a ser considerados de manera más sistemática en los estudios antropológicos y biológicos acerca de las concepciones sobre la naturaleza y el manejo de los recursos indígenas (Reichel-Dolmatoff 1968, 1976; Hildebrand 1983; Reichel 1989; Correa 1990; Van der Hammen 1992; Ulloa 1996).

4 De hecho, la mayoría del territorio colombiano está clasificado como biodiversity hot spot y el área de la Amazonia como tropical wilderness area.

5 Las poblaciones indígenas (aproximadamente 800 mil individuos cerca del 2 % de la población Colombiana) legalmente poseen el 25 % del territorio nacional continental, y gran parte de los territorios indígenas están en las regiones de alta biodiversidad (Ver Posey 1984; Moran 1996; Ulloa 1996; Correa 1990).

Consecuentemente, las categorías de lo indígena y sus sistemas de conocimiento han sido reposicionados. De acuerdo con Moseley (1991), el significado práctico de lo indígena puede ser apreciado por la contradicción en los procesos de industrialización, las dificultades en los programas de desarrollo al igual que en la urgencia por nuevos patrones de producción. Este reconocimiento comenzó a ser expresado en los discursos políticos de las organizaciones gubernamentales, no gubernamentales e indígenas y a través de los programas de desarrollo sostenible.

La política cultural y ambiental de los indígenas

El reconocimiento nacional e internacional de los movimientos indígenas como ecológicos no se puede desligar de las luchas políticas de los indígenas por el derecho a sus territorios y por mantener el manejo de sus recursos naturales. En estas luchas han estado presentes elementos de identidad basados en ideas ecológicas y en concepciones que difieren de las nociones y relaciones modernas con la naturaleza. Las luchas indígenas entorno a lo ambiental se han manifestado en acciones ligadas al fortalecimiento, protección y respeto de la identidad cultural la cual se basa en la relación cultura/territorio. Así por ejemplo, en el plan de vida de la OREWA (1996) denominado “Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio” está explícita esta relación al plantear que “Para los pueblos indígenas del departamento [Chocó] el bienestar está basado en el sentido de pertenencia a la Naturaleza como un legado ancestral de su origen; la Naturaleza y el mundo están constituidos por múltiples espíritus donde cada uno de ellos representa una de las especies de los seres vivos o muertos que existen. El tejido simbólico de la cosmovisión de los pueblos indígenas juega un papel definitivo en el equilibrio de los ecosistemas que se encuentran en su territorio. Es por eso que cuando se atenta contra la Naturaleza se atenta contra la cultura y viceversa” (OREWA 1996: 423).

Acciones más puntuales en torno a lo ambiental han sido realizadas por los movimientos indígenas a través de mecanismos legales tales como: las demandas y procesos legales lideradas por los embera-katio desde 1993, las tutelas y las audiencias públicas presentadas por los u'wa; y el lobby ante organizaciones nacionales e internacionales realizado por diversos miembros de organizaciones nacionales y regionales. Así mismo, han liderado manifestaciones directas tales como: la paralización de la construcción de la carretera Panamericana por los embera en 1992, el bloqueo de la carretera hacia Buenaventura por embera-chamí, paez y wounan en abril de 2000, la ocupación de Pueblo Rico (Risaralda) por emberas-chamí y katio en marzo de 2000, la ocupación de oficinas del Estado por parte de los wayuu en 1995 y los embera-katio en 1999, al igual que la movilización nacional en torno a los u'wa y embera-katio el pasado 4 de abril con 5000 delegados de 48 grupos étnicos. Las denuncias en torno a lo ambiental también han sido expresadas en vetos hacia los programas

de investigación antropológica, biológica y genética.⁶ Las acciones de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental no se pueden desligar de los territorios indígenas los cuales son presentados como figuras de defensa de la biodiversidad y los ecosistemas. De hecho, varios pueblos indígenas están planteando diversas propuestas alternativas en torno al manejo de sus territorios y de la biodiversidad a través de sus planes de vida los cuales plantean su visión de futuro y desarrollo acorde con sus necesidades y prácticas culturales. Por lo tanto, la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas propone como vital para la conservación y protección de la biodiversidad, el reconocimiento de la propiedad de los territorios indígenas y la garantía de que los resguardos puedan asumir su función ecológica a la vez que los indígenas puedan ejercer sus funciones como autoridades ambientales en sus territorios. Articulando así sus propuestas con las políticas nacionales de desarrollo sostenible.

Los efectos nacionales y transnacionales de los movimientos indígenas y sus identidades ecológicas

Los movimientos indígenas y sus políticas culturales y ambientales han permitido situar la identidad cultural como un fin en sí mismo dentro de los espacios políticos. Más aún, procesos de construcción de identidades ecológicas han permitido a los movimientos sociales el establecerse como fuerzas sociales concretas para generar cambios sociales dentro del espacio político y social en el ámbito nacional y transnacional. Así mismo, los procesos de construcción de identidad de los movimientos indígenas han permitido confrontar los lazos tradicionales entre los procesos culturales, políticos y socioeconómicos dentro y fuera de los espacios institucionales y dentro de las fronteras nacionales al igual que en los flujos transnacionales (Escobar 1992; Touraine 1985; Bonfil Batalla 1981; Brysk 2000).

Los movimientos indígenas están dentro de las representaciones, confrontaciones, negociaciones y replanteamientos de lo ambiental en donde sus acciones político-ambientales han afectado las esferas nacionales y transnacionales de diferentes maneras al darse una dispersión de significados a través de estas redes de movimientos sociales. De esta manera, analizar el impacto de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental implica mirar la circulación y dispersión de las propuestas de estos movimientos no solamente dentro del marco institucional sino también en otros espacios culturales y políticos. De manera similar, las acciones de los movimientos indígenas tienen que ser vistas en relación con la sociedad

6 Caso concreto, la declaración realizada en 1996 por la ONIC y diversas organizaciones indígenas en contra de los programas de investigación y toma de muestras sobre información genética humana realizados por la Universidad Javeriana. Por otro lado, en 1999 COICA logró la revocación de la patente del yagé la cual había sido otorgada a un investigador norteamericano.

civil que permite cooperación a través de fronteras, construcción de identidades transnacionales. De hecho, la política cultural de los movimientos sociales puede ser aprehendida a través del papel que tienen en el fortalecimiento de la sociedad civil y en la consolidación de los procesos de democratización dentro y fuera de lo público y lo nacional (Alvarez, Dagnino y Escobar 1998; Dagnino 1998; Warren 1998, 1999; Escobar y Alvarez 1992; Gros 1999; Pardo 1997; Brysk 1993, 1994, 1996, 2000; Varese 1995; Findji 1992; Avirama y Márquez 1994). Las acciones de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental pueden ser resumidas en: a) los efectos que estas han tenido como movimientos; y b) los efectos que se han generado sobre los movimientos.

Efectos de los movimientos indígenas

Las luchas indígenas en torno a lo ambiental y sus identidades ecológicas han sido estratégicas para los pueblos indígenas quienes han encontrado soporte de actores nacionales y transnacionales al establecer lazos, alianzas y redes (desde apoyo conceptual y político hasta apoyo financiero) con organizaciones (gubernamentales y no gubernamentales) y movimientos sociales, al igual que con otros movimientos indígenas que han abierto espacios de acción, les han dado mayor poder político y nuevas identidades dentro del Estado-nación.⁷

De esta manera, los indígenas han accedido a los regímenes internacionales (Brysk 1993, 1994) conformado por redes de ONG y movimientos ambientalistas las cuales presionan por el establecimiento de nuevas relaciones con los recursos naturales. De manera similar, las ONG ambientalistas han influenciado corporaciones, políticas nacionales y globales, al igual que patrones de consumo de ciudadanos comunes alrededor del planeta. Las concepciones indígenas sobre la naturaleza han influenciado el discurso ambientalista global al brindar a las ONG ambientalistas tanto nacionales como internacionales⁸ y a grupos ecológicos locales herramientas conceptuales para luchar por nuevas relaciones entre la sociedad y el medio ambiente. De la misma manera han contribuido a la redefinición de estrategias de conservación de dichas organizaciones. Estas dinámicas han ayudado a situar a los indígenas como ambientalistas en espacios internacionales lo cual permite una mayor defensa de su territorio y de sus recursos. Las ONG ambientalistas han

7 J. Beneria-Surkin (2000) describe cómo en Bolivia la Capitanía del Alto y Bajo Izozog (CABI) y sus alianzas con movimientos ambientales ha permitido mayor espacio político para los indígenas y el poder para elaborar una estrategia descentralizada de desarrollo sostenible para las comunidades Izoceño-Guaraníes.

8 Tales como Fondo Mundial para la Vida Silvestre —WWF—, The Nature Conservancy —TNC—, Conservation International —CI, la Unión Internacional para la conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales —UICN y la Fundación Natura.

establecido lazos entre los contextos políticos locales, nacionales y globales⁹ que contribuyen al cambio social (Princcen 1994; Sethi 1993; Wapner 1994, 1995).

En otros países latino americanos como Ecuador, Brasil, México, Bolivia y Nicaragua, los pueblos indígenas y los ecologistas han liderado luchas en contra de compañías madereras y petroleras, programas de desarrollo (hidroeléctricas, carreteras, etc.) e investigaciones de bioprospección. En Colombia, desde 1993 los embera-katio han estado en contra de la construcción de la hidroeléctrica Urrá en el río Sinú. Aunque ellos no pudieron detener la construcción, el pasado 23 de abril de 2000 lograron la inclusión de nuevos territorios y la suspensión de Urra II. Estas situaciones han ayudado a consolidar una red internacional ambiental de apoyo y denuncia de este proceso con la solidaridad de Global Response, Amnistía Internacional y Survival Internacional, entre otros. En el caso de los u'wa, se ha consolidado una red nacional e internacional de ONG ambientalistas y de derechos humanos la cual ha organizado protestas en diferentes países.¹⁰ El pasado 22 de marzo de 2000, una misión extranjera compuesta por miembros de organizaciones de derechos humanos y ambientalistas del Salvador, Paraguay, Alemania, Argentina, Ecuador y Brasil, entre otros, recomendaron la suspensión de las actividades de la multinacional Occidental de Colombia (OXY) en terrenos aledaños al territorio u'wa. Así mismo, el pasado 31 de marzo de 2000 una juez dictaminó la suspensión de las exploraciones petroleras. Paralelamente, en Estados Unidos, activistas ambientalistas y de derechos humanos están presionando en contra de la candidatura presidencial de Al Gore por sus nexos con la OXY.

De igual manera, los indígenas han establecido relaciones con comunidades étnicas alrededor del mundo trascendiendo las fronteras nacionales para reafirmar una identidad pan-indígena (Brysk 2000; Castells 1997; Bonfil Batalla 1981) al crear varias redes transnacionales de intercambio y apoyo en torno a lo ambiental con otros pueblos indígenas. Estas redes utilizan las nuevas tecnologías de comunicación como nuevas estrategias que permiten unas dinámicas más ágiles de interacción y respuestas casi inmediatas de los miembros de los grupos étnicos alrededor del mundo. Por ejemplo, en 1997, en la región Amazónica colombiana se realizó el segundo encuentro de ancianos y sacerdotes indígenas de América

9 Sin embargo, diversas ONG ambientalistas han ayudado a implementar programas de desarrollo que no consideran las concepciones locales sobre la naturaleza y el desarrollo. Por lo tanto, es importante el llamar la atención sobre las diferencias que existen entre las ONGs ambientalistas dado que hacer una generalización sobre ellas impide ver las contradicciones que existen entre ellas y entre sus intereses particulares.

10 Action Resource Center, Amazon Watch, Earthjustice Legal Defense Fund, EarthWays Foundation, Indigenous Environmental Network, Project Underground, Rainforest Action Network, Sol Communications, U'wa Defense Project, International Law Project for Human Environmental and Economic Defense, and Beyond oil Campaign. Además hay comités u'wa en países como: Finlandia, Dinamarca y España.

organizado por la Fundación Sendama, en donde se discutieron las estrategias ambientales para proteger sus territorios. En junio de 1999 se realizó el Encuentro de Taitas en Yurayaco,¹¹ Caquetá. En dicho encuentro, los participantes destacaron la importancia de sus conocimientos sobre el yagé y las plantas medicinales, por lo que hacen un llamado para que se respeten sus territorios y los derechos de propiedad intelectual colectiva. De igual manera se realizó en la Sierra Nevada de Santa Marta- Nabusímake, el “II Encuentro Internacional Indígena de América” en enero de 1999 que buscó la integración de los pueblos indígenas participantes (ijka, maya, entre otros) en torno a la naturaleza.

Así mismo, los kogui han establecido relaciones con la red de indígenas norteamericanos denominada Tribalink la cual viene estableciendo nexos con varios pueblos indígenas de diferentes partes del mundo y realizando denuncias entorno a la problemática ambiental de sus territorios (www.tribalink.com).

Otro ejemplo de las redes indígenas internacionales en torno a lo ambiental es la red denominada Nativenet la cual está dedicada a “proteger y defender la madre tierra y los derechos de los pueblos indígenas alrededor del mundo” (www.natnet.com), y la red denominada Indigenous Environmental Network (IEN) la cual busca proteger la madre tierra de la contaminación y la explotación al fortalecer, mantener y respetar las técnicas tradicionales y las leyes naturales (www.alphacdc.com/ien). La coalición con diferentes actores ha ayudado a los indígenas no sólo a consolidar sus identidades sino también a producir cambios sociales en las instituciones, las políticas y las concepciones nacionales y transnacionales. Así, se han producido cambios en Constituciones Políticas en América Latina, y legislaciones relacionadas con el manejo de los recursos, la biodiversidad y territorios indígenas, hasta el fortalecimiento de la sociedad civil global a través de acciones ambientales que trascienden el ámbito local y generan acciones globales.

Las acciones de los movimientos indígenas han confrontado el derecho (nacional e internacional) usando el mismo derecho al resituarse dentro de las Constituciones nacionales y el en derecho internacional (Lazarus-Black y Hirsch 1994). Así, los movimientos indígenas han “manipulado” el sistema legal no sólo usándolo sino también redefiniéndolo. El reconocimiento nacional de la diversidad cultural y biológica y los derechos que esto conlleva está ligado al derecho internacional

11 Este encuentro se realizó del 1 al 8 de junio de 1999 con la participación de 40 médicos indígenas representantes de los pueblos: inganos de Caquetá, Bota Caucana, Mocoa y Valle del Sibundoy; cofanes del valle de Guamuez, Santa Rosa de Sucumbíos, Afilador y Yarinal; sionas del Bajo Putumayo, Kamsás del Valle de Sibundoy; la anciana carijona del Tablero; coreguajes venidos de Orteguaza en el Caquetá, y los payes tatuyos invitados del Vaupés. Encuentro de Taitas en la Amazonía Colombiana. Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia-UMIYAC. 1999. Este encuentro se realizó gracias a una red internacional conformada por la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia (UMIYAC), la organización ingana Tanda Chiridu Inganokuna y la Ong ambientalista Amazon Conservation Team.

(convenio de la OIT 169 (1989), la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (1992) y el Convenio de la Biodiversidad (1992) (artículo 8j y 15), entre otros) el cual ha ayudado a repensar la soberanía, las dinámicas territoriales nacionales y los derechos indígenas en el ámbito local.

En cuando al Convenio de la diversidad biológica —CDB—, la reglamentación del artículo 8j (que busca formas legales de protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas de los grupos étnicos y comunidades locales), los movimientos indígenas han generado propuestas que permiten replantear las concepciones de soberanía nacional, propiedad individual y derechos de autor entre otros. Específicamente, COICA propone entre otros: incorporar en la reglamentación el concepto de patrimonio cultural colectivo de los pueblos indígenas; establecer regímenes especiales y sistemas sui generis de protección del conocimiento indígena; valorar las innovaciones y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas como innovaciones informales; y reconocer los pueblos indígenas como tales y evitar los acuerdos individuales de acceso. Los movimientos indígenas están construyendo alianzas con investigadores, centros académicos, movimientos indígenas internacionales y organizaciones ecológicas lo cual les permite articular mayores demandas por sus derechos y el repensar el derecho nacional. Estas alianzas han ayudado a situar la identidad ecológica en contextos nacionales e internacionales.

Los pueblos indígenas y sus lazos políticos transnacionales han ayudado a formar una sociedad civil global que, al mismo tiempo, está impactando la sociedad civil nacional al ampliar sus derechos, mediar entre las relaciones entre lo local y el Estado, empoderar los movimientos sociales locales y acumular una autoridad no estatal (Brysk 2000, Wapner 1995).

Justicia y nuevos regímenes de ciudadanía

Así mismo, las propuestas de los indígenas en torno a lo ambiental se articulan con las acciones que Santos (1998) denomina “la herencia común de la humanidad” lo cual implica acciones globales relacionadas con, por ejemplo, cambios ambientales. Las acciones de los indígenas y la herencia común de la humanidad son en términos de Santos “globalizaciones de abajo hacia arriba” o “globalizaciones contrahegemónicas” dado que son expresiones de resistencia que buscan construir espacios más participativos y democráticos generando alternativas al desarrollo.

Esta dimensión multiforme de territorio, redes sociales y relaciones políticas que trascienden las fronteras nacionales y construyen lo que se podría llamar una eco-comunidad indígena transnacional basada en la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas abre espacios políticos que ayudan a cambiar

la realidad social en Colombia y a la vez promueve concepciones ecológicas alternativas. Sin embargo, las políticas ambientales nacionales y globales no son neutrales dado que el acceso, los beneficios y los costos de los recursos naturales esta mediado por relaciones desiguales de poder que afecta los movimientos indígenas. Por lo tanto, la interacción y negociación con lo ambiental también ha traído efectos sobre los movimientos indígenas en relación con, por ejemplo, los recursos genéticos de los territorios indígenas, las representaciones y la autonomía que afectan sus derechos como grupos étnicos.

Efectos sobre los movimientos indígenas

De acuerdo con Gupta (1998), el surgimiento del interés en los indígenas es ambivalente porque este interés puede estar relacionado con los imaginarios la biodiversidad están también relacionados con los procesos capitalistas que los introducen en los circuitos de producción y consumo a través del turismo (ecológico y étnico), la búsqueda de materias primas para la medicina industrial (el petróleo, la madera y los minerales) y de nuevos recursos genéticos. La inclusión de los conocimientos indígenas ha sido importante para los discursos de desarrollo, ecológico y agrológico transnacionales porque los indígenas han servido como informantes y como herramientas de validez para implementar los programas. Por otro lado, la inclusión de los conocimientos indígenas en los procesos de bioprospección reduce costos y aumenta los beneficios de las corporaciones farmacéuticas transnacionales (Baptiste y Hernández, 1998). Lo cual ocurre ahora cuando la “naturaleza” se ha vuelto una inminente mercancía global frente a la destrucción ambiental y donde las prácticas indígenas son necesarias para este nuevo “eco-mercado” libre (McAfee 1999; Gupta 1998; Escobar 1999).

Así mismo, el reconocimiento de los indígenas como nativos ecológicos no es impedimento para que los poderes económicos nacionales y transnacionales confronten los derechos indígenas de autodeterminación y autonomía en sus territorios. Dado que los territorios indígenas tienen una gran biodiversidad, al igual que minerales y petróleo, se ha venido dando una intervención nacional e internacional en los territorios indígenas (la OXY en el territorio u'wa, la construcción de la hidroeléctrica en el territorio embera-katio, por ejemplo). En Colombia, los indígenas tienen el derecho de gobernar en sus territorios y tienen la autonomía, entre otros, coordinar los programas a realizarse sobre sus territorios, diseñar planes y programas de desarrollo económico y social, y cuidar los recursos naturales, los cuales deben estar “en armonía con el plan nacional de desarrollo” (CN 1991, Art. 330). Lo que implica el implementar sus prácticas de manejo de los recursos bajo los estandares de seguridad ecológica que reproduce los patrones internacionales del desarrollo sostenible. Los proyectos de desarrollo sostenible que han sido introducidos en el “tercer mundo” muchas veces imponen un manejo global para los recursos naturales desconociendo las prácticas y estrategias

indígenas. Por otro lado, el desarrollo de los planes en sus territorios requiere de la participación de diversos gubernamentales lo que requiere de alianzas políticas con partidos tradicionales y con la maquinaria burocrática. Jackson resalta como en este proceso las “organizaciones indígenas se convierten, en muchas maneras, en agentes del Estado, con burocracias similares, lenguajes y construcciones de lo que es necesario hacerse y cómo debe hacerse” (1996: 140).

Por otro lado, la coalición de los indígenas con movimientos ambientalistas aunque estratégica ha tenido implicaciones negativas para la autonomía de los indígenas dentro de sus territorios dado que algunas ONG ambientales con visión biocéntrica buscan la preservación de lo “silvestre” sin considerar los territorios indígenas y los espacios que ellos usan (Arvelo 1995; Varese 1995). Paralelamente, el interés económico que tiene la biodiversidad y la falta de la reglamentación del artículo 8j del convenio de Biodiversidad (CDB), tanto a nivel nacional como internacional también son una amenaza sobre la autonomía indígena y sobre sus territorios, especialmente en los lugares de sobreposición de áreas protegidas sobre territorios indígenas. Así mismo, los introduce en una normatividad occidental donde concepciones de individuo y de recursos son impuestas a las concepciones sobre naturaleza locales y a los sistemas jurídicos internos. De hecho, posiciones como la de Lorenzo Muelas han criticado las implicaciones que sobre la autodeterminación indígena tiene el convenio de la diversidad biológica y rechazan la introducción de formas legales que regulen la relación que han mantenido con los recursos naturales.

De manera similar, las representaciones de los indígenas asociadas a lo ecológico alimentan imaginarios occidentales del “noble primitivo” (el buen salvaje), que vive una vida comunal y tiene una relación cercana y armónica con el medio ambiente enfrentada a los programas de desarrollo que han destruido su cultura (Tennant 1994). En el imaginario de los programas de eco-turismo por ejemplo, retornar a las tradiciones indígenas es presentado como una esperanza para las personas ciudadinas. Estas representaciones han servido para alimentar diversos movimientos sociales (ambientalistas, religiosos, pacifistas, etc.) y proveer una crítica a Occidente y al pensamiento y vida moderna. Donde vivir en armonía con la naturaleza se ha vuelto una metáfora y un imperativo en el discurso global frente a la crisis ambiental. Sin embargo, la noción de armonía responde a ideales occidentales de un Edén perdido y prístino. Lo que implica una naturaleza que escapa al orden cultural y por consiguiente el nativo ecológico se torna parte integral de esa naturaleza ideal, donde los indígenas representan el deseo de retornar a un mundo primitivo, a un estilo de vida pre-industrial y a un mundo ecológicamente sostenible. De esta manera, los indígenas son situados como “silvestres”, en oposición a la gente de las sociedades industriales. Así mismo, esto también implica la intervención externa de un conocimiento experto (antropólogos, abogados ambientales, ambientalistas, biólogos, conservacionistas, etc.) para proteger a los pueblos indígenas de la destrucción

y la extinción, lo que significa una concepción sobre los indígenas naturalizada a la par con las especies biológicas que hay que ser protegidas.¹²

En la visión de muchos de los ambientalistas, los indígenas tienen que asumir la tarea histórica de salvar el planeta tierra manteniendo y perpetuando sistemas tradicionales ecológicos ideales bajo una visión romántica del nativo ecológico. Sin embargo, no hay una claridad ni un conocimiento sobre los discursos locales sobre la naturaleza y sus perspectivas frente al desarrollo. Por otro lado, dentro del discurso ecológico global, la extinción y la contaminación son presentados como el resultado de las actividades humanas sin desglosar las causas, convirtiéndose en un problema ambiental global cuya solución pertenece a todos los ciudadanos del planeta, especialmente a aquellos que han tenido una relación armónica (es decir los indígenas) con la naturaleza quienes deben salvar el planeta tierra (la madre tierra).

De esta manera, los pueblos indígenas son ahora llamados a dar sus conocimientos (los cuales fueron anteriormente desconocidos por occidente) y recursos genéticos a la humanidad, como expresiones de solidaridad con el resto de las poblaciones humanas y porque se presume que ellos son parte de la “naturaleza”. Los pueblos indígenas tienen la responsabilidad histórica de mantener la “vida” (recursos genéticos) y ayudar a reproducir la humanidad y de las demás especies. En este sentido, ellos tienen la responsabilidad histórica de proteger sus territorios y mantener la biodiversidad sin cambiar sus prácticas culturales. Pero no es claro quienes compartirán los beneficios de estos nuevos tesoros de la biodiversidad.

Todas estas representaciones presentan al nativo ecológico asociado a la madre naturaleza, dado que es asumido, que una sensibilidad y espiritualidad femenina natural puede ser encontrada en las tradiciones y la espiritualidad de los indígenas por estar estos en contacto más directo con lo natural.¹³ Asociación que responde a la visión occidental, la naturaleza donde esta es vista como un ente femenino lo que implica relaciones de poder. Por lo tanto, los indígenas son pensados, ahora más que nunca, como parte de la naturaleza, y por extensión, son feminizados que

12 En la página web: www.solcommunications.com los indígenas y las especies son presentadas y representadas como necesitadas de protección y carentes de soluciones propias.

13 Vale la pena mencionar como dentro del eco-feminismo se propone la conexión entre género y medio ambiente y se considera que “las ideologías que legitiman las injusticias basadas en género, raza y clase están relacionadas con las ideologías que admiten la explotación y la degradación del medio ambiente” (Sturgeon 1997). En esta teoría, visiones del desarrollo y del desarrollo sostenible pueden ser consideradas en conflicto con los derechos de las mujeres, dado, que se plantea que el medio ambiente es un punto importante a considerar en las desigualdades de género. Aún cuando hay varias posiciones dentro del ecofeminismo, este propone a grandes rasgos la esencialización de la relación mujer/naturaleza y presenta un punto importante al considerar el medio ambiente como un aspecto importante relacionado con nociones de género. De igual manera, hay perspectivas que critican la conexión mujer/naturaleza.

bajo las concepciones occidentales de género implica una relación de poder (de dominación o protección) sobre los indígenas. Así, las representaciones asociadas a una naturaleza prístina, como identidades impuestas ayudan a continuar estereotipando a los indígenas como el “otro exótico” o el “buen salvaje”.

Las situaciones anteriores introducen al nativo ecológico en una nueva “eco-gubernamentalidad”¹⁴ y eco-disciplinas sobre los indígenas y sus territorios que parece que tienen como objetivo el ayudar a mantener los estándares de vida de las sociedades industriales que no desean cambiar los patrones capitalistas de producción y consumo.

Reflexiones finales

Las situaciones analizadas anteriormente traen cambios en comunidades específicas y en las prácticas diarias de los indígenas al igual que en sus epistemologías e identidades. Así, el nativo ecológico es el producto de las interacciones entre la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas y las políticas ambientales nacionales y globales y de los discursos diversos generados por los diferentes actores sociales situados en diferentes puntos del espectro del poder, dado que es una constante interacción, contradicción y negociación con procesos ambientales globales que reconfiguran prácticas e identidades tanto locales como globales.

Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza y del medio ambiente y de su manejo ecológico son terreno de constante confrontación política. De hecho, la cultura política de los movimientos indígenas está confrontando y reconfigurando constantemente estas concepciones y por ende las situaciones en torno a lo ambiental, dado que las representaciones no significan una imposición vertical y totalitaria. Aunque, las identidades ecológicas son conferidas, las dinámicas de construcción de identidad de los movimientos indígenas establecen relaciones con ellas. Los indígenas han disputado estas representaciones a través de resistencia. Por esta razón, se puede decir que las representaciones occidentales y de los indígenas están en un encuentro permanente en el cual los indígenas se han apropiado, han repensado y han revertido estas representaciones. Diferentes organizaciones indígenas han empezado a confrontar las representaciones occidentales de nativo ecológico una imagen que aunque estratégica en espacios internacionales ha permitido el desplazamiento de lo político por intervenciones de manejo ambiental en aras de la seguridad ambiental

14 Utilizo el concepto de Foucault gubernamentalidad (governmentality) que se refiere a “todos los proyectos o prácticas que intentan dirigir a los actores sociales a comportarse de una manera particular y hacia fines específicos en la cual la política gubernamental es solo uno de los medios de regular o dirigir dichas acciones” (Watts 1993/1994).

global (Brosius 1999). Así mismo, ellos han usado esas identidades conferidas como una estrategia esencialista para así luchar por su diferencia (Gupta 1998).

De acuerdo con las situaciones anteriormente descritas, pareciera que los movimientos indígenas están en una situación histórica particular para situarse como actores políticos poderosos dentro de la eco-política nacional y global dado que el ser reconocidos como actores sociales requirió un cambio de la concepción moderna de la democracia al considerar los derechos indígenas y sus diferencias, lo que a su vez, requiere un cambio de concepciones acerca de la naturaleza (tanto dentro de la modernidad como de los movimientos indígenas). Las concepciones indígenas acerca de la naturaleza están situadas dentro de los discursos globales ambientales y por sus diversas perspectivas permiten luchas internas dentro de los mismos discursos, dado que están en proceso de formación. Por lo tanto, dichos discursos pueden ser reinterpretados, confrontados, transformados, contestados o asumidos por los indígenas. El interés global en el medio ambiente, a pesar de su tendencia a la mercantilización de la naturaleza permite el pensar en la necesidad de nuevas relaciones no solamente entre los humanos sino también entre los humanos y los no humanos. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Luke (1997, 1999), Gupta (1998), Santos (1998) y Escobar (1998) en considerar que los discursos ambientales también permiten el surgimiento de una nueva “eco-gubernamentalidad” que resitúa a los conocimientos indígenas y replantea las relaciones actuales de conocimiento/poder para proponer desarrollos alternativos ecológicos o ecologías alternativas lideradas por los movimientos indígenas.

Referencias citadas

Achito, Alberto

- 1998 “Los pueblos indígenas y medio ambiente, una propuesta de paz”. En: *Ambiente para la paz*. Ministerio del Medio ambiente. Bogotá: Cormagdalena.

Alonso, Germán

- 199 “Biodiversidad y Derechos colectivos de los pueblos indígenas y locales en Colombia”. En: *Ambiente para la paz*. Ministerio del Medio ambiente. Bogotá: Cormagdalena.

Alvarez, Jairo Hernán

- 1997 “Movimiento ambiental colombiano”. En: *Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.

Alvarez, Sonia, Evelina, Dagnino y Arturo Escobar (eds.)

- 1998 *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*. Boulder: WestviewPress.

- Arvelo-Jimenez, Nelly
 1995 “Los pueblos indígenas y las tesis ambientalistas sobre el manejo global de sus recursos”. En: Georg Grunberg (ed.), *Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomía y democratización en América Latina*. Grupo de Barbados. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
- Avirama, Jesús y Rayda Marquéz
 1992 “The Indigenous Movement in Colombia”. En: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin’s Press.
- Baptiste, Luis Guillermo y Sara Hernández
 1998 “Elementos para la valoración económica de la biodiversidad colombiana”. En: *Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina*. Bogotá: ILSA-Instituto de Gestión Ambiental-Grupo semillas-WWF.
- Beneria-Surkin, J.
 2000 “De guerreros a negociadores: Un análisis de la sostenibilidad de estrategias descentralizadas de conservación y desarrollo en Izozog Bolivia”. Documento inédito.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1981 *Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Brosius, J. Peter
 1999 Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest. *American Anthropologist* 101(1): 36-57.
- Brysk, Alison
 2000 *From Local Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
 1996 Turning weakness into strength: the internationalization of Indians’ rights, Latin American Perspectives. *Ethnicity and Class in Latin America*. 23 (2): 38-57.
 1995 Hearts and Minds: Bringing Symbolic Politics Back. *Polity*. 27(4):559-585.
 1994 “Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America”. En: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin’s Press.
 1993 Social Movements, the International System, and Human Rights in Argentina. *Comparative Political Studies*. 26 (3): 259-285.
- Carrizosa-Umaña, Julio
 1997 “Algunas raíces del ambientalismo en Colombia: Estética, nacionalismo y prospectiva”. En: *Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- Castells, Manuel
 1997 *The Power of Identity*. Malden, Mass: Blackwell.
- Cohen, Jean
 1985 Strategy or identity; New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research*. 52 (4): 663-716.

- Comaroff, John y Comaroff, Jean
1997 *Of Revelation and Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Correa, François (ed.)
1990 *La selva humanizada*. Bogotá: ICAN-CEREC.
- Dagnino, Evelina
1998 "Culture, Citizenship, and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin America Left". En: Alvarez, Sonia, Evelina, Dagnino y Arturo Escobar (eds.) *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*. Boulder: WestviewPress.
- Descola Philippe
1996 "Constructing Natures: symbolic ecology and social practice". En: Descola Philippe y Gisli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- Escobar, Arturo
1998 Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*. (5):
1992 "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research". En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: WestviewPress.
- Escobar, Arturo y Sonia Alvarez (eds.)
1992 *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: WestviewPress.
1992a. "Theory and Protest in Latin America Today". En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: WestviewPress.
- Epstein, Barbara
1990 Rethinking Social Movements Theory. *Socialist Review*. 20 (1) 35-66.
- Findji, Maria Teresa
1992 "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: WestviewPress.
- Gros, Christian
1999 Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. *Análisis Político*. (36): 3-20.
1991 *Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.
- Gupta, Akhil
1998 *Postcolonial Developments. Agriculture in the making of modern India*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart
1990 "Cultural Identity and Diaspora". En: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.

- Hildenbran, Martin von
 1983 “Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina”. En: Myriam Jimeno y Adolfo Triana (eds.). *Medicina, shamanismo y botánica*. pp. 48-63. Bogotá: Funcol.
- Jackson, Jean
 1996 The impact of the recent national legislation in the Vaupés region of Colombia. *Journal Of Latin America Anthropology* 1 (2): 120-144.
- Klandermans, Bert y Sidney Tarrow
 1988 Mobilization into Social Movements: Synthesizing European and American Approaches. *International Social Movement Research: A Research Annual*, (1): 155-169
- Lazarus-Black, Mindie y Susan F. Hirsch
 1994 *Contested States. Law, Hegemony and Resistance*. Nueva York: Routledge.
- Luke, Timothy
 1999 *Capitalism, Democracy, and Ecology*. Illinois: University of Illinois Press.
 1997 *Ecocritique: Contesting the politics of Nature, Economy, and Culture*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- McAdams, D. J. McCarthy & Mayer Zald
 1996 “Opportunities, mobilizing structures, and framing process: toward a synthetic, comparative perspective on social movements”. En: McAdams, D. J. McCarthy y Mayer Zald (eds.), *Comparative Perspectives on Social Movements*. New York: Cambridge University Press.
- McAfee, Kathleen
 1999 Selling nature to save it? Biodiversity and Green developmentalism. *Society and Space*. 17 (2): 203-219.
- Mora, Santiago
 1995 La metáfora ecológica: Simbolismo y conservación. *Revista Colombiana de Antropología*. (32):103-124.
- Moran, Emilio
 1996 “Nurturing the Forest: Strategies of Native Amazonians”. En: Roy Ellen y Katsuyoshi Fukui (eds.). *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: BERG.
- Moseley, K.P.
 1992 “In defense of the primitive”. En: Rosemary E. Gali et al. (eds.), *Rethinking the third world*. London: Routledge.
- Organización Nacional Indígena, ONIC
 1998 *La paz y los pueblos indígenas. Ambiente para la paz. Ministerio del Medio ambiente*. Bogotá: Cormagdalena.
- Offe, Claus
 1985 New Social Movements: Challenging the Boundries of Institutional Politics. *Social Research* 52(4): 817-868.

- Orewa
1996 “Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio”. Apoyo Económico Proyecto Biopacífico. Quibdó.
- Padilla, Guillermo
1996 “Derecho mayor y derecho constitucional; comentarios en torno a sus confluencias y conflictos”. En: Varese Stefano (ed.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Palacio, Germán
1997 “Caminando con el paso al frente”. En: *Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- Pardo, Mauricio
1997 “Movimientos Sociales y Actores no gubernamentales”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Posey, Darrell
1984 Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development. *Human Organization*. 43 (2): 95-107.
- Princen, Thomas
1994 “NGOs: Creating a niche in Environmental diplomacy”. En: Thomas Princen y Matthias Finger (eds.), *Environmental NGOs in World Politics. Linking the local and the Global*. London-New York: Routledge.
- Rappaport, Joanne y Robert Dover
1996 The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the Colombian constitution of 1991. *The Journal of Latin America Anthropology* 1 (2): 22-45.
- Reichel, Elizabeth
1989 La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de malocas y chamanes el caso Yukuna-Matapi (Amazonas). *Revista de Antropología* (1-2): 68-133.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1968 *Desana simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes.
1976 Cosmology as ecological analysis. A view from the forest: *Man* (11): 37-318.
- Santos, Boaventura de Sousa
1998 *La Globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA-Universidad Nacional.
- Sethi, Harsh
1993 “Survival and Democracy: Ecological Struggles in India”. En: Ponna Wignaraja (ed.). *New Social Movements in the South*. Londres: Zed Books.
- Scott, Joan
1995 “Multiculturalism and the Politics of Identity”. En: Jonh Rajchman (ed.), *The Identity in Question*. Londres: Routledge.

- Sturgeon, Noel
 1997 "The Nature of Race. Discourse of Racial Difference in Ecofeminism".
 En: Karen J. Warren (ed.), *Ecofeminism, Women, Culture, Nature*.
 Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis.
- Tarrow, Sidney
 1998 *Power in Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tennant, Chris
 1994 Indigenous Peoples, International Institutions, and the International
 Legal Literature from 1945-1993. En: *Human Rights Quarterly* (16): 1-5.
- Touraine, Alain
 1985 "An Introduction to the Study of Social Movements," *Social Research*
 52(4): 749-787.
- Ulloa, Astrid
 1996 "Manejo tradicional de la fauna en procesos de cambio. Los embera en
 el Parque Nacional Natural Utría". En: *Investigación y manejo de fauna
 para la construcción de sistemas sostenibles*. Cali: Cipav.
- Van der Hammen, María Clara
 1992 *El manejo del mundo. Naturaleza y Sociedad entre los Yukuna de la
 Amazonia colombiana*. Bogotá: TropenBos Colombia.
- Varese Stefano
 1995 "Pueblos indígenas y globalización en el umbral del tercer milenio".
 En: Georg Grunberg (ed.), *Articulacion de la diversidad. Pluralidad
 étnica, autonomía y democratización en America Latina*. Grupo de
 Barbados. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
 1996a. *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
 1996b. Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el
 tercer milenio. En: Varese Stefano (ed.), *Pueblos indios, soberanía y
 globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wade, Peter
 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press
- Wapner, Paul
 1995 Politics beyond the state: Environmental Activism and World Civic
 Politics. *World Politics*. 47 (3): 311-340.
 1994 Environmental Activism and Global civil society. *Dissent*. (41): 389-393.
- Warren, Kay B.
 1998 "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement
 Paradigm for Guatemala". En: Alvarez, Sonia, Evelina, Dagnino y Arturo
 Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning
 Latin America Social Movements*. Boulder: WestviewPress.
- Watts, Rob
 1993/1994. Government and Modernity: An Essay in Thinking Governmentality.
Arena Journal (2): 103-157.

Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia colombiana¹

MARGARITA CHAVES

We have entered an anxious age of identity, in which the attempt to memorialize lost time, and to reclaim lost territories, create a culture of disparate “interest groups” or social movements. Here affiliation may be antagonistic and ambivalent; solidarity may be only situational and strategic: commonality is often negotiated through the “contingency” of social interests and political claims.

Homi K. Bhabha, *Culture's In-Between*

Presentación²

En este texto se analizan algunos aspectos conceptuales y metodológicos sobre los procesos de construcción de identidad entre colonos e indígenas de la Amazonia colombiana. En particular, se examina el papel de los discursos del Estado y de la investigación social en la identificación del colono y su exclusión de los procesos políticos generados en la región como consecuencia de la promulgación de la nueva Constitución. El objetivo es plantear la discusión sobre identificación y representación en términos diferentes a la forma como esta se ha llevado a cabo

1 Original tomado de: Margarita Chaves, 1998. “Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia colombiana”. En: María Lucía Sotomayor (ed.) *Modernidad, identidad y desarrollo*. pp. 273-286. Bogotá: ICAN.

2 Estas reflexiones resultaron del trabajo de campo exploratorio que realicé para la formulación de mi proyecto de tesis doctoral en varios períodos: junio y julio de 1994, julio de 1997, y noviembre de 1998. Para ello conté con el apoyo financiero de varias instituciones en sus diferentes etapas. Quiero hacer expresos mis agradecimientos al Colegio de Graduados de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, a la Fundación Interamericana y al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) por su apoyo en sus etapas finales.

hasta ahora. En este sentido, las ideas desarrolladas a continuación no constituyen una tesis acabada, sino más bien una propuesta de trabajo.

En la primera parte se hace un recuento del estado de la discusión antropológica sobre la identidad cultural en la región amazónica colombiana. En la segunda, se presenta una síntesis de los elementos teóricos que sirven como base del análisis de los discursos, como momentos de los procesos de identificación y representación. En la tercera parte, la necesidad de una crítica de los discursos oficiales y de académicos y expertos lleva a reflexionar sobre la hegemonía y la representación. Dentro de este contexto se señalan algunas de las implicaciones políticas de dichos discursos, los cuales podrían generar más conflicto que distensión en la región, favoreciendo así, en última instancia, la posición dominante del grupo hegemónico. A manera de conclusión se plantean algunas preguntas sobre la identidad del colono y se insiste en la necesidad de profundizar en su conceptualización y en el estudio de las transformaciones sufridas por las relaciones interétnicas en la Amazonia colombiana.

La identidad del colono en la discusión antropológica

A finales de los años ochenta, en el marco del V Congreso de Antropología en Colombia,³ la discusión sobre la identidad cultural y el desarrollo en la Amazonia colombiana estableció que en áreas de intenso contacto interétnico se podía observar una tendencia hacia la distensión del conflicto entre indígenas y colonos, hasta el punto en que era posible hablar de la existencia de una abierta cooperación interétnica entre estos grupos para resolver cuestiones prácticas e incluso, para enfrentar las relaciones con el Estado (Chaves 1989; Useche 1989; Van Vliet 1989; Vieco 1989). Con base en tal reconocimiento, se criticaron los supuestos del etnodesarrollo, esquema conceptual con el cual el Estado fundaba su intervención en la región. Basado en un presunto reconocimiento a la diversidad étnica y cultural, pero que en la práctica privilegiaba a los sectores indígenas, el discurso del etnodesarrollo aplicado al Amazonas terminaría por convertirse en un elemento que auspiciaba la polarización entre indígenas y colonos, poniendo así en entredicho las alianzas estratégicas que estos grupos habían establecido en su quehacer cotidiano (Useche 1989; Vieco 1989).

En particular, Useche (1989) planteó la cuestión sobre la identidad étnica de los colonos y sobre la necesidad de abrir espacio a sus justas reivindicaciones culturales, con el fin de desarrollar mecanismos que permitieran modificar el desbalance entre los discursos culturales y ambientales sobre los indígenas y los

3 En particular, se trata del simposio "Amazonia: identidad y desarrollo. Limitantes y alternativas del desarrollo regional, la organización territorial y la identidad cultural en el oriente colombiano", organizado por la fundación Manoa.

colonos. En este contexto, señalaba tres aspectos que de alguna manera muestran el desconocimiento que tienen del colono los estudiosos y los expertos: 1) la composición étnica de los colonos es un tema que jamás se ha investigado; 2) en general, los colonos asociados a la cultura “blanca” son mestizos provenientes de la zona andina y, no en pocos casos, descendientes de quienes en épocas no lejanas también fueron considerados indígenas en sus propias regiones; 3) hay que ser cautelosos con la aplicación genérica de la categoría “colono” para referirse a todo inmigrante “blanco” del interior del país. Hay individuos que, a pesar de sobrepasar los 30 años de establecidos en la zona, no traspasan el umbral del “extractivismo espasmódico”.

Sin desconocer el papel central de los movimientos indígenas en su lucha legítima por los derechos políticos que históricamente les habían sido negados por el Estado, uno de los puntos álgidos del debate lo constituyó la crítica al modelo de segregación poblacional subyacente al ordenamiento territorial del espacio amazónico, sustentado en las políticas de creación de resguardos indígenas y parques nacionales (Van Vliet 1989; Vieco 1989), el cual, por la manera en que se concebía, es decir, disociado de la dinámica social, económica, política y cultural de la región, excluía al colono de cualquier posible solución del problema agrario en la región amazónica colombiana.

De hecho, el esquema con el cual se buscaba dar un tratamiento especial a la cuestión territorial indígena habría de materializarse más tarde en la nueva Constitución con la figura del régimen territorial especial de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI), todo ello dentro del marco más general del reordenamiento territorial y del reconocimiento de la sociedad colombiana como pluriétnica y multicultural. El régimen de las ETI, junto con los derechos económicos, políticos y culturales previstos en la nueva Constitución, establece un nuevo marco legal dentro del cual debe desarrollarse la relación particular, preferencial y diferenciada de las comunidades indígenas con el Estado colombiano.

De este modo, una vez más se marginaba al colono de toda participación en la redefinición del proceso político que implica el reordenamiento territorial en la Amazonia colombiana ordenado por la nueva Constitución, posponiendo cualquier solución global a la cuestión agraria en la zona y generando tensiones entre indígenas y colonos en áreas en las que estas estaban ausentes, y donde aún existen las condiciones para la conformación de alianzas estratégicas entre estos dos grupos.⁴

4 No puede negarse la posibilidad de que la tenencia comunal de la tierra y la imposibilidad de poseerla con carácter de propiedad privada, así como la creciente determinación monetaria y de mercado en las relaciones de producción en la Amazonia colombiana, lleguen a generar profundas contradicciones económicas y políticas que generen, en el futuro, conflictos abiertos entre los distintos actores presentes en la región, lo cual, de ser así, implicaría el fracaso del proyecto político de las ETI. Implica también que independientemente del proceso de formación de las ETI, los grandes agentes económicos

La persecución al narcotráfico y a la guerrilla, así como la creciente guerra entre guerrilla, ejército y paramilitares, no obstante hace que la presencia y las condiciones de vida de este importante sector de la población amazónica —el de los colonos— salga cada vez más a la luz pública. Los paros cívicos —como el realizado en el Putumayo en 1996—, las marchas de campesinos cocaleros en el Caquetá, el Guaviare y el Putumayo, y su renuencia a dejar los pueblos y las tierras que habitan y cultivan para entrar a engrosar las cifras de desplazados en el territorio colombiano, a pesar de la violencia que trae la guerra, muestran a estos grupos negociando su permanencia en la región. Es justamente esta historia de lucha del colono por la tierra, de la cual hacen parte los procesos de colonización de la Amazonia colombiana en la segunda mitad de este siglo, la que recogen Molano y otros autores, sentando así las bases para un mayor conocimiento de los procesos sociales y políticos propios de la región amazónica colombiana (Molano 1987, 1989, 1992; González 1991; Jaramillo *et al.* 1986; Domínguez 1988).

Sin embargo, en la medida en que estos estudios se enmarcan dentro de lo que podría llamarse la socio-economía política de la colonización, el análisis que hacen de los procesos sociales, económicos y políticos que han caracterizado a la colonización de la Amazonia colombiana, no agota la dinámica de este proceso. De hecho, ninguno de estos autores entra a considerar la identidad del colono como elemento constitutivo y esencial de su accionar con, en y frente a los otros actores de la región. Es justamente la ausencia de una deconstrucción de los discursos oficiales, académicos y de expertos y de las narrativas de los colonos, que permitan comprender la estructura de los procesos de identificación y representación entre estos últimos, lo que marca los límites y pone de relieve las restricciones de este tipo de análisis.⁵

Ciertamente, el análisis moderno ofrece una explicación de la racionalidad económica y política detrás de la conformación de las ETI y de la lucha por la tierra librada por los colonos. No le es posible, sin embargo, ahondar en la problemática de la subjetividad y sus sistemas de representación, en su relación con lo político y lo económico, pero tampoco como elemento esencial en el imaginario que crea el discurso, oficial o no, de la nación pluriétnica y

con intereses en las regiones en las que estas puedan llegar a conformarse, en particular los grandes terratenientes y explotadores de recursos naturales, intentarán por todos los medios torpedear dichos procesos.

5 Marca además, en el plano teórico y metodológico, el límite entre lo moderno y lo posmoderno. Un análisis moderno no está suficientemente expuesto a algunas de las tendencias profundamente contradictorias de la cultura moderna y a los desarrollos y prácticas que históricamente han “desestabilizado” el contenido de las categorías de dicho análisis. Cuestiones tales como la diferencia cultural, la identidad y la “otredad” son ampliamente debatidas por las teorías posmodernas, como articulación de discursos, prácticas y posiciones de identidades conflictivas dentro de la “comunidad imaginada” que es la nación.

multicultural. No de otra forma se explica la ausencia del indígena en este tipo de análisis. Con respecto al indígena, esta posición tiene su equivalente en los análisis donde se tiende a su esencialización, y a la demonización del colono como destructor de la tradición indígena y su hábitat natural.

Común a estas dos posiciones, más opuestas que próximas en el plano político e ideológico, es el que en ambas se representa al indígena y al colono en forma aislada, negándose así la realidad de la intensa interacción cotidiana de estos dos actores. Es justamente la realidad de este espacio de interacción en el que suceden ininterrumpidamente los procesos de identificación y representación, tanto del indígena como del colono, por la que se pregunta Useche al hacer un balance sobre los procesos políticos y culturales en la Amazonia colombiana. En lo que al colono se refiere, sin un conocimiento de la forma como construye su propia identidad, cualquiera que ella sea, no será posible entender cabalmente los procesos sociales, políticos, interétnicos y culturales que han determinado la historia de esta región del país.

Una respuesta postmoderna a este difícil problema de la construcción de identidades culturales se ha configurado con la confluencia de tres perspectivas sobre ella: 1) en términos relacionales, en vez de esenciales; 2) como una reconstrucción parcial y continua, resultado del desarrollo de procesos históricos, en lugar de concebirla como una totalidad unificada, y 3) como un fenómeno sujeto a una constante negociación y reinención que, por lo tanto, es contingente e inestable.

Identidad y hegemonía: perspectivas analíticas

Surge la necesidad de desarrollar un marco conceptual para abordar con él los problemas planteados por el pluralismo en sociedades multiétnicas en un mundo postcolonial, es decir, que permita avanzar en la discusión sobre la “identidad cultural” y su significado dentro de las formaciones sociales contemporáneas.

Hall (1990) propone aprehender la identidad no como un “acto acabado”, es decir, no como una estructura binaria en la cual la representación tanto del “yo” como del “otro”, el régimen de la enunciación discursiva de la “identidad” y el canon discursivo de esta representación (el lenguaje) de los sujetos-objetos involucrados sea algo fijo. Considera que,

[...] por el contrario, deberíamos pensar la identidad como una “producción”, la cual nunca se completa, está en constante proceso y se constituye dentro y no por fuera de la representación [...]; ella es siempre, como la subjetividad misma, un proceso. La identidad está en continuo proceso de formación [...] la identidad significa, o connota, el proceso de identificación (Hall 1990: 222).

La estructura de la identificación, según Hall, se construye a través de la ambivalencia, a través de división entre lo que uno es y lo que es el otro: “[...] es siempre, en parte, una narrativa; siempre, en parte, una representación. Se da siempre dentro de la representación [...] Como un proceso, como un discurso, siempre es contada desde la posición del otro” (Hall 1991b: 47-49).

Señala que hay dos maneras diferentes de aproximarnos a la identidad. La primera, como “identidad esencializada”, construida sobre la base de una cultura compartida (gente con una historia y un ancestro comunes). La segunda concibe los múltiples puntos de similitud y de diferencia que constituyen lo que los individuos realmente son; revela rupturas y discontinuidades, transformaciones constantes en su producción. Estas transformaciones son el resultado de la sujeción de las personas a la historia, a la cultura y al poder (Hall 1990).

La cuestión de la identidad es política en la medida en que involucra una relación de poder entre sujetos objetos de representación (entre naciones o entre grupos sociales/políticos dentro de una nación). La representación de sujetos políticos siempre emerge y es transformada en el contexto de las relaciones de poder, y no puede ser disociada de las “relaciones de fuerza” del momento histórico en el cual tiene lugar (Gramsci 1992; Hall 1985). En este sentido cada “discurso de identidad”, es decir, cada régimen de representación, es político. Sin embargo, es el uso de los “discursos de identidad” como medio para ejercer poder, como un medio para alterar o estabilizar la “relación de fuerzas” por parte de sujetos de una relación de poder, lo que constituye la política de la identidad. En este contexto, el concepto gramsciano de “hegemonía” como un momento del proceso político en la formación de un bloque histórico (Gramsci 1992: 182) puede ser extendido para incluir en él “el proceso por el cual un grupo particular se convierte en ‘aquel’ con respecto al cual otros son definidos y se conocen a sí mismos por ser ‘el otro’” (Lowe 1992: 17).

En el contexto histórico de las relaciones coloniales y postcoloniales, la relación de poder del colonizador frente al colonizado nunca ha sido estable (Taussig 1987). En la medida en que los colonizados han intentado subvertir las relaciones de fuerza a nivel social y político, han forzado al colonizador a reafirmar, de manera permanente, su posición dentro de estas relaciones de poder global y local. Es entonces cuando la representación se convierte en un instrumento de dominación del colonizado por parte del colonizador: no solo el posicionamiento por parte del colonizador de un sujeto como su “otro” dentro de un discurso dominante, sino también, y ante todo, el proceso por el cual ese otro se define y se conoce a sí mismo, en relación con su colonizador.

Ahora bien, la cuestión de la “hegemonía” en estas relaciones coloniales y postcoloniales suscita la pregunta sobre los discursos contra-hegemónicos. La elaboración que Lisa Lowe hace del concepto de “discurso” planteado por Foucault es útil en este sentido. Puesto que los discursos emergen llenos de “incongruencias

e intersecciones [en] el abierto y desigual terreno de las prácticas significantes de lo social” (Lowe 1992, 20), son necesariamente heterogéneos. Desestabilizar una hegemonía demanda de la contraparte subordinada la elaboración de las categorías dominantes privilegiadas sobre la diferencia (Lowe 1992, 20), es decir, preguntarse sobre el uso de los recursos de la historia, el lenguaje y la cultura en el proceso de convertirse, más que en el de ser: cuestionarse, no tanto “quiénes somos” o “de dónde venimos”, sino más bien “qué podemos llegar a ser”, “cómo hemos sido representados” y “cómo eso puede influir en la forma de representarnos a nosotros mismos” (Hall 1996). Esto requiere de parte de los sujetos colonizados y de los científicos sociales “el pensar más allá de la narrativas de subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en aquellos momentos o procesos que son producidos en la articulación de la diferencia cultural” (Bhabha 1994: 1).

Estado, hegemonía y representación del colono en el Amazonas

La ley

Dentro de este marco, en el que las instituciones del Estado aparecen como un mecanismo más del grupo hegemónico para ejercer poder, puede entenderse que la Asamblea Constituyente de 1991 creara el momento político que le permitió al Estado reforzar su liderazgo en un período en el que diferentes situaciones de conflicto armado y de protesta generalizada habían conseguido resquebrajarlo. Las batallas culturales e ideológicas que tuvieron lugar antes, durante y después de la Asamblea Constituyente han sido vitales para el restablecimiento de la hegemonía del Estado.

En este sentido la nueva Constitución Política definió los términos jurídico-legales bajo los cuales tienen que desarrollarse los procesos sociales, económicos, políticos y culturales. A la vez, creó un proyecto social específico con un determinado tipo de ciudadano (pluriétnico) y de civilización (multicultural) que abarca a la sociedad colombiana en su totalidad, al tiempo que reorganizó (“modernizó”) el Estado colombiano y su relación con la sociedad civil. La nueva Constitución creó las condiciones que le han permitido al grupo hegemónico un mejor liderazgo y dirección por consenso, mientras que los medios de coerción son aplicados en contra de los grupos que no participan del proyecto social y quebrantan la ley.

Dentro de este contexto, los procesos que permitieron la participación de representantes indígenas en la Asamblea Constituyente que reformó la Constitución colombiana en 1991 estuvieron acompañados de un cambio de la representación del indígena en los discursos del Estado y de la sociedad civil (Gros 1991; Findji 1992; Fajardo 1993; Domínguez 1994; Rappaport 1995). Se le muestra ahora como descendiente de tradiciones culturales milenarias depositarias de profundos conocimientos ecológicos y como protector innato del medio ambiente.

Así, los grupos indígenas pertenecen a, y participan en, el proyecto pluriétnico y multicultural. El régimen indígena especial establecido en la Constitución define su lugar en la sociedad colombiana y los términos de su relación con el Estado /gobierno y con el resto de la sociedad civil. El esquema legal de las ETI es de central importancia en la medida en que define también quién es “indígena” y, del mismo modo, quién no lo es; demanda condescendencia/cumplimiento con la ley y adaptación/integración en el nuevo proyecto social como grupo cultural y étnico particular.

Sin embargo, la reevaluación discursiva de los indígenas que se venía gestando desde comienzos de la década de los ochentas, junto con la ventajosa posición política conseguida por el movimiento indígena después de la Asamblea Constituyente y consignada en la Constitución, pusieron sobre el tapete la desventajosa posición política de otros sectores de la población rural, tales como los campesinos colonos de la región amazónica.

De hecho, los colonos son considerados objeto de atención por parte del Estado solo en situaciones en las que le es posible considerados específicamente como sujetos políticos y económicos —los programas de erradicación de cultivos ilícitos, los procesos de negociación de conflictos políticos y sociales—. Por ejemplo, fue tan solo el agravamiento del problema de la tierra en zonas de reciente colonización —en las que, además, se desarrollan cultivos ilícitos— lo que llevó a la reciente aprobación y reglamentación de la Ley 60 de 1994 que crea el sistema nacional para la reforma agraria. Mediante ella se establecieron nuevos mecanismos para realizar una reforma que favorezca a campesinos desprovistos de tierra, en particular, en las áreas de colonización y de frontera agrícola, a través de la definición de una política para la estabilización de las colonizaciones dentro de la figura de “zonas de reserva campesina” —ZRC— (Fajardo 1997).

Aun cuando este nuevo marco legal no confiere condiciones iguales a indígenas y colonos, ya que la creación de las ETI obedece a un mandato constitucional y el establecimiento de las ZRC se sustenta en una ley del Congreso, la Ley 60 de 1994 crea en cierto modo un balance político entre estos dos grupos de población.

Si bien es cierto que este nuevo proceso abre un espacio político para la formación de alianzas entre indígenas y campesinos colonos, también lo es que el avance o el estancamiento relativo en la legislación y reglamentación, ya sea de las ETI o de las ZRC, puede generar tensiones entre los dos grupos.⁶ La dinámica de los procesos políticos puede ser tal que sean esta vez los campesinos quienes se encuentren de hecho en una posición favorable frente a los indígenas, lo cual podría revertir los procesos de re-creación de identidad entre indígenas y colonos

6 En este sentido, se requerirá evaluar el impacto político de la reciente creación de la primera ZRC en la región de El Pato (Huila) en noviembre de 1997 (*El Espectador*, diciembre 8 de 1997).

que se están dando desde 1991 con la nueva Constitución, caracterizados por el reclamo de una identidad indígena por parte de los colonos.

No obstante, el rechazo violento a la ley de Reforma Agraria por parte de terratenientes y otros actores privados con gran poder económico, político y militar en las áreas de colonización, hace pensar que el desarrollo y aplicación de esta Ley 60 será difícil, tal como lo ha sido para leyes similares anteriores. Otro tanto puede esperarse para la conformación de las ETI.

Ni el régimen especial de territorio y de gobierno autónomo en la forma jurídica de las ETI, previsto por la nueva Constitución, ni la creación de las ZRC resuelven o alteran las contradicciones de la lógica del desarrollo capitalista en la Amazonia colombiana. El desplazamiento de campesinos de sus tierras y su subsecuente migración y (re)asentamiento en la región, la colonización de las comunidades indígenas, los conflictos políticos y sociales, la destrucción de los ecosistemas y la devastación de los recursos naturales son expresiones patentes de estas contradicciones. Los regímenes territoriales y de gobierno propuestos por las ETI y las ZRC en las áreas de colonización de la Amazonia pueden apaciguar temporalmente los conflictos actuales y retardar otros potenciales que el desarrollo capitalista esté generando, pero no pueden resolver contradicciones inherentes a él.

De hecho, tanto las ETI como las ZRC, como instrumentos políticos disyuntos, llevan consigo semillas de confrontación y conflicto abierto. La alternativa de cooperación y de alianzas duraderas entre colonos e indígenas implica necesariamente una propuesta de solución al problema de la tierra que integre los esquemas de las ETI y las ZRC. Esto significaría, tanto para los indígenas como para los campesinos colonos, la estabilidad política y la posibilidad de crear nuevas estrategias contra-hegemónicas; de lo contrario, implicaría con certeza la continuación del violento proceso de colonización, tal como se vive actualmente en la región.

Indígenas y colonos frente a los discursos hegemónicos

En general, los colonos han sido considerados como desprovistos de una identidad cultural genuina. En el mejor de los casos, y conforme a su procedencia, se los considera como representantes de alguna de las diversas identidades regionales colombianas. Su representación antropológica no va más allá de la de “colonizadores colonizados” (Taussig 1987). Étnicamente son considerados mestizos; sin embargo, se les discrimina de las esferas del poder a causa de su bajo *status* económico y su ambigua procedencia cultural. Económicamente, son la fuerza de trabajo de los actores más poderosos presentes en la región —terratenientes ganaderos, comerciantes y narcotraficantes—; no obstante, se los responsabiliza de la devastación de los recursos naturales. Políticamente están representados por organizaciones campesinas, hasta hace poco tiempo

caracterizadas por sus escasos recursos políticos y organizativos, excepto en aquellas áreas de influencia de la “colonización armada”. En consecuencia, los colonos, como grupo particular con necesidades específicas e intereses propios, han sido marginados sistemáticamente de los procesos políticos recientes a propósito de la reforma de la Constitución.

Las diferentes perspectivas sobre la Amazonia han estado fuertemente influidas por los discursos tanto de académicos como de expertos. Mientras que los científicos naturales y los antropólogos en los años setentas y ochentas enfatizaron en los aspectos negativos de los colonos, los sociólogos tendieron a representarlos en términos socio-económicos y políticos más positivos, resaltando las condiciones que los han forzado a migrar a la Amazonia, así como el importante papel que desempeñan en la articulación e integración de esta región a la economía nacional (Domínguez 1988; Molano 1987, 1992; Jaramillo *et al.* 1986).

La antropología amazónica en Colombia ha sido sinónimo de estudios sobre las formaciones sociales amerindias, con un énfasis muy marcado en el papel que cumplen el parentesco, el rito y el mito en la estructuración de la sociedad indígena, así como en las exitosas adaptaciones de sus prácticas productivas al hábitat de la selva húmeda tropical (Reichel Dolmatoff 1971; Hugh-Jones 1979; Jackson 1983; Garzón 1991; Correa 1990). Con respecto a las sociedades indígenas dentro del discurso antropológico los campesinos colonos han representado instancias de amenaza inminente para estas (invasiones de territorio y aculturación forzada). Estas representaciones son, en parte, responsables de las políticas indigenistas y ambientalistas del Estado y de su tratamiento discriminatorio hacia los colonos en importantes proyectos regionales de desarrollo económico y social, llevados a cabo durante las décadas del setenta y del ochenta (Chaves 1990a, 1990b). Irónicamente, ninguno de estos proyectos estuvo orientado a contrarrestar los procesos políticos y económicos que socavaban la relativa autonomía de las comunidades indígenas. Por el contrario, la dependencia alimentaria y de bienes de consumo superfluo del mercado, así como de recursos del Estado, se incrementó.

Pero si bien es cierto que estos procesos y la economía de la coca han transformado profundamente a las comunidades indígenas, hoy estas han pasado a ocupar un papel preponderante en el imaginario que construye la Amazonia como región en el contexto nacional. Los discursos ecológicos que intentan rescatar una “lógica indígena” de uso y manejo del medio ambiente, así como la imaginería popular sobre los “poderes sobrenaturales” de los chamanes indígenas del Amazonas, han contribuido a la esencialización de “lo indio”, tanto al interior de las comunidades indígenas de las regiones, como por fuera de ellas.

Por su parte, la conciencia de los colonos sobre la manera negativa como son identificados y representados política, económica y culturalmente por el Estado, la sociedad civil y, en menor medida, por los indígenas, se ha agudizado como

resultado de su marginamiento de la Asamblea Constituyente y de su exclusión de la nueva Constitución. Los colonos son, en general, críticos frente a las instituciones del Estado y las políticas sociales y económicas del gobierno. Su precaria situación política y económica, y la ausencia de políticas claras del Estado tendientes a crear condiciones que les permitan consolidar su permanencia en las zonas hoy ocupadas por ellos, los han llevado a cuestionar y desafiar la presencia estatal.

Es por esto por lo que los colonos buscan ansiosos dentro del nuevo esquema y el nuevo imaginario de nación colombiana, que intenta ser impuesta por el grupo hegemónico con la promulgación de la nueva Constitución, alternativas al problema de su “indefinida” identidad étnica y cultural, como un medio que les permita mejorar su posición dentro del sistema político y legal colombiano y, por lo tanto, en el tratamiento discursivo y práctico que les da el Estado. Así, tanto los indígenas como los colonos han quedado atrapados por la lógica del discurso del Estado y de la sociedad civil (en su sentido hegemónico).

La dinámica de los diferentes procesos descritos determinará, en gran medida, las condiciones en las que los indígenas que habitan en resguardos y sus vecinos colonos entren a negociar el régimen político (institucional y territorial), económico (uso de la tierra y recursos naturales) y social (necesidades y proyectos) de la posible constitución de ETI y de ZRC. Estos procesos tendrán también influencia sobre las condiciones bajo las cuales ellos tendrán que entrar a negociar con el Estado y con otros actores políticos y económicos de mayor importancia en la región. Aun en el caso en que la constitución de las ETI y de las ZRC se vea (indefinidamente) postergada, la posición de ambos grupos dependerá en gran medida de su capacidad para crear estrategias alternativas a la naturalización de sus identidades y diferencias por medio de la historización de las mismas y del análisis de su producción.

Reflexiones finales

En 1994, durante el trabajo de campo exploratorio que realicé en la Amazonia Occidental colombiana para formular mi proyecto de tesis doctoral, llamaron mi atención de manera especial los cambios en la forma como colonos e indígenas se identificaban y se representaban a sí mismos.

A mi llegada a Buenavista —un asentamiento indígena siona a orillas del río Putumayo, donde había realizado trabajo etnográfico años atrás—, miembros de la Familia que usualmente me hospedaba y viejos amigos vinieron a saludarme. Entre ellos se encontraba Jaime Erazo, un colono rubio y de ojos azules, venido de Samaniego (Nariño) y casado con una indígena del lugar. Portando un bastón de mando similar al que usan los indígenas del Cauca, Jaime se presentó como el nuevo gobernador “indígena” del asentamiento. Este cargo, que para él representaba

un honor, constituía el reconocimiento por parte de la comunidad de su adopción de modo de vida indígena tras 18 años de haber compartido con los sionas sus espacios sociales y políticos. Para sorpresa mía, este no fue un caso aislado en el que un individuo no indígena reclamaba una identidad étnica indígena.

Días más tarde, durante un encuentro sobre derechos humanos en esta zona fronteriza, un representante de la vereda La Rosa —vecina del resguardo de Buenavista— que bien podría identificarse o ser identificado como afrocolombiano, comenzó su intervención presentándose de la siguiente manera: “Yo soy Carlos Montenegro, indígena de El Banco (Magdalena), pero ante todo indígena, pues estoy casado con indígena ecuatoriana y tengo tres hijas que son indias negras, no mulatas, sino indias negras, de pelo lacio y tez oscura”. Como el de Carlos, fueron muchos los reclamos que escuché de parte de colonos sobre una identidad indígena sustentada en las relaciones sociales de proximidad con los indígenas de la región y en la prolongada permanencia en territorio amazónico. Tal como lo expusiera doña Nidia, una colona —como lo son la mayoría de los habitantes de esta región—: “Indio no quiere decir aquel que anda de taparrabo y plumas, sino aquel que es propio del lugar. Para mí, ser indio es como ser del campo”.

Sin duda, la divulgación de materiales escritos y talleres organizados por la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC— sobre el significado de la Ley 60 de reordenamiento territorial, al que se refiere la Constitución Política de 1991, y el alcance y las perspectivas de las normas constitucionales en lo relativo a la definición y conformación de las Entidades Territoriales Indígenas (Sánchez *et al.* 1992; DGAI 1993; Bonilla 1993) han generado un clima de reflexión entre los indígenas y los colonos de las áreas aledañas a los resguardos, en particular sobre las implicaciones políticas y económicas de estas medidas. La representación política para el Senado conseguida por los indígenas en las elecciones de 1991 en las figuras de Lorenzo Muelas y Gabriel Muyui, dio lugar a predicciones optimistas sobre el futuro de las ETI que, según los pronósticos indígenas, convertidas en municipios permitirían la integración de un gran número de veredas campesinas vecinas.

En este contexto, la identificación que Jaime Erazo, Carlos Montenegro y doña Nidia hacen de sí mismos como indígenas podría interpretarse como el intento de algunos colonos de participar de los beneficios políticos y territoriales que la Constitución de 1991 otorgó a los grupos indígenas con el reconocimiento de la pluralidad étnica que históricamente ha caracterizado a la nación colombiana. Pero entonces: ¿cómo interpretar, por ejemplo, la elección por parte de los indígenas de un “colono blanco” como legítimo representante de su gobierno?, ¿cuáles son los elementos que permiten el deslinde entre identidad étnica e identidad política de los actores involucrados?, ¿es la ambigüedad étnica y racial inherente a la categoría de mestizo con que se identifica al colono un obstáculo infranqueable que le impide a este definirse como mestizo en esta confrontación de identidades étnicas?, ¿qué papel han cumplido los discursos estatales, de académicos y

expertos en la conformación del escenario en el que se producen estos procesos de identificación y representación? Estas son solo algunas de las preguntas que sugieren estas notas de campo y de las que parte la reflexión de esta ponencia.

La propia identificación del colono como indígena, que implica la apropiación de esa misma identificación como momento esencial, muestra no solo la distinción de la relación entre estos dos actores, sino también la imbricación de sus identidades. De hecho, los cambios tanto en las narrativas de identidad como en expresiones de los distintos habitantes locales para referirse a sí mismos y a su “otro” reflejan con certeza la dinámica y la transformación de las relaciones interétnicas en la región.⁷ Así visto, el caso de Jaime Erazo requiere de un análisis más profundo, en la medida en que su elección como gobernador indígena por la misma comunidad subvierte la lógica simplista que reduce su identificación como indígena al mero reflejo de los procesos políticos. Esto último implica replantear la discusión antropológica del colono en Colombia, de forma que permita una tipificación que rompa con la práctica de enmarcar a los habitantes de la región amazónica dentro de un esquema étnico y político. Parece necesario, entonces, desarrollar categorías que permitan caracterizar los distintos tipos de colonos que han llegado al Amazonas en diversos periodos históricos. Esta tarea implica niveles de análisis que den cuenta de la diversidad de procesos y situaciones encontradas en la realidad socio-económica, cultural y política de los territorios amazónicos colombianos.⁸

En este orden de ideas cabría preguntarse por qué el colono, a diferencia del indígena, no ha logrado articular un discurso de identidad cultural que pueda esgrimir como un argumento más en su lucha por la tierra y sus demás reivindicaciones sociales, económicas y políticas. También, hasta qué punto esta pregunta es legítima, y si no debiera más bien afirmarse que las formas de lucha por la tierra del colono llevan en sí mismas, como parte esencial y constitutiva, elementos que trascienden lo puramente económico y reflejan adicionalmente el reclamo de una identidad genuina —como parece sugerirlo Molano en su

7 Gow (1994) y Taussig (1987) señalan que categorías étnicas como “blanco” e “indio” no son solo términos que refieren diferentes tipos raciales, sino que son construidos y pertenecen a sistemas específicos de creencias y representación. En este sentido son categorías étnicas y sociales inestables. Señalan, además, que tales categorías son construidas de manera diferente en cada contexto histórico específico. Ambos autores arguyen que el término “blanco”, en el sistema de clases y castas de la Amazonia, puede ser entendido únicamente en relación con el término “indio”, y del mismo modo, el término “mestizo” en relación con los dos anteriores.

8 En los casos brasileño y peruano se utilizan las categorías de “*caboclo*” y “*ribeño*” para diferenciar a los migrantes colonos con más años en la región de aquellos que llegaron en años más recientes. Específicamente, los términos “*caboclo*” y “*ribeño*” aluden a los pobladores que han permanecido en la región al terminar el auge de la exploración del caucho y que, por motivo de su más larga permanencia en la región y de su mayor interacción social con los indígenas, presentan una adaptación más acabada a las condiciones ambientales regionales. Tal como lo propone Nugent (1993) para el caso brasileño, la categoría de “*caboclo*” hace referencia a cierto tipo de campesinado histórico del Amazonas.

relatos de colonización—, pero cuyos elementos no logran ser aprehendidos y articulados políticamente por el colono mismo. De ahí que la imitación de los discursos indígenas sea una salida más espontánea e individual que generalizada.

No obstante el futuro incierto de las entidades territoriales indígenas, su posible creación ha traído al centro del debate político local y regional la cuestión de la identidad étnica y del *status* de las poblaciones indígenas y no indígenas. Así, ante la realidad política de la nueva Constitución, la discusión sobre la identidad cultural y los derechos territoriales de las poblaciones amazónicas planteada por Useche (1989) vuelve a cobrar actualidad y se hace aún más urgente, toda vez que los derechos constitucionales reconocidos a las comunidades indígenas expusieron a la luz pública el tratamiento excluyente dado a los colonos del Amazonas por parte del Estado.

Referencias citadas

- Bhabha, Homi K.
1994 *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bonilla, Víctor Daniel
1993 *Aplicando la Constitución. El ordenamiento territorial que buscan los indígenas*. Bogotá: Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia.
- Chaves, Margarita
1989 “Reacciones indígenas a las propuestas institucionales de desarrollo: el caso de Guaviare y Putumayo”. Ponencia para el V Congreso Nacional de Antropología. Villa de Leyva, Boyacá, octubre.
1990a “Evaluación cualitativa del Plan Nacional de Rehabilitación en la Intendencia del Putumayo”. Bogotá: Universidad de los Andes y Presidencia de la República.
1990b “Evaluación de la investigación antropológica y del trabajo con comunidades indígenas en la Corporación Araracuara durante el convenio Dainco-Casam”. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, François, ed.
1990 *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Fondo Editorial Cerec.
- Dirección General de Asuntos Indígenas
1993 *De los territorios indígenas a las Entidades Territoriales indígenas. Participación y autonomía*. Bogotá: Ministerio de Gobierno.
- Domínguez, Camilo
1994 “Nación, territorio y conflictos regionales en la Amazonia colombiana”. En: Luis E. Aragon (cord.) *Proceedings of the International Symposium*

- “*What Future for the Amazon Region?*”. Uppsala, Estocolmo: 48° Congreso Internacional de Americanistas.
- 1988 “Poblaciones humanas y desarrollo amazónico en Colombia”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre Poblaciones Humanas y Desarrollo Amazónico. Florencia, Caquetá.
- 1993 “Territorialidad y Estado en la Amazonia colombiana”. En: *Identidad democrática y poderes populares*. Memorias VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá: Uniandes.
- Fajardo, Darío
- 1997 “La reforma agraria como ordenamiento territorial”. Manuscrito. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.
- Findji, María Teresa
- 1992 “From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia”. En: Arturo Escobar y Sonia Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview.
- Garzón, Nivia Cristina
- 1991 *La noche, las plantas y sus dueños*. Bogotá: Corporación Araracuara.
- Gow, Peter
- 1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gramsci, Antonio
- 1971-1992 *Selections From the ‘Prison Notebooks’*. New York: International Publishers.
- Gros, Christian
- 1991 *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec.
- Hall, Stuart
- 1985 Gramsci’s Relevance for The Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry* 10 (2): 5-27.
- 1990 “Cultural Identity and Diaspora”. En: Jonathan Rutherford (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart Limited.
- 1991a “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity”. En: Anthony King (ed.), *Culture, Globalization, and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton, New York: Department of Art and History, Suny.
- 1991b “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”. En: Anthony King (ed.), *Culture, Globalization, and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton, New York: Department of Art and History, Suny.
- 1996 “Who Needs Identity?”. En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications.
- Hugh-Jones, Christine
- 1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, Jean

1983 Cambridge: The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

Jaramillo, E., L. Mora y F. Cubillos

1986 *Colonización, coca y guerrilla*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Klor De Alva, J. Jorge

1995 "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism', 'Postcolonialism' and 'Mestizaje'". En: Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press.

Lowe, Lisa

1992 *Discourse on Heterogeneity: Situating Orientalism*. En *Critical terrains*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Molano, Alfredo

1987 *Selva adentro*. Bogotá: El Áncora.

Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia¹

AXEL ROJAS

Introducción²

Sobre la *cultura* recae hoy en día una atención inusual, que se expresa tanto en las formas más aceptadas y extendidas de pensar el momento histórico como en las características de muchas de sus disputas; podríamos decir, con Trouillot, que “ahora la cultura explica todo” (2011: 176). Como parte de esta visibilización creciente de la cultura —o las culturas— han surgido novedosos problemas: nuevos objetos de atención e intervención política y académica. Uno de los más destacados en el momento es la cuestión multicultural, la creciente certeza de habitar un mundo poblado por distintos grupos culturales; y junto a este, el problema de las relaciones entre dichos grupos (relaciones interculturales). Se trata de un problema que ha llegado a dispersarse de tal forma que abarca hoy en día ámbitos cada vez más amplios de la vida social, como la salud, el derecho, la economía y la filosofía, para mencionar solo algunos.

Con el fin de comprender la manera en que las relaciones entre culturas han adquirido tal relieve en las preocupaciones de nuestro tiempo, analizaré los programas de educación indígena y etnoeducación en Colombia. Me centraré aquí en el problema de las relaciones entre culturas, que en Colombia tuvo su emergencia en la primera mitad del siglo xx, en el marco de las políticas indigenistas promovidas por organismos como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura —Unesco—, agencias de cooperación internacional en asocio con entidades estatales y, con frecuencia, organizaciones sociales. Estos proyectos tuvieron un

1 Original tomado de: Axel Rojas. 2011. Gobernar(se) en nombre de la cultura. interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 173-198.

2 El presente artículo es resultado de una investigación realizada para optar al título de magíster en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Una parte de los argumentos presentados ahora se encuentran en la tesis elaborada con tal propósito.

primer momento de institucionalización en la década de los cuarenta, luego de la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano (1941) en Pátzcuaro (Ballesteros y Ulloa 1961); en ese primer momento, la interculturalidad era empleada como una categoría descriptiva, que hacía referencia a los espacios y relaciones de contacto entre poblaciones indígenas y poblaciones mestizas (Aguirre Beltrán 1957). Progresivamente, el concepto de interculturalidad se irá haciendo más prescriptivo, y entonces las trayectorias de la educación indígena y de la etnoeducación adquieren especial relevancia para comprender el despliegue de programas y proyectos que se proponen como alternativas para modificar las relaciones históricas de subordinación entre grupos que conviven en espacios multiculturales.

Con el paso del tiempo, la interculturalidad comenzará a ser conceptualizada como proyecto; no como algo existente, sino como algo por alcanzar. Los programas que empiezan a ser calificados como interculturales (educación intercultural, epidemiología intercultural, filosofía intercultural, etc.), o sustentados en principios entre los que se incluye la interculturalidad, son presentados como proyectos dirigidos a la transformación de las formas históricas de sometimiento de poblaciones y de imposición de saberes, de tal manera que las relaciones jerarquizadas sean remplazadas por otras de tipo horizontal. Simultáneamente, a medida que se consolida esta enunciación de la interculturalidad como proyecto, se produce un nuevo giro en los debates académicos, que la empiezan a plantear como una alternativa al multiculturalismo.

En tal sentido, en este artículo me propongo mostrar cómo, más que una alternativa al multiculturalismo, la interculturalidad opera como tecnología de gobierno de la alteridad: como un programa que define la manera en que deberán comportarse quienes son pensados como los otros de la nación. Con este propósito, analizo las políticas de educación para indígenas y afrodescendientes que han sido promovidas por el Estado, organismos multilaterales, sectores de la academia y organizaciones sociales, hace ya casi un siglo. Una de las características de estas políticas es haber logrado presentarse como resultado de una aspiración ancestral y como componente esencial de las políticas étnicas. Sin embargo, mostraré cómo emergen en las entrañas de la burocracia estatal —nacional y transnacional—, ligadas a las políticas de la academia y en un momento histórico particular. En esta perspectiva, tomo distancia de posturas más comunes en Colombia y América Latina, que han entendido la interculturalidad como parte de un proyecto político y epistémico que recogería la voz o los principios ideológicos de organizaciones sociales, indígenas y afrodescendientes (Bolaños *et al.* 2004; Rappaport 2008; Walsh 2004, 2009); es decir, aquellas que la entienden como un proyecto alternativo agenciado por los grupos étnicos de acuerdo con sus intereses, y que desconocen su orígenes y trayectorias.

Ahora bien, elaborar una crítica del multiculturalismo no supone desconocer su potencial democratizante. Es indudable que pensar en términos culturalistas ha posibilitado poner en cuestión los proyectos imperiales de subalternización

de poblaciones y saberes, lo cual ha potenciado novedosas expresiones de la política. Al hacer énfasis en los riesgos y contradicciones de proyectos como el de la interculturalidad, lo que se intenta es proponer nuevos elementos para la discusión y hacer visibles algunos procesos en los que se produce la sedimentación del culturalismo, que es el nuevo sentido común de la época en que vivimos. Un sentido común que clausura amplias posibilidades de lo político, incluso cuando promueve la idea de estar ampliando sus horizontes.

El multiculturalismo como gubernamentalización de la cultura

De manera semejante a como durante los siglos XIX y XX se produjo un proceso de *gubernamentalización*, que consistió en la progresiva multiplicación de las formas de gobierno de los seres humanos y en la creciente capacidad del Estado para gobernar y ser demandado como aparato de gobierno (Foucault 2006), durante las décadas finales del siglo XX y lo que va corrido del presente se ha producido un proceso ascendente de gubernamentalización de la cultura. La noción de gubernamentalidad permite ver cómo operan las estrategias, tácticas y autoridades que se plantean como propósito el bienestar de individuos y poblaciones, o la eliminación de los conflictos que los afectan, y que en consecuencia procuran conducirlos a la adopción de mejores prácticas de vida o, en general, a la alteración de su conducta (Inda 2008). Desde esta perspectiva podemos analizar con mayor complejidad los entramados de relaciones de saber-poder en los que individuos y poblaciones llegan a orientar sus acciones de acuerdo con ciertos principios y conceptos cuya autoridad aparece como incuestionable, y podemos también rastrear la manera en que dichos conceptos se enraízan en prácticas y se hacen objeto de programación de la conducta de estas poblaciones, tanto por otros como por sí mismas. Es decir, comprenderemos a la vez cómo son gobernadas ciertas poblaciones y cómo se gobiernan a sí mismas, y que ciertos proyectos que fueron concebidos inicialmente como técnicas de integración son reclamados hoy como alternativas y expresiones de resistencia.

Según plantea Foucault, la gubernamentalidad está relacionada con un tipo de poder que tiene como blanco a la *población*;³ se trata de la preeminencia de un tipo particular de poder que puede ser llamado *gobierno*, y de un proceso mediante el cual el Estado ha sido progresivamente gubernamentalizado (Foucault 2006: 136). Así, resulta indispensable comprender que el gobierno no es algo que el Estado despliega sobre los ciudadanos, sino una forma de poder ejercida por diversas entidades, organizaciones e individuos, a quienes se les reconoce la autoridad para intervenir sobre la conducta de los seres humanos. El gobierno es un tipo

3 La noción de población es capital en el trabajo de Foucault, quien la desarrolló, entre otras, en las clases del Collège de France del mes de enero de 1978 (2006: 15-108).

de poder ejercido incluso por aquellos que en apariencia son ajenos a él, como pueden ser los maestros, los indígenas, los afrodescendientes, los activistas y los académicos, entre otros. Su blanco principal son las poblaciones, lo cual implica que las autoridades políticas y de otra índole buscan intervenir sobre aspectos específicos de la conducta humana con el propósito de mejorar su seguridad, longevidad, salud, prosperidad y felicidad (Inda 2008: 6).

Así pues, cuando hablo de gubernamentalización de la cultura me refiero al proceso en que unas formas particulares de gobierno de individuos y poblaciones han llegado a estar sustentadas en *razones* culturalistas, es decir, a formas de gobierno que se caracterizan y se sustentan en la proliferación de saberes expertos que describen, analizan y prescriben las formas adecuadas de comprensión y conducción de las sociedades que son concebidas y se conciben como multiculturales. Este proceso está relacionado con la progresiva certeza de nuestro tiempo de habitar un mundo compuesto por grupos culturales, en el que las formas de entender lo social están marcadas por nociones como cultura y diversidad cultural, por saberes como la antropología y el derecho, y por la presunción de que ciertas expresiones de la política y ciertos sujetos tienen mayores posibilidades y legitimidad en sus intervenciones para transformar el mundo.⁴ A este proceso, que llamo gubernamentalización de la cultura, lo conocemos como multiculturalismo: un proyecto de gobierno de individuos y poblaciones sustentado en razones culturales. Junto a él, y como uno de sus elementos constitutivos, emerge el problema de las *relaciones entre culturas* o interculturalidad, la cual es una tecnología del multiculturalismo y por eso se la encuentra comúnmente ligada a ciertos proyectos como una razón política.

Con el objetivo de analizar históricamente cómo ha operado el multiculturalismo en Colombia, resulta especialmente esclarecedor estudiar la manera en que las *relaciones entre culturas* han sido objeto de atención e intervención de las políticas de Estado.⁵ Desde inicios del siglo xx, es posible observar cómo la interculturalidad

4 Valga mencionar que nociones como *diversidad cultural* o incluso *multiculturalidad* operan como formas de nombrar la alteridad: refieren a la existencia de grupos humanos que ocupan un lugar de otredad en relación con aquel o aquellos grupos que ocupan el lugar de misidad, en un momento determinado, en una formación social específica. Es así como, en los países históricamente sometidos a la colonización hispana, la multiculturalidad ha venido siendo entendida como sinónimo de pluriethnicidad; y la etnicidad, como equivalente a la presencia de poblaciones sometidas en el marco de la experiencia colonial (indígenas y afrodescendientes, específicamente), mientras que en países como Estados Unidos y algunos de Europa, la etnicidad se refiere a la presencia de poblaciones de inmigrantes. Es decir, la multiculturalidad no es un hecho objetivo, siempre igual en todos los momentos y lugares, sino que adquiere expresiones particulares según los contextos.

5 Para un análisis más completo de estas problemáticas, resultaría interesante estudiar también cómo la interculturalidad fue progresivamente incorporada en las demandas políticas de organizaciones sociales, en las conceptualizaciones de los intelectuales

se encuentra ligada a programas o proyectos dirigidos a las poblaciones que son pensadas como los otros de los proyectos nacionales a lo largo y ancho del planeta (Montalto 1978, Redden y Ryan 1951, Walsh 1973).

La interculturalidad opera como objeto de atención académica y como principio o meta de programas políticos, educativos, epidemiológicos, administrativos o filosóficos, referidos a poblaciones indígenas, afrodescendientes y migrantes, principalmente. Para comprender cómo ha sucedido este proceso, es necesario analizar la manera en que la cultura ha llegado a ser un argumento en nombre del cual se busca conducir la conducta de individuos y poblaciones: es decir, el proceso mediante el cual se constituye en *razón de gobierno*. De otro lado, es necesario analizar las *tecnologías*, que son la forma pragmática que adquieren dichas razones (Inda 2008), y que se materializan en documentos, dispositivos, declaraciones, políticas y proyectos, en los que se expresan las voces de instituciones y expertos autorizados para definir y prescribir las conductas requeridas.⁶

En este sentido, analizo cómo opera la interculturalidad entendida como tecnología, a través de un proyecto concreto, que es el de la etnoeducación; un proyecto que define quiénes son considerados *otros*, en qué circunstancias, de acuerdo con qué atributos; y al mismo tiempo, cómo deben relacionarse con la *cultura*, los conocimientos y las políticas en relación con los cuales son considerados *otros*.⁷ Aunque no es la única tecnología del multiculturalismo, sus trayectorias, objetivos, conceptualizaciones e institucionalidades, así como las poblaciones que son objeto de su accionar, permiten comprender cómo opera el proceso de gubernamentalización de la cultura.

indígenas y afrodescendientes y en los proyectos curriculares realizados por ellos mismos. Aunque esto sería objeto de otro texto.

6 Jonathan Inda, basado en el trabajo de Foucault, propone una analítica de lo moderno en la que considera tres dimensiones del gobierno. En primera instancia están las razones de gobierno; esta dimensión reúne todas aquellas formas de conocimiento, de experticia y de cálculo que hacen posible que pensemos a los seres humanos como susceptibles de programación política. En segundo lugar están las técnicas de gobierno; al dominio de lo técnico pertenecen los mecanismos prácticos, los instrumentos y los programas por medio de los cuales autoridades de distintos tipos buscan dar forma e instrumentalizar la conducta humana. Finalmente están los sujetos de gobierno; esta dimensión cubre los diversos tipos de identidad individual y colectiva que emergen a partir de, y al mismo tiempo sustentan, la actividad gubernamental (2008: 2).

7 El interés por la cultura en este artículo no tiene que ver con la validez o exactitud de una definición empleada por quienes hablan de la interculturalidad, o cualesquiera otros; lo que me interesa es ver cómo ella opera como principio de inteligibilidad de lo social y cómo se produce su inserción en entramados de saber-poder. Cuando me refiero a la palabra cultura, lo que me interesa es cómo en su nombre se diseñan y ejecutan programas de gobierno de poblaciones; programas que pueden ser y son con frecuencia requeridos y dirigidos por aquellos grupos objeto de gobierno. Es decir, mi objetivo es comprender cómo individuos y poblaciones son gobernados y se gobiernan a sí mismos en nombre de la cultura.

El despliegue de una tecnología

A partir de la década de 1980, la preocupación por las relaciones entre culturas comenzó a hacer parte de ciertas disputas políticas y académicas promovidas por *grupos étnicos*⁸ o en nombre de ellos. Las condiciones que hicieron posible la emergencia y despliegue de la interculturalidad tuvieron que ver, inicialmente, con el indigenismo —ligado a la institucionalización de políticas de Estado y de programas académicos de Antropología, principalmente—, así como con la globalización de los derechos humanos y los derechos culturales en el periodo de posguerra, y con las críticas al colonialismo (Anaya 2005; Díaz-Polanco *et al.* [1979] 1987). No menos importantes fueron la presencia de intelectuales que reclamaron su autoridad para hablar por (o desde) estas poblaciones y sus intereses; y la definición, desde el Estado, de mecanismos oficiales de interlocución, de las formas aceptadas de *reconocimiento* y de los criterios que al final establecerían cuáles voces serían escuchadas al hablar por la diferencia. A la par de estos procesos de tipo institucional se dio la internacionalización de redes de organizaciones sociales, que constituyeron múltiples formas de intercambio y apoyo mutuo, además de lenguajes y perspectivas compartidas para expresar sus demandas y plantear vías de solución (Bonfil 1979; Cunin 2012, Escobar 2010: 289-298, Santamaría 2008; Wade 2007). Esta conjunción de factores contribuyó a dar forma a proyectos en los que la interculturalidad aparece como un fin asociado a la transformación de las relaciones históricas entre grupos humanos con culturas diferentes.

Un ejemplo de ello son los programas de etnoeducación que, sustentados en saberes como los de la antropología, la lingüística y el derecho, definen los rasgos que deben caracterizar la educación que reciban o adelanten por sí mismos los indígenas y los afrodescendientes; un rasgo de esta tecnología particular es la centralidad que adquiere en ella la noción de cultura. Como veremos a continuación, los proyectos de etnoeducación son también un mecanismo de difusión de la interculturalidad, a la que se enuncia como un principio en nombre del cual se realizan los programas de educación para grupos étnicos.

Hoy en día es común que la etnoeducación sea reclamada o presentada como un *derecho étnico*, tanto por organizaciones sociales como por académicos y funcionarios. Ello pareciera significar que este tipo de proyectos educativos son esenciales para la preservación de la vida de aquellas poblaciones que se reconocen y son reconocidas como grupos étnicos; de hecho, es común que se argumente que este derecho es fundamental para la preservación de sus culturas. Pero, ¿cómo es que un derecho tan importante solamente llegó a adquirir tal

8 En Colombia, grupos étnicos es una categoría de uso social y académico que hace referencia a poblaciones indígenas, afrodescendientes y gitanas. Aunque de manera bastante distinta en cada caso, estos tres grupos encarnan de manera predominante lo que se entiende como diferencia cultural.

importancia en las últimas décadas? Si analizamos un poco la historia, veremos que la preocupación por la educación de los indígenas y los afrodescendientes no es nueva, aunque comúnmente fue pensada como mecanismo de nivelación de estos grupos a los estándares de civilización del momento. Es decir, no se trató de la preservación de sus culturas, sino más bien de su borramiento y de la adecuación de su comportamiento a formas de ver el mundo propias de las élites de cada época. Vale preguntarse entonces ¿hasta dónde estas nuevas educaciones son distintas a las anteriores? ¿La etnoeducación y la interculturalidad son alternativas o inherentes al nuevo proyecto civilizatorio?

Desde mi punto de vista, la interculturalidad y la etnoeducación solo son posibles en el actual momento histórico, y son una de sus más depuradas expresiones, muestran la manera concreta como se materializa el multiculturalismo en Colombia.

En 1982, el Ministerio de Educación Nacional de Colombia dio un cambio a su política de educación indígena, que a partir de entonces sería conocida bajo la conceptualización de *etnoeducación*. Según la coordinadora del programa en ese momento, a partir de entonces “[...] empiezan a generarse a lo largo y ancho del país, experiencias educativas encaminadas a la elaboración de programas bilingües-interculturales” (Bodnar 1986: ii). Unos años después, en octubre de 1986, la política de etnoeducación sería caracterizada con tres rasgos fundamentales: ser participativa, bilingüe e intercultural (Bodnar 1986: 94). Estos tres rasgos expresan claramente el sentido de la política; los dos primeros eran una muestra de la pervivencia de las políticas indigenistas de integración iniciadas a finales de la primera mitad del siglo XX: la participación buscaba que el indígena aprendiera a gobernarse a sí mismo, y el bilingüismo, entendido como mecanismo de castellanización, apuntaba a que los indígenas aprendieran el idioma nacional.⁹ Aunque para los ochenta las políticas indigenistas estaban en proceso de transformación y desde diferentes frentes se había llamado la atención acerca de su carácter homogeneizante, también es cierto que para entonces dichas políticas habían conseguido un alto grado de institucionalización, e incluso de legitimidad y demanda social. En otras palabras, aunque se cuestionaba al indigenismo, en las nuevas políticas permanecían muchas de sus lógicas y de sus técnicas de intervención.

Lo que podría considerarse más novedoso en las políticas de etnoeducación es la presencia de dos aspectos ausentes de los proyectos de educación indígena anteriores. Por un lado, el planteamiento del problema en términos políticos,

9 La lingüística es uno de los saberes académicos que constantemente estarán presentes en el trabajo educativo dirigido a poblaciones indígenas, en parte debido al peso que se les otorgó a las lenguas indígenas en la transmisión y reproducción de la cultura, un atributo que se tornaría infaltable en los discursos de sí y de la diferencia, producidos en nombre de los grupos indígenas y —en menor medida, de los afrodescendientes— vinculados a este tipo de iniciativas

asociado a la formación de sujetos para la construcción de autonomía, que resultaba del vínculo conceptual con la noción de etnodesarrollo, propuesta en el Grupo de Barbados. Así lo menciona la misma autora: “[...] el diseño de la política y del marco conceptual para la educación indígena expresada en los ‘Lineamientos’, se enmarcan dentro del concepto de etnodesarrollo, teoría elaborada por el profesor mexicano Guillermo Bonfil Batalla [...]” (Bodnar 1986: 92).¹⁰ El segundo aspecto novedoso en las políticas de etnoeducación fue la inclusión de la interculturalidad como una de sus características y horizontes, que significaba plantear la dimensión política del conocimiento, también en concordancia con el proyecto del etnodesarrollo. En este primer momento, la interculturalidad aparece ligada a la capacidad del grupo para tomar decisiones de manera reflexiva; se entiende que “la interculturalidad permite apropiarse (o rechazar) de manera reflexiva y crítica, aquellos elementos de otras culturas que constituyan [sic] al mejoramiento de las condiciones de vida de una población” (Bodnar 1986: 95). Aunque este es el momento de emergencia de la etnoeducación, la educación para indígenas era objeto de preocupación desde tiempo atrás, pero en términos bastante distintos. El indigenismo interamericano había avanzado significativamente en la institucionalización de programas de aculturación orientados a la integración de los indígenas a la nación, de los que hacían parte los proyectos de educación indígena (Ballesteros y Ulloa 1961). Estas políticas se implementaron en los diferentes países de la región con distintos niveles de institucionalización a lo largo de varias décadas. Fue así que en 1972 se realizó en Bogotá la Primera Reunión de Trabajo sobre Educación Bilingüe en los Grupos Indígenas, convocada por la Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad, del Ministerio de Gobierno, uno de cuyos objetivos era: “Difundir y facilitar el análisis de la filosofía y técnica de la utilización de las lenguas vernáculas como medio de aprendizaje del castellano entre los grupos nativos para lograr al máximo el desarrollo social, cultural y económico de las comunidades indígenas” (Ministerio de Gobierno 1972, 4). Como puede verse, la orientación de estos programas correspondía al talante del indigenismo que predominó hasta los años setenta; desde el propio nombre de la oficina encargada: Dirección de *Integración y Desarrollo*, hasta el planteamiento explícito de emplear el castellano como vía de integración, haciendo uso para ello de las lenguas vernáculas en un proceso de transición;

10 En diciembre de 1981, en una reunión de expertos realizada en Costa Rica, se definía el etnodesarrollo en los siguientes términos: “Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es [una] unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión” (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco] y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [Flacso] 1981). La conceptualización más elaborada de etnodesarrollo se encuentra en Bonfil (1982: 131-145).

en otras palabras, se trataba de un espacio para el diseño de una tecnología específica dirigida a la integración de los indígenas.

Sin embargo, la educación indígena y bilingüe, al igual que las discusiones, los proyectos y las experiencias de alfabetización ligadas al trabajo de investigación lingüística no nacieron en este momento, ni como resultado de una política estatal colombiana; ni mucho menos como un proyecto emergido de las organizaciones indígenas. A manera de ejemplo podemos referir cómo, en el mismo año, la revista *Cultura Nariñense* publicó una entrevista realizada por fray Javier Montoya a un “profesor indígena bilingüe” acerca de su labor en Sibundoy (Putumayo), entre los kamsás (Montoya 1972), en la cual se muestra que para entonces la noción de educación indígena y bilingüe ya era empleada en la relación entre indígenas y misioneros. De hecho, es posible encontrarla mucho antes. En 1941, en el “Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano”, en el punto VI, se proponía: “Que los especialistas y Gobiernos trabajen por el perfeccionamiento y la uniformidad de los métodos y las normas de investigación y educación” (en Ballesteros y Ulloa 1961, 281). Posteriormente se la encontrará en las memorias de congresos indigenistas (cf. Instituto Interamericano Indigenista 1968: 85-125), en diversos números de la revista *América Indígena* (Arana 1976; Bairon 1952; Nahmad 1982; Paulston 1970; Vargas y Loewen 1963) y en algunos balances sobre el indigenismo (Marroquín 1972: 105-110; Rubio 1957: 39, 66).

Como podemos ver, la aparición de una política de etnoeducación a comienzos de los ochenta no es del todo novedosa. A pesar de que el nombre pueda evocar hoy en día una idea más amplia que la de educación indígena, no fue así en su nacimiento. De hecho, la etnoeducación fue sinónimo de educación indígena, al menos hasta mediados de los noventa. Sin embargo, la etnoeducación sí es un hito importante en relación con la problematización de las relaciones entre culturas, y a partir de mediados de los ochenta se constituye en herramienta clave para la difusión de un nuevo sentido de la interculturalidad. Con la etnoeducación la interculturalidad deja de ser una categoría descriptiva empleada para nombrar espacios y relaciones de contacto entre indígenas y otras poblaciones, y se constituye en principio orientador de los proyectos educativos de los indígenas y para ellos: es decir, la interculturalidad da un giro y se hace una categoría prescriptiva.

Institucionalizaciones, conceptualizaciones, apropiaciones

Aun cuando la educación haya estado ligada históricamente a proyectos que hoy pueden considerarse como opresores, también es cierto que en diferentes momentos lo ha estado a proyectos liberadores o democratizantes. Durante los años setenta y ochenta la educación fue objeto de amplios debates y de propuestas vinculadas a proyectos de transformación social que alcanzaron gran fuerza en América Latina y tuvieron repercusión en otras latitudes (Freire 2000; Torres 1986; Giroux 2004); la

educación popular es solo una de las muestras más visibles y de mayor influencia. Ligada a proyectos escolarizados y a otros que tuvieron su lugar fuera de las aulas, incidió con fuerza en la aparición de experiencias educativas locales, gran parte de ellas ligadas a procesos de organización social. Para finales de los setenta y durante la década de los ochenta, estos proyectos eran el foco de discusión acerca de problemáticas locales diversas, como el acceso a servicios públicos, las estructuras de tenencia de la tierra o las historias locales y las trayectorias políticas de los sectores populares (Bonilla *et al.* 1972; Fals Borda 1985).

Cuando la etnoeducación surgió en el escenario nacional, diversos sectores indígenas, organizaciones sociales y grupos de maestros de comunidades negras contaban con experiencias en el campo educativo, en muchos casos vinculadas a sus particulares proyectos políticos. Por ejemplo, mientras organizaciones como el Movimiento Cimarrón luchaban contra el racismo hacia los negros y denunciaban el papel de la educación en su reproducción (Mosquera 1986), otras, como el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, crearon sus programas de educación y avanzaron en la formación de maestros, en el diseño de materiales y en la gestión de proyectos educativos (Bolaños *et al.* 2004). De otra parte, este fue un momento clave para la conceptualización de la educación como derecho, algo que tendría especial eco en las demandas indígenas y en la forma en que se concebirían las nuevas políticas de educación indígena.

A comienzos de los ochenta, empezó el proceso de institucionalización de la etnoeducación como política estatal, inicialmente mediante la creación de espacios institucionales en el Ministerio de Educación y la producción de documentos de política, y luego mediante un juicioso ejercicio de difusión del nuevo proyecto. Así, en agosto de 1985 se realizó el Primer Seminario de Etnoeducación, convocado conjuntamente por el Ministerio de Educación y la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC—, con el patrocinio de la Interamerican Foundation. El documento de memorias incluye un apartado de conclusiones y recomendaciones (MEN y ONIC 1986: 135-139), entre ellas la consolidación del equipo del Ministerio en el tema, la ampliación de la participación indígena en las decisiones sobre la política y diversos aspectos relativos a la situación educativa de algunos grupos indígenas a nivel local y regional, en un claro ejemplo de la manera en que se diseñan las técnicas de gobierno de los indígenas en el campo educativo, frecuentemente con el aval de las mismas poblaciones involucradas.

Como parte del proceso de difusión del proyecto, el Ministerio realizó un conjunto de seminarios regionales de etnoeducación, en los que participaron maestros, funcionarios, organizaciones indígenas y autoridades tradicionales. Entre 1987 y 1988 se realizaron talleres en Caquetá, Meta, Guaviare, Guainía y Amazonas, entre otros (Bodnar y Carrioni 1987a, 1987b, 1988a, 1988b, 1988c). Para la misma época, el Ministerio publicó el libro *Educación bilingüe: comunidad, escuela y currículo* (MEN s.f.), que era una adaptación de un texto publicado por la Unesco

en Chile, en el que se ofrecía una guía de trabajo para maestros, que incluía orientaciones acerca de contenidos y metodologías que deberían emplearse en el trabajo en las aulas. Mientras tanto, algunas organizaciones continuaban su trabajo de diseño de materiales educativos, en ocasiones por su propia cuenta o con cooperación internacional, y en otras con el apoyo profesional y financiero del Ministerio. También se avanzó en la formación de maestros que trabajaban en escuelas de población indígena, proceso que dio lugar a los programas de profesionalización de docentes y a la posterior titulación de estos como bachilleres pedagógicos; más adelante estos programas servirían como referente para la creación de programas universitarios de etnoeducación (Caicedo y Castillo 2008). A lo largo de todo este proceso el Ministerio de Educación mantuvo una política bastante irregular en cuanto a la conformación de sus equipos de trabajo, aunque hubo un aspecto que fue objeto de constante requerimiento por parte de algunas organizaciones sociales: la contratación de activistas e intelectuales indígenas y negros para que se desempeñaran como funcionarios en el diseño y la ejecución de las políticas estatales; fue así como algunos intelectuales provenientes de procesos organizativos regionales o nacionales se posicionaron como expertos en etnoeducación. Valga mencionar que un número importante de ellos se desempeñan aún como funcionarios públicos en instituciones del sector educativo, y gestionan proyectos de cooperación internacional en etnoeducación, o como maestros en instituciones educativas locales, de modo que constituyen un importante sector de la intelectualidad étnica en el país.

Para comienzos de la década de los noventa, en apenas diez años, la etnoeducación abandonó el énfasis en la construcción de autonomía que se expresaba en las primeras formulaciones de la política, a la luz del concepto de etnodesarrollo, para concentrarse en la dimensión culturalista de conservación y recuperación de tradiciones, como puede observarse en las memorias del II Seminario de Etnoeducación sobre Diseño Curricular y I de Profesionalización, realizado en 1993 (MEN 1998), en el que el énfasis en aspectos pedagógicos y de diseño de política pública también es notorio. El seminario tiene, además, implicaciones en otros planos, ya que es uno de los primeros documentos en que se registra participación de población afrocolombiana y se hace referencia a ella como un grupo étnico. Se menciona incluso que, dado el reciente reconocimiento de esta población como grupo étnico, aún es difícil para los participantes referirse a sí mismos en estos términos:

Dicen que, a partir de la Constitución de 1991, son reconocidos como etnia; por lo tanto, no tienen unos fundamentos como tales; también expresan que hay una diferencia entre raizales y afrocolombianos, pero que tienen puntos comunes en algunos términos, lingüísticos. Se ha venido trabajando por fundamentos educativos en algunas comunidades de manera muy particular como en Palenque, Buenaventura, Chocó y otros pueblos afrocolombianos (MEN 1998: 31).

A los afrocolombianos y raizales les resultaba difícil expresarse en términos que se correspondieran con su nueva condición de grupo étnico, situación que ilustra una de las paradojas de la etnicidad: se supone que estos grupos son reconocidos como étnicos en tanto ya lo eran pero no se les incluía en tal categoría; no obstante, la etnicidad es una categoría académica, jurídica y política llena de contenidos específicos a la que ellos deberán amoldarse. Esta dificultad se observa en la mención que se hace de las experiencias educativas realizadas en comunidades negras hasta ese momento, cuyo lenguaje y objetivos eran distintos de los que para la fecha se habían institucionalizado entre los indígenas (MEN 1998: 31). Lo mismo sucedió cuando, en 1993, el Ministerio de Educación realizó en Cartagena el Primer Seminario Taller de Etnoeducación para Comunidades Afrocolombianas (MEN 1994), en respuesta a uno de los compromisos fijados en el taller anterior; allí se presentaron como experiencias etnoeducativas diversos proyectos que se adelantaban desde mucho antes de que existiera tal denominación. Uno y otro caso ilustran la manera en que opera la violencia epistémica de estas políticas. El hecho de que a partir del cambio constitucional de 1991, y específicamente desde la promulgación de la Ley 70 de 1993,¹¹ se reconozca a las comunidades negras como grupo étnico, tiene efectos significativos tanto en el tratamiento que el Estado da a las poblaciones que empiezan a reclamar este estatus, como en la manera en que son concebidos los proyectos educativos que se venían ejecutando. En este contexto, la noción de grupo étnico, además de productora de alteridad, se basaba —y aún hoy lo sigue haciendo— en un molde indígena. Esto significa que no solo produce la idea de otredad, sino que lo hace a partir de un referente particular desde el cual se piensa la diferencia.

En 1996 el Ministerio presentó unos nuevos lineamientos de etnoeducación. En ese año la política de etnoeducación, que desde 1986 era concebida como política educativa indígena (Bodnar 1986), expresó de manera más clara un cambio formal, con el título de *La etnoeducación. Realidad y esperanza de los pueblos indígenas y afrocolombianos* (MEN, 1996a), y vino acompañada de un documento de *Lineamientos generales para la educación en las comunidades afrocolombianas* (MEN 1996b).¹² No obstante, si bien la Ley 70 de 1993 había establecido la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (artículo 39), esta no se reglamentó sino hasta 1998

11 El artículo 1.º de la Ley 70 de 1993 reza: “La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana”.

12 Resulta por lo menos curioso que en la carátula del documento el título haga referencia a *educación*, mientras en su contenido se habla de *etnoeducación*.

(Decreto 1122), y solo se publicó una primera propuesta en 2001 (MEN 2001); dilaciones que expresan las distintas lógicas de pensamiento sobre la alteridad que han definido el lugar de la indianidad y la negritud en el país. Esta situación tal vez ayude a entender por qué la interculturalidad ha ocupado un lugar marginal en los proyectos dirigidos a las poblaciones negras: su lugar en la producción académica acerca de lo cultural, en la legislación internacional y en las políticas de Estado ha sido distinto del lugar de quienes han sido la representación oficial de la otredad, los indígenas.

Desde el inicio de su institucionalización, en 1982, la difusión de la etnoeducación ha sido objeto de atención compartida por parte de indígenas y funcionarios estatales, al tiempo que se creó una amplia legislación relativa al tema, se produjeron documentos de orientación curricular y materiales didácticos y se abrieron programas de formación de maestros en al menos siete universidades. Aun así, y aunque con frecuencia han reclamado del Estado el cumplimiento de la legislación, las organizaciones sociales y algunos intelectuales indígenas y afrodescendientes han manifestado insistentemente su distancia frente a las políticas de Estado, y en muchos casos se han resistido a emplear el término *etnoeducación* para referirse a sus propios proyectos educativos (Bolaños *et al.* 2004: 62). Al respecto, Abadio Green uno de los intelectuales indígenas más destacados en el país, ha planteado que:

Los pueblos indígenas debimos aceptar y promover, incluso con una insistencia digna de mejores causas, la educación intercultural bilingüe EIB o etnoeducación. Pero las razones para que ello ocurriera no fueron la aceptación de sus fundamentos y ni siquiera el reconocimiento de sus éxitos, sino su avance frente a la educación evangelizadora e integracionista que había. Obviamente ello condujo a que las propias organizaciones indígenas promovieran la concepción de etnoeducación y considero que otro tanto ocurrió con la EIB [...] (Citado en Regalsky 2002).

Estas tensiones también se expresan en algunas conceptualizaciones elaboradas por el intelectual afrocolombiano Jorge García, para quien el proyecto educativo de las poblaciones negras y afrocolombianas se distancia de aquel que representa un proyecto de nacionalidad homogénea y los intereses de las élites nacionales:

El concepto de etnoeducación que se ha filtrado entre líneas del lenguaje institucional, revela la presencia de un pensamiento que busca la reafirmación de lo afro hacia dentro, en un intento por perfilar una propuesta educativa anclada en los intereses colectivos y no tanto en el interés ciudadano. Esta posibilidad de construir educación desde las raíces, en franca relación con los elementos de la identidad y fundamentalmente con el proyecto político-organizativo, es lo que llamamos etnoeducación en una perspectiva endógena (García 2009: 28).

Como se puede observar, luego de casi tres décadas, ni los programas de etnoeducación ni las entidades y organizaciones que los promueven son homogéneos, ni lo son sus propósitos, ámbitos y estrategias de acción. Sin embargo, habría que analizar hasta dónde estas diferencias expresan una distancia real entre los proyectos etnoeducativos que son promovidos por el Estado y los que son propuestos por intelectuales con actitudes críticas respecto de los primeros. En concreto, habría que analizar cuán distintos son los proyectos políticos y las formas de entender la alteridad que constituyen a unos y otros, y habría que preguntarse si no constituyen dos expresiones de un mismo proyecto.

A modo de cierre: pedagogías de la alteridad

En un contexto en que la cultura adquiere centralidad en tantos y tan diversos frentes, hay un asunto que los atraviesa a todos: la tensión entre unidad y diferencia, la relación entre mismidad y alteridad. Los debates académicos, las políticas estatales, los organismos multilaterales y las organizaciones sociales se refieren de alguna manera al problema de cómo afrontar el hecho de que en cada sociedad, y en las relaciones entre diferentes sociedades, existan trayectorias históricas y circunstancias presentes mediadas por relaciones desiguales de poder. La idea de cultura parece ocultar este hecho a fuerza de hacerlo visible; supone con bastante frecuencia que las diferencias son ontológicas, no construidas en relaciones históricas. Desconoce que la diferencia es relación, asume la otredad como substancia. Esta es una de las paradojas del reconocimiento multicultural: otorga derechos mientras ello no altere el orden establecido.

Pedagogías de la alteridad

La etnoeducación no es solo una política pública de educación para grupos étnicos, ha sido también una política de producción y de gobierno de la alteridad. Desde sus inicios ha estado ligada a la problematización de las relaciones entre grupos culturales y ha sido espacio de conceptualización de la multiculturalidad y de definición de los mecanismos para administrarla. La etnoeducación no solo es un derecho de los grupos étnicos, entre otras razones porque ella define quiénes son los grupos étnicos, cómo deben educarse y el tipo de relación que deben establecer con los conocimientos y poblaciones que son considerados como *no étnicos*. Sus currículos están diseñados de tal forma que los sujetos que en ella se educan actúen de acuerdo con una condición de radical alteridad respecto de las sociedades de las que hacen parte; es decir, para que se gobiernen a sí mismos en nombre de la cultura y la diferencia.

Tanto en la academia como en las instituciones del Estado y las organizaciones sociales, la etnoeducación es concebida y demandada como educación de los

grupos étnicos y para ellos: busca diseñar y poner en práctica programas de educación que fortalezcan las identidades y culturas de estos grupos. Como proyecto pedagógico, promueve una formación centrada en un conjunto de aspectos definidos principalmente por la antropología —y por otras disciplinas, como la lingüística—, que se supone encarnan las culturas de indígenas y afrodescendientes;¹³ en la mayoría de los casos se trata de atributos escasamente presentes en la vida cotidiana de los grupos o en su conocimiento local, por lo que resulta común que se recurra a nociones como las de *recuperación* y *fortalecimiento* cultural. En casi todos los casos, aquellos rasgos que se consideran como propios están definidos por una idea particular de cultura, marcada por lo que se podría llamar el deber de la diferencia cultural. Los *grupos étnicos* están en la obligación de hacer visible, recuperar, y fortalecer *su* cultura, a la que se presenta como inconmensurable y siempre en aparente oposición con la que se considera la cultura *dominante, moderna, occidental, eurocéntrica o universal*; es decir, una cultura *subalterna, tradicional, no occidental, no eurocéntrica y local*. Como todo proyecto pedagógico, la etnoeducación busca formar un tipo particular de sujetos, en este caso, sujetos étnicos. Es una pedagogía para la producción de alteridades, un proyecto educativo de oterización.

Una característica frecuente de los proyectos de etnoeducación es la denuncia de los procesos de sometimiento e imposición cultural; sin embargo, la mayoría de estos proyectos carecen de un análisis crítico acerca de los efectos de esta historia, y tampoco mencionan las formas concretas en que se expresa en el presente.¹⁴ En consecuencia, es posible encontrar que se reclamen como propias instituciones coloniales, como el uso de castigos físicos para ejercer justicia (cepo, fuate), el cabildo como forma de gobierno, las unidades de medida de origen colonial (castellano, ración) o las fiestas religiosas católicas (fiestas dedicadas a los patronos), entre otras. De esta manera, al ser incorporadas en los proyectos educativos, estas particulares formas de entender la historia promueven la idea de un sujeto esencialmente definido por su exterioridad con respecto a la formación social de la que participa. Es decir, proyectan la idea de grupos que constituyeron sus instituciones políticas, definieron sus prácticas jurídicas, adoptaron prácticas religiosas o llegaron a ser hablantes de un idioma por fuera de las relaciones sociales. Esto resulta bastante problemático, sobre todo si se quiere cuestionar la historia del colonialismo.

En este contexto, la interculturalidad se ocupa de hacer conmensurable la alteridad, en un proyecto ambiguo que, al tiempo que produce la alteridad, busca integrarla. Opera como fin o principio en nombre del cual se busca evitar

13 Es frecuente encontrar referencias a la ancestralidad, las autoridades tradicionales, la lengua indígena, la existencia de mitos y leyendas, la medicina tradicional, las formas tradicionales de producción y la relación armónica con el ambiente, entre las más comunes.

14 Tal vez la mayor excepción se encuentra en los aspectos lingüísticos, en los que se hace hincapié en la pérdida de la lengua y en el impacto de la imposición del castellano.

que aquellos sujetos de la otredad permanezcan al margen del proyecto de nación: gestiona un particular diagrama de mismidades y diferencias, para el que traza unos contornos bien definidos. Al promover el *diálogo entre culturas*, propende por que los *otros* no aprendan solo el *conocimiento propio*, sino que aprendan también el *universal*. Dado que es un proyecto dirigido únicamente a quienes se reconozcan y sean reconocidos como sujetos étnicos, más que de *interculturalidad* se trata de *intraculturalidad*: solamente afecta a aquellos que se gobiernan en nombre de la cultura

La interculturalidad opera como principio de ordenamiento de lo social, marcando, clasificando, incluyendo y excluyendo expresiones de la diferencia que ella misma produce. No se trata pues de que las diferencias culturales estén allí y de que los proyectos interculturales sean una forma de llegar a tramitar las relaciones entre ellas; de hecho, muchas diferencias culturales no son objeto de ningún tipo de *atención intercultural*. Estos proyectos intervienen sobre producciones específicas de la diferencia, en particular, sobre aquellas en las que la diferencia opera como alteridad y es clasificada como *cultural*. No se trata entonces de problematizar cualquier tipo de diferencia, sino un tipo particular en nombre del cual se argumenta la supuesta necesidad de intervenir y transformar las relaciones entre grupos humanos. A ello hay que sumar que la problematización de las relaciones entre culturas no produce los mismos efectos para los distintos polos de la relación. Las poblaciones “mayoritarias” son con frecuencia ignoradas en los programas de gobierno intercultural. De tal manera, se produce primero un régimen particular desde el cual se piensa la diferencia y se problematiza la historia, o la situación actual de su relación con los sectores de la sociedad que encarnan el proyecto de mismidad. Desde este proyecto se enuncian las diferencias, y desde ese lugar se interviene sobre el polo ubicado como alteridad en la relación.

La etnoeducación llegó a ser posible en un momento en el que la cultura adquiriría su centralidad y se dispersaba de manera insospechada en los más diversos ámbitos académicos y políticos, como producto de un proceso histórico en el que se cruzaron múltiples líneas de fuerza, entre ellas, la problematización de la existencia de grupos étnicos dentro de las sociedades nacionales; los cuestionamientos a la noción de raza, que adquirieron su fuerza decisiva luego de la segunda guerra mundial y que se relacionan estrechamente con la institucionalización de la antropología y los debates sobre el racismo en los Estados Unidos (Grimson 2008; Trouillot 2011); los debates propuestos por movimientos intelectuales como el de la *negritud*, que resultarían esenciales en las luchas anticoloniales y en la transformación de los imaginarios coloniales de la negritud (Césaire 2006); la constitución de un sistema interestatal de derecho internacional, que incluyó los derechos humanos y los derechos sociales y culturales; la creación de instancias para la lucha en contra de las diferentes formas de discriminación y racismo (Anaya 2005); los cuestionamientos al colonialismo, particularmente en la segunda posguerra, que resultaron cruciales en discusiones como las de la

autodeterminación de los pueblos y en la emergencia de los “indígenas” como sujetos de derecho (Anaya 2005; Morales 2001);¹⁵ la consolidación de un sistema institucional interestatal orientado a la integración de los indígenas a las sociedades nacionales y al desarrollo (Ballesteros y Ulloa 1961; Unesco 1996); y la creación y consolidación de organizaciones sociales indígenas (Bonfil 1979; Gros 2000), entre las líneas más visibles. Es así que las luchas y proyectos contemporáneos marcados por la diferencia cultural y la etnicidad no pueden ser entendidos como mera resistencia u oposición a un poder por fuera del cual se encontrarían. Al contrario, los términos de las luchas son definidos de acuerdo con las formas de poder propias del momento histórico. Más que como un término o un concepto en sí mismo, la interculturalidad resulta relevante como proyecto político que participa de la producción y gestión de la alteridad; un proyecto que debe ser comprendido en su complejidad, si es que se quiere hacerle resistencia. Los planteamientos que afirman que la etnoeducación es un derecho étnico por el que se debe luchar, en tanto expresa las aspiraciones y proyectos políticos de indígenas y afrodescendientes, o aquellos que sostienen que la interculturalidad es un proyecto político y epistémico alternativo nacido en las organizaciones sociales, son, en el mejor de los casos, ingenuos: desconocen la complejidad de los procesos en que se inserta la experiencia contemporánea del multiculturalismo. Si se quiere aportar a la construcción de proyectos políticos alternativos con capacidad real para transformar las relaciones de poder vigentes, es necesario develar cómo opera ese poder en formaciones sociales concretas y en momentos particulares. Para ello es crucial comenzar por comprender las formas en que la diferencia es articulada a formas de gobierno que sostienen, reproducen y legitiman la desigualdad, sobre todo en aquellos casos en que esto implica ir en contravía de las certezas propias del sentido común de la época.

Referencias citadas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
 1957 *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anaya, S. James
 2005 *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trotta.
- Arana de Swadesh, Evangelina
 1976 Lingüística y educación indígena. *América Indígena*. 36 (2): 347-358.
- Bairon, Max Agatón
 1952 La educación indígena en las selvas de Bolivia. *América Indígena* 12 (2): 141-147.

15 En este contexto, la noción de indígena aparece para nombrar a los pueblos nativos de aquellos territorios que padecieron la colonización.

- Ballesteros Gaibrois, Manuel y Julia Ulloa Suárez
1961 *Indigenismo americano*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Bodnar, Yolanda
1986 *Etnoeducación. Política educativa indígena nacional y algunas experiencias bilingües-interculturales adelantadas en el país*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Bodnar, Yolanda y Gina Carrioni
1987a “Informe Seminario de Etnoeducación Mama Bwe Reojache - Caquetá. Agosto 24-28”. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
1987b “Informe Seminario de Etnoeducación Santa Teresita - Vichada, del 5 al 10 de julio y Seminario para la Unificación del Material Educativo de la Comunidad Sikuaní de Meta y Vichada. El Cortijo (Meta), agosto 31 a 4 de septiembre”. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
1988a “Informe Seminario de Etnoeducación. Puerto Inírida – Guainía. Noviembre 2 al 6 de 1987”. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
1988b “Informe Seminario de Etnoeducación. Leticia, Amazonas. Noviembre 30 a diciembre 4”. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
1988c “Seminario para la Elaboración de Material Educativo para la Etnia Sikuaní y de una Propuesta de Programa de Profesionalización para Maestros Bilingües Sikuaní. Centro Unuma - Puerto Gaitán (Meta). 22 a 24 de abril de 1988”. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
- Bolaños, Graciela, Carlos Miñana, Abelardo Ramos y Joanne Rappaport.
2004 *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Bogotá: Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca.
- Bonfil Batalla, Guillermo
1982 “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. En: Francisco Rojas Aravena (ed.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. pp. 131-145. San José: Flacso.
1979 “Las nuevas organizaciones indígenas. (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)”. En: *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. pp. 23-40. México: Nueva Imagen.

- Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros
1972 *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca.
- Caicedo, José Antonio y Elizabeth Castillo
2008 Indígenas y afrodescendientes en la universidad colombiana: nuevos sujetos, viejas estructuras. *Cuadernos Interculturales*. 6 (10): 62-90.
- Césaire, Aimé
2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Comité de Educación Bilingüe Aborigen Sikuani (CEBAS). 1988. Wajajume Itane Yakinatsi Yorobatsi. Bogotá:
- Cebas. Cucho, Denys
2007 [1966] La noción de cultura en las ciencias sociales. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cunin, Elisabeth
2012 “¿Es posible hablar de ‘diáspora negra’ en América latina? Etnicidad, nación y globalización a partir del caso colombiano”. [Una versión en francés fue publicada en *Autrepart* (38): 135-153, 2006].
- Díaz-Polanco, Héctor, Francisco Javier Guerrero, Víctor Bravo, Leopoldo Allub, Marco A. Michel y Lourdes Arizpe
1987 [1979] Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica. México: Centro de Investigación para la Integración Social.
- Escobar, Arturo
2010 *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión.
- Fals Borda, Orlando
1985 *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza y Siglo XXI.
- Foucault, Michel
2006 *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, Paulo
2000 *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- García, Jorge
2009 *Sube la marea. Educación propia y autonomía en los territorios negros del Pacífico*. Tumaco: Edinar.
- Giroux, Henry
2004 *Teoría y resistencia en educación*. México: Siglo XXI.
- Grimson, Alejandro
2008 Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa* (8): 45-67.
- Gros, Christian
2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Inda, Jonathan Xavier

2008 "Analytics of the Modern: An Introduction". En: Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of Modernity*. pp. 1-20. Oxford: Blackwell.

Instituto Interamericano Indigenista (III)

1968 VI Congreso Indigenista Interamericano: ponencias. *Anuario Indigenista* (28): 10-28.

Marroquín, Alejandro Dagoberto

1972 *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

MEN (Ministerio de Educación Nacional)

1994 *Primer Seminario Taller de Etnoeducación para Comunidades Afrocolombianas. Memorias*. Bogotá: MEN.

1996a *Etnoeducación: realidad y esperanza de los pueblos indígenas afrocolombianos*. Bogotá: MEN.

1996b *Lineamientos generales para la educación en las comunidades afrocolombianas*. Bogotá: MEN.

1998 "II Seminario de Etnoeducación sobre Diseño Curricular y I de Profesionalización. El Ocaso, 17 al 28 de mayo de 1993. Memorias". Bogotá: MEN, Dirección General de Investigación y Desarrollo Pedagógico, Grupo de Atención a la Comunidad Educativa y Grupos Poblacionales, Programa Nacional de Etnoeducación.

2001 *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Lineamientos curriculares*. Bogotá: MEN.

s. f. Educación bilingüe: comunidad, escuela y currículo. Plan de Universalización de la Educación Primaria. Materiales de apoyo para la formación docente en educación bilingüe intercultural cultura. Bogotá: MEN, Dirección General de Capacitación, Programa de Etnoeducación.

MEN y ONIC

1986 *Primer Seminario de Etnoeducación. 25-31 de agosto de 1985. Memorias*. Bogotá: MEN-ONIC.

Ministerio de Gobierno

1972 "Primera Reunión de Trabajo sobre Educación Binlingüe en los Grupos Indígenas. Documento final". Bogotá: Dirección General de Integración y desarrollo de la Comunidad, Ministerio de Gobierno.

Montalto, Nicholas

1978 *The Forgotten Dream: A History of the Intercultural Education Movement, 1924-1941*. Minneapolis: University of Minnesota.

Montoya, Javier

1972 Reportaje a un profesor indígena bilingüe. *Cultura Nariñense* (53): 27-29.

Morales, Patricia (coord.)

2001 *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. México: Siglo XXI.

- Mosquera, Juan de Dios
1986 *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro.* Medellín: Movimiento Cimarrón.
- Nahmad Sitton, Salomón
1982 La educación bilingüe y bicultural para las regiones interculturales de México. *América Indígena* 42 (2): 301-314.
- Paulston, Rolland G.
1970 Maestros como agentes del cambio comunal: cuatro programas peruanos. *América Indígena* 30 (4): 929-944.
- Rappaport, Joanne
2008 *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y el pluralismo étnico en Colombia.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Universidad del Cauca.
- Redden, John y Francis A. Ryan
1951 *Intercultural Education.* Milwaukee: Bruce Publishing.
- Regalsky, Pablo
2002 “Reforma educativa y territorialidad andina en Bolivia: en busca de los protagonistas”. En: Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades.* pp. 143-163. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Rubio, Gonzalo
1957 *Promociones indígenas en América.* Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Santamaría, Ángela
2008 *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena.* Bogotá: Centro de Estudios Políticos e Internacionales, Universidad del Rosario.
- Sosa, Marcelino
1981 *El niño guabibo y la educación bilingüe.* Bogotá: Marcelino Sosa.
- Torres, Rosa María
1986 *Educación popular: un encuentro con Paulo Freire.* Caracas: Cooperativa Laboratorio Educativo.
- Trouillot, Michel-Rolph
2011 *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno.* Popayán: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)
1996 Nuestra diversidad creativa: Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo. México, D. F.: Unesco. Unesco y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). 1981. Etnocidio y etnodesarrollo. Ginebra: Docip.
- Vargas, Nicasio A. y Jacob A. Loewen
1963 Experiencia de alfabetización con los indios chochoes. *América Indígena* 23 (2): 121-125.

Wade, Peter

- 2007 "Defining Blackness in Colombia". Ponencia presentada en el XII Congreso de Antropología en Colombia. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Walsh, Catherine

- 2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.

- 2004 Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín icci-ary Rimay* 6 (60). Recuperado el 30 de octubre de 2011, <http://icci.nativeweb.org>

Walsh, John E.

- 1973 *Intercultural Education in the Community of Man*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

Pensar la indigenidad a través de la victimización y el género¹

PABLO JARAMILLO

Que la victimización sea naturalizada como elemento de la indigenidad no es una sorpresa para nadie. Aunque parte de mi propósito en este libro (Jaramillo 2014) es explorar la yuxtaposición de ambas, es obvio que hubo y hay una gran dosis de violencia en la configuración de sentido de “lo indígena”. Lo que es bastante sorprendente, es que la metáfora de la deuda se haya vuelto el *leitmotiv* mismo de la relación entre indígenas y otros poderes contemporáneos, sin que haya un debate serio en la academia (o si a eso vamos, en cualquier ámbito) sobre las consecuencias de usar lenguajes financieros para describir una relación moral y políticamente tensa. Mary Lousie Pratt (2010) ha sido una de las escasas voces que se ha pronunciado frente al pastiche de reconocer que las identificaciones indígenas son “complejas” y se ha atrevido a hablar de “una plantilla o un esquema de la indigenidad, un conjunto de elementos narrativos que son percibidos como poseedores de una vasta aplicabilidad” (Pratt 2010: 441), donde la deuda tiene un lugar preeminente. Los elementos que Pratt señala son el encuentro no solicitado por parte de los invadidos, el despojo al que son sometidos, la perdurabilidad de un encuentro indeseado que reproduce constantemente el carácter proselitista y religioso del encuentro. “Con el tiempo”, dice Pratt,

La combinación de un encuentro no solicitado, el despojo y la perdurabilidad produce una relación de endeudamiento entre los despojadores (o sus descendientes) y los despojados (o sus descendientes), y la indigenidad pasa a ser el despliegue de esta relación. En otras palabras, en el centro de las formaciones sociales que se desarrollaron a partir de esta génesis histórica, yace una deuda, un agravio —y esto es importante— que puede ser abordado pero nunca reparado. Los paradigmas racistas que afirman la superioridad del invasor podrían negar o justificar el daño, pero no

1 Original tomado de: Pablo Jaramillo: 2014. “Pensar la indigenidad a través de la victimización y el género”. En: *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. pp. 23-42. Bogotá: Uniandes.

pueden, pienso yo, desaparecerlo. Incluso cuando hay una negación, la deuda retorna de un modo subjuntivo: “Si tuviésemos que reconocer un agravio, no habría límite para sus demandas” (Pratt 2010: 442).

A continuación de su importante comentario, Pratt afirma que dicha matriz de indigenidad, que culmina en la deuda, es útil por la generalización que permite como limitante pensar las cosas que la indigenidad puede llegar a ser. Su acotación final es, sin duda, cierta. Deja, sin embargo, el asunto de la deuda prácticamente donde lo empieza. En este capítulo argumento que el problema de la deuda es central para entender las formas contemporáneas de inclusión de los pueblos indígenas en Colombia. La deuda histórica se configura como un arma de doble filo que permitió la inclusión especial de sujetos individuales y colectivos etnicizados, pero al establecer una relación entre estos y el Estado (u otros poderes, transnacionales o no) en términos financieros, en últimas contiene la noción de que el acceso a la ciudadanía es un asunto de compensación, y no un legítimo derecho en pleno sentido. En concreto, el lenguaje de la deuda histórica dejó abierta la puerta para que en tiempos de la reparación por la violencia, otras estrategias orientadas a la inclusión ciudadana de población vulnerable o pobres históricos se entremezclaran con la retórica multicultural.

La cuestión de la deuda histórica

Los movimientos indígenas tienen en Colombia una larga historia que se remonta mucho más allá de la fecha convencionalmente citada como su hito fundacional: 1971. Lo que se inicia realmente en la década de los setenta es una forma específica de enmarcar la acción colectiva que, aunque en sí misma es heterogénea y conflictiva, tiene como característica un lenguaje de la demanda (de cosas, derechos, posturas) hacia el Estado. Mi argumento en esa sección es que este lenguaje ha estado, desde el principio, marcado por la metáfora de la deuda, que ha ganado cada vez más centralidad en la estrategia política y la forma como se define la agencia de los indígenas.

La conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— en Toribío (Cauca) en 1971 es, en efecto, clave para entender la configuración contemporánea de las formas de acción política indígena. La principal razón tras la emergencia de la organización era la lucha contra una institución feudal llamada *terrazgeo* que existía en la región. Además, los años cincuenta se caracterizaron por una agresiva colonización a los territorios indígenas por parte de campesinos y terratenientes (Comisión Andina de Juristas 1992). La colonización de los campesinos les trajo una posición de negociación fuerte a estos últimos, que se conformaron en una asociación (ANUC, Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) con la que líderes

indígenas del suroccidente colombiano se aliaron para usar estratégicamente la Ley 89 de 1890 que protegía los *resguardos indígenas* (Gros 1991).²

Las dos décadas posteriores a la fundación del CRIC fueron turbulentas. En los setenta, el movimiento estaba dividido en dos facciones: la una, más orientada al discurso indígena, seguía las ideas del fallecido Manuel Quintín Lame; la otra, más orientada a discursos comunistas, era encabezada por José González Sánchez (Gros 1991). Aun si no se puede exagerar la división, esta ciertamente tuvo su parte en una relación irregular y ambigua con las guerrillas de izquierda, particularmente con el Movimiento Revolucionario 19 de Abril (M-19) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), que a veces brindaban apoyo a las comunidades indígenas, pero con la misma frecuencia las volvían objeto de ataques de una fuerte política de seguridad antiinsurgente del Gobierno (Le Bot 1994). Por último, la proliferación de organizaciones regionales hizo que la unidad del movimiento se volviera un problema (Avirama y Márquez 1994).

En 1982, en parte para resolver el problema de la unidad y crear una coalición contra las políticas de seguridad del Estado, se fundó la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC—, en Bosa, localidad en las inmediaciones de Bogotá. La organización intentó abarcar la multiplicidad de intereses de sus representantes regionales, con poco éxito. Un paneo general es ilustrativo. Las organizaciones amazónicas se enfocaron predominantemente en el problema de la biodiversidad (Jackson 1998); las organizaciones de la cuenca del Pacífico se han concentrado en los impactos de megaproyectos; en la Sierra Nevada de Santa Marta (una región pequeña, pero con fuerte presencia indígena), las organizaciones se han orientado hacia el respeto por la cosmovisión (Avirama y Márquez 1994), y más recientemente, hacia la biodiversidad (Ulloa 2005).

Los ochenta no solo trajeron una explosión de organizaciones. Tácticas y discursos políticos nuevos empezaron a emerger. En este sentido, Findji (1992) trazó algunos cambios significativos entre los setenta y los ochenta. Mientras que inicialmente las demandas eran en nombre de “la tierra”, en los ochenta los líderes y organizaciones empezaron a hablar sobre “territorio”. Esto no fue un movimiento ligero de apropiación de un término, sino una manera de posicionar el movimiento en el contexto de discursos crecientes sobre democratización y descentralización. Fue también una opción para traducir las demandas al lenguaje del Estado, en el sentido de que “tierra” tenía una connotación más subversiva en el contexto de políticas anticomunistas.

2 Resguardo, en Colombia, es una institución colonial que designa áreas indígenas de propiedad colectiva e inalienable.

Durante la segunda parte de los ochenta, tuvo eco el movimiento nacional estudiantil que presionó por la reforma de la Constitución. Un análisis comprensivo de dichas reformas, sus resultados y efectos para los pueblos indígenas, sería difícil de adelantar aquí. Sin embargo, vale la pena llamar la atención que, aunque la razón principal para la reforma no fueron los derechos étnicos (Van Cott 2000), los cambios que representaron en este sentido fueron enormes. Al encontrarse con la posibilidad de ocupar cargos públicos, muchas organizaciones indígenas llegaron a ser, transitoria o definitivamente, partidos políticos o se volcaron a la obtención de votos. Por ejemplo, lo ONIC tuvo representación en la Asamblea Nacional Constituyente y participó en la carrera electoral para lograr escaños en el Congreso. La política electoral tuvo implicaciones serias en la lucha indígena que cambiarían la historia del movimiento indígena: burocratización, reducción de la protesta y una mayor división, no solo entre estructuras nacionales, regionales y locales, sino también en su interior. Algunos analistas, incluso, han tildado la Constitución de 1991 como un caballo de Troya para el movimiento indígena (Padilla 1996). Después de la crisis que representó la participación en la política electoral, por la pérdida y el faccionalismo de sus bases, la ONIC volvió a ser una organización alejada de los cargos de elección popular, en 1996 (Van Cott 2000). En todo caso, el impacto en el lenguaje político y la movilización fue determinante para el movimiento indígena, aunque la relación de acreedor del Estado se mantuvo en gran medida. Hace poco, un alto cargo de la ONIC se refería a este momento crítico como el tiempo en que se pasó de una “deuda histórica” a una “deuda constitucional” (Pellegrino, comunicación personal).

Laurent (2005) ha analizado de cerca los resultados electorales de los movimientos indígenas en Colombia después de 1991. Durante los primeros años, los candidatos indígenas llegaron al Senado, principalmente, gracias a los votos obtenidos en zonas urbanas, mientras que el apoyo regional y local en áreas con significativa presencia indígena era fragmentario y débil. Los “indígenas” representaban una alternativa principalmente para sectores no indígenas. Luego, al final de la década de 1990, diferentes estrategias incrementaron el número de representantes indígenas en cargos públicos a escala regional y local, pero la división entre sus coaliciones electorales continúa minando la movilización no electoral.

La historia que he contado hasta el momento puede dar la impresión —y así es representada a menudo por los indígenas mismos— de que se quiere menos injerencia del Estado en las comunidades indígenas. Esta imagen ha sido reforzada por la importancia que tiene el concepto de autodeterminación en la presentación pública de los movimientos indígenas. Sin embargo, esto representaría una simplificación. Las demandas de los movimientos indígenas no solo consisten en una retirada del Estado, sino en una relación más elaborada, justificada por el concepto de *deuda histórica* implícita en estrategias de discriminación positiva, representación política a través de jurisdicciones especiales y un fuerte sentido de compensación de afrentas pasadas. La premisa es elemental, pero

las consecuencias, caleidoscópicas: los siglos de despojo, muerte y dominación de los indígenas en los cuales se cimentaron los proyectos de Gobierno deben ser “pagados”. Como el pago no ha sido realizado, la relación entre indígenas y Estado contemporáneo es un intercambio aún no llevado a cabo: una deuda.

El concepto de deuda histórica está muy extendido en América Latina, aunque, como mencioné antes, esto no ha venido acompañado de análisis académicos. La deuda en cuestión es, además, una asunto que se remonta a los orígenes de demandas políticas específicamente indígenas. Sin embargo, la centralidad de la deuda histórica en los últimos veinte años ha alcanzado niveles sin precedentes. En parte, se debe a que las reformas multiculturales de los años noventa ocurrieron a la sombra de la respuesta indígena a las celebraciones de los 500 años de la colonización de América por parte de los europeos.³

La deuda histórica también llegó a ser en los últimos veinte años la “metáfora movilizadora” (Shore y Wright 1997) por excelencia de la lucha internacional contra la discriminación y el racismo. Desde la primera Conferencia Mundial sobre el Racismo, en 1992, en Durban (Sudáfrica), líderes de los pueblos indígenas de América pusieron sobre la mesa el tema de la deuda con ocasión de las celebraciones del quinto centenario del colonialismo. Durante la Segunda Conferencia Mundial sobre el Racismo, en 2001, el concepto fue abiertamente debatido y, aunque las medidas para “pagarla” no fueron definidas, al menos emergió un consenso sobre su existencia (Paz y Cepeda 2004: 16-18). Este contexto ayudó a darle al multiculturalismo su tono característicamente apologético (Greene 2007), es decir, una política donde domina un sentido de disculpa y de resarcir las afrentas pasadas.

Revisar las relaciones entre pueblos indígenas y el Estado en las últimas décadas, las cuales se yuxtaponen con la historia de la última generación de movimientos indígenas, brinda un panorama mucho más complejo y se caracteriza por dos aspectos. El primero es que se enmarca en una relación política en términos financieros, cuyo efecto es desdibujar la tan discutida frontera entre redistribución y reconocimiento (Fraser 1995), un falso dilema que resulta falaz en la práctica del multiculturalismo (French 2009a). De hecho, visto en retrospectiva, este debate solo tiene validez si se piensa que dentro de una gama de posibilidades entre ambos polos hubiese un ejemplo de un extremo puro que, no obstante, nunca ha existido. En otras palabras, las políticas más radicales de reconocimiento

3 El contexto de la celebración de los 500 años del Descubrimiento estuvo marcado por una gran proliferación de organizaciones indígenas nacionales y transnacionales (Yashar 2007) y protestas emblemáticas (Whitten y Chango 1997). En Colombia, la campaña anticelebratoria fue asumida por la ONIC, con el año de la Solidaridad con la Resistencia y Lucha de los Pueblos Indígenas de América y el Mundo (“1993 año internacional de los pueblos indígenas”, en *Unidad Indígena* 1993: 104).

siempre tienen su propia versión de redistribución en términos de identificaciones culturales. Un análisis comparativo del multiculturalismo de Estado en América Latina llevado a cabo por Martínez-Novio (2011) ha confirmado esto. Como lo nota Martínez-Novio para el caso de Ecuador y México, la integración de pueblos indígenas a través de la diferencia cultural ha tenido, sin duda, efectos democratizadores, pero también ha congelado “la pobreza y la exclusión bajo una apariencia de respeto a la diversidad” (2011: 28).

El segundo aspecto es quizás mucho más profundo y está en el corazón del argumento de este libro. Tal como ha explicado Graeber (2011), una relación de deuda parte de la igualdad entre las dos partes, pero su contracción crea la desigualdad entre el deudor y el acreedor. Característicamente, el primero se subordina al segundo. Lo paradójico de la deuda histórica con las poblaciones indígenas es que, en principio, tienen la superioridad (moral) en la relación, pero el poder del Estado le da la capacidad de hacer esperar indefinidamente por el pago (Jaramillo 2012).

Ambos puntos se manifestaron poderosamente en la reparación a las víctimas indígenas. En primer lugar, los indígenas aparecieron en la reparación como “más víctimas”, por lo que implicaba su historial de despojo y muerte, pero esto a la vez sirvió para que el lenguaje de la autodeterminación quedara subsumido bajo un aparato complejo de políticas sociales orientadas a los pobres y que fueron concebidas como parte de la reparación. En segundo lugar, la reparación tomó el lugar concreto de la deuda histórica. A la vez, por las contradicciones implícitas en la deuda entre el Estado y los pueblos indígenas, la reparación tomó una forma fantasmagórica: había reparaciones, pero nadie sabía qué eran ni quiénes las recibirían.

Las víctimas indígenas en el siglo del perdón

El inicio del presente siglo estuvo marcado simultáneamente por el impacto sangriento que los ejércitos paramilitares de derecha tuvieron en todos los pueblos indígenas, en particular en sus líderes, y por la reemergencia de la protesta. “Lo indígena” se volvió una plataforma importante para promover otras causas en el país, como las feministas, las de obreros, entre otras (Rappaport 2005), aun cuando las organizaciones indígenas en Colombia continúan siendo muy heterogéneas en cuanto a intereses. Así, por ejemplo, el CRIC estableció una alianza importante con el Polo Democrático Alternativo (un partido de centroizquierda) durante las elecciones presidenciales de 2006.

En el contexto de uno de los conflictos armados aún en desarrollo con mayor duración en el mundo, el período más oscuro para los pueblos indígenas fue el final de la década de los noventa y el primer lustro del siglo XXI (Villa y Houghton 2005). Tanto en términos de los ataques a individuos, a sus territorios, a sus organizaciones y a sus líderes, la violencia sufrida en ese período fue

de grandes magnitudes. Es posible que muchos períodos en la historia de los pueblos indígenas hayan sido más violentos que el anteriormente citado, pero las estructuras políticas indígenas fueron clave en visibilizar la violencia sistemática que sufrían las poblaciones que representaban. Paradójicamente, estas denuncias les dieron visibilidad a las organizaciones indígenas y urgencia a sus demandas, lo que creó una siniestra codependencia entre el lenguaje de la movilización política indígena y el de la victimización.

De manera simultánea, en el mundo entero se experimentaba la universalización de la víctima como figura política central. En el capítulo 4 analizaré más de cerca las condiciones bajo las cuales “la víctima” ganó centralidad en el caso particular de La Guajira. Por el momento es fundamental, sin embargo, subrayar que “la víctima” fue instrumental en la emergencia de lo que Lefranc (2004) denomina *las políticas del perdón*. Progresivamente, el horizonte político del planeta se llenó de actos públicos de perdón, a veces, con altas dosis de cinismo y presión política. Eduardo Pizarro, expresidente de la CNRR, se refiere incluso al presente como el “siglo del perdón” (Pizarro 2009: 163). Este panorama de culpabilidad colectiva fue un terreno abonado para los ya bien consolidados discursos sobre la deuda histórica, lo cual, a su turno, convirtió a los indígenas en víctimas ideales. Comentaristas políticos hicieron explícito el salto entre la deuda histórica con los indígenas y la “reparación histórica”. Lozano Acosta (2012), por ejemplo, habla de cuatro “deudas”: la del despojo, la del racismo, la de los derechos constitucionales y la de los daños materiales que deben ser incluidos en una noción de perdón y reparación frente a los pueblos indígenas.

Tanto el panorama internacional —caracterizado por el creciente protagonismo de los instrumentos legales para la protección de los derechos humanos y el juzgamiento de sus violadores— como la crítica situación del conflicto colombiano determinaron la configuración de las políticas para buscar la paz. Durante los años noventa, las guerrillas de izquierda, en particular las FARC, ganaron un impresionante poder, en parte, a través de su involucramiento en la producción y el tráfico de cocaína. Al mismo tiempo, los organismos paramilitares de derecha, con una agenda pública de lucha contra la guerrilla y financieramente apoyados por una mezcla de terratenientes y narcotraficantes, fueron creando un nicho en el poder político local y nacional. Las negociaciones de paz con la guerrilla de izquierda en San Vicente del Caguán, llevadas a cabo por el presidente Andrés Pastrana (1998-2002), terminaron en un estruendoso fracaso que determinó el apoyo popular y posterior elección presidencial de Álvaro Uribe (2002-2010), con un marcado discurso guerrillerista y contrainsurgente. Como lo expresa León Valencia (2009: 189), si antes el paradigma para lograr la paz había sido negociar con la guerrilla y derrotar a los paramilitares, Uribe intentó exactamente lo opuesto. Para lograr su propósito, inicialmente el Gobierno propuso al Congreso el Proyecto de Alternatividad Penal, que fue recibido con hostilidad por múltiples sectores del país como

una invitación a la impunidad.⁴ En efecto, el proyecto buscaba motivar la desmovilización de los grupos armados a cambio de penas bajas, sin que los actores del conflicto contribuyeran a resarcir los daños que habían causado. En esencia, era un proyecto centrado en los victimarios.

Después de un proceso de negociación con los paramilitares en San José de Ralito, que concluyó con su desmovilización, el Gobierno sancionó y el Congreso de la República aprobó la Ley 975 de 2005. También conocida como Ley de Justicia y Paz, contempla penas alternativas para militantes de los grupos armados que colaboren con la reconstrucción de la verdad jurídica sobre sus crímenes y con la reparación de las víctimas a través de sus bienes obtenidos de forma ilegal o (incluso) legal. También se tuvo en cuenta la creación de un programa de reintegración para los combatientes rasos.

Según sus defensores, lo más importante de Justicia y Paz es que se centra en “las víctimas”, quienes, según los principios de la Ley, tienen derecho a la verdad, a la justicia y a la reparación. Bajo el cuerpo doctrinal en formación de la “justicia transicional” (de la cual la Ley 975 de 2005 es un ejemplo), cada uno de estos conceptos es negociado y, hasta cierto punto, redefinido. Por ejemplo, en Justicia y Paz la verdad se divide en judicial e histórica, siendo esta la única con la que se relaciona la CNRR. La consecuencia fundamental es que la CNRR no es una comisión de la verdad encargada de nombrar culpables (si no han sido juzgados por miembros de la rama judicial), sino de reconstruir eventos violentos de manera general. En el caso de la justicia sucede algo similar, pues existen penas principales y alternativas, que responden al pragmatismo de este tipo de contextos, en los cuales no habría desmovilizaciones si no se flexibilizaran los términos del sometimiento. En el ámbito de la reparación, no obstante, la ley es bastante ambiciosa. Pizarro habla de un concepto de reparación “amplia” o “integral” que comprende cinco campos:

[L]a restitución, es decir, el conjunto de medidas destinadas al restablecimiento del *statu quo* de las víctimas, lo cual incluye desde las propiedades y el empleo hasta los derechos de ciudadanía y la libertad personal. La compensación, que hace referencia al conjunto de medidas destinadas a resarcir los daños sufridos por las víctimas o sus familiares, mediante una indemnización económica. La rehabilitación, la cual se orienta hacia la plena readaptación de las víctimas a la sociedad mediante un acompañamiento psicosocial y médico, y los servicios jurídicos y sociales que estas requieran. Las medidas de satisfacción, que incluyen desde la reconstrucción de la verdad de los hechos y contextos de victimización, hasta los actos de desagravio, las sanciones a los perpetradores, las

4 Proyecto de Ley Estatutaria No. 85 de 2003.

conmemoraciones, las excusas públicas y la búsqueda e identificación de los desaparecidos. Finalmente, las garantías de no repetición, las cuales abarcan desde las medidas legales, tendientes a impedir que los hechos victimizantes se repitan, hasta los cambios institucionales necesarios para evitar la reiteración de las violaciones (cambios en la fuerza pública, disolución de agencias de inteligencia, etc.) (Pizarro 2009: 62-63).

Existieron y continúan emergiendo críticas al proceso de Justicia y Paz. Bajo su propia noción de *éxito*, la Ley ha mostrado resultados sustanciales, si se compara con otros ejemplos en el mundo. Pero esta es, de hecho, una pregunta rara vez abordada en los debates: ¿Qué significa “éxito” en la reparación? La pregunta es difícil de responder porque a pesar de que sus representantes ahonden en definiciones “amplias” de reparación, lo cierto es que la Ley 975 nunca definió concretamente cómo se repararía a las víctimas. El vacío legal se llenó con dos términos centrales para entender lo que pasó con las víctimas wayúu en el norte de Colombia: “reparación administrativa” e “integralidad”. Analizaré los efectos de estos conceptos en varios capítulos de este libro (principalmente, en los capítulos 5 y 6), pero es importante hacer un esbozo del problema en este punto.

Como expresé antes, el proceso de Justicia y Paz se caracterizó por la ambigüedad y la ambición en cuanto a lo que significaba el término *reparación*. No es sorprendente que pronto se fuera asociando cada vez más a una indemnización económica. El entonces presidente de la CNRR no podría ser más claro, aunque en tono autoindulgente, respecto a la función que llegaron a cumplir las reparaciones por vía administrativa:

Sin embargo, debido a la explicable lentitud de los procesos judiciales en circunstancias de una masiva violación de los derechos humanos, en una reunión convocada por el presidente Álvaro Uribe Vélez con las cabezas responsables en el Gobierno de implementar las medidas de la Ley de Justicia y Paz, tuve la oportunidad de explicarle al Presidente la conveniencia de intentar una estrategia complementaria mediante una reparación por vía administrativa (Pizarro 2009: 103).

De allí surgió el Decreto 1290 del 2008, “por el cual se crea el programa de reparación individual por vía administrativa para las víctimas de los grupos armados organizados al margen de la ley”. El decreto sirvió para cristalizar una forma de hablar sobre la reparación abiertamente en términos de deuda financiera. La deuda con las víctimas, ya en sí misma una forma popular de interpretar las reparaciones, adquirió un tono literal y su uso proliferó en el Congreso, las organizaciones de víctimas y los medios.

La relación moral con el Estado se enmarcó entre acreedor y deudor; de nuevo, esto situó a los indígenas como víctimas ideales. Después de todo, las organizaciones

indígenas llevaban décadas diciendo que el Estado tenía una deuda con los pueblos que representaba: ¿por qué habrían de oponerse a los que parecía en esta instancia como un pago a esa deuda?

Algunos pueblos indígenas se volvieron más instrumentales para mostrar esta victimización paradigmática; los wayúu fueron uno de ellos. Se convirtieron en el lugar obligado de consulta a “indígenas” sobre la reparación para “indígenas”. Toda forma de consulta para indígenas se llevó a cabo primero en La Guajira, antes que en otras partes del país. Existen muchas razones, pero solo mencionaré dos. La primera es la ausencia de estructuras políticas centralizadas que permitieran canalizar y discutir la posición de los wayúu frente a la reparación. La dispersión de opiniones e intereses fueron, en este sentido, instrumentales para quienes administraban los esfuerzos de reparación. La segunda es que los representantes de las víctimas eran mujeres, lo cual estaba directamente relacionado con las formas que se preveían de intervenir y cuidar a las víctimas. Esto nos lleva al siguiente concepto que llenó el vacío de la reparación.

La reparación por vía administrativa como una forma de pago de deuda histórica fue clave en las relaciones que se establecieron entre indígenas y Estado. Esto fue posible sobre todo gracias al segundo concepto al que antes me referí para entender lo que pasó con las víctimas wayúu: integralidad. La integralidad implica redibujar (y, en muchos casos, desdibujar) las fronteras entre “atención humanitaria, oferta institucional y reparación propiamente dicha” (Pizarro 2012: 105). A pesar de que la Corte Constitucional ha insistido en la pertinencia de mantener la separación clara entre estas formas de intervención social (a través de la Sentencia C-1199 de 2009, por ejemplo), el expresidente de la CNRR sigue defendiendo que ponerlas juntas es clave para lograr la reparación, Los argumentos a favor son válidos, sin duda: existen recursos limitados para reparar a las víctimas, y la gran mayoría de proyectos de reparación en el mundo se basan en una amalgama de formas de reparación directa y cuidados especiales con las víctimas (Pizarro 2012). Pero estas razones no ilustran los varios efectos de la mezcla.

El efecto más inmediato es que la integralidad genera la indeterminación de lo que es política social y lo que es reparación. Para quienes abogan por la integralidad, esto no es ninguna crítica: es, sencillamente, lo que se busca con la propuesta. Desde el punto de vista de quienes administran la reparación, toda persona que haya sufrido violaciones de derechos humanos ha sido puesta en una situación de vulnerabilidad. Así, es perfectamente legítimo que las víctimas sean atendidas a través de los mecanismos estándares del Estado para paliar la vulnerabilidad, como lo es la política social. ¿Pero es igualmente válida la fórmula desde la orilla? La integralidad presupone que las personas vulnerables son, literalmente, víctimas; esto lleva consigo un modelo de las jerarquías sociales (que terminan siendo análogas a la violencia indiscriminada) y de las respuestas políticas posibles frente a las mismas, donde la opción, por defecto, es buscar cuidado en el Estado: la inclusión en “el Estado” es la salida última, en desmedro de demandas históricas

de autodeterminación. Un efecto concreto de estas conexiones entre reparación y política social fue que se empezó a ver esta última como forma de pago de la deuda histórica, tal como lo reporta un grupo de abogacía y comunicaciones indígena: “Bogotá pagará su deuda histórica con los indígenas” (2009), lo que en efecto equivale a cupos escolares, acceso a servicios subsidiados de salud, cupos para programas de vivienda y ayuda a población desplazada indígena.

En el caso de los pueblos indígenas, la indeterminación de la reparación y el lugar llenado por la integralidad tuvo un elemento adicional: las políticas multiculturales. Allí se cierra el círculo del problema de la deuda histórica en su dimensión más pragmática, pues terminó justificando la fusión de la política social, reparación y políticas de la diferencia. Las implicaciones estructurales sobre cómo se concibe el multiculturalismo terminan restando relevancia a la diferencia entre las políticas como un proyecto de distribución (económica) o de reconocimiento (de las diferencias culturales).

En 2011, la Ley 1448 finalmente definió la reparación como un derecho, y no como una idea que se pudiera llenar en el proceso de “reparar a las víctimas”. En la próxima sección haré alusión a esta, también llamada Ley de Víctimas, y al Decreto 4633, que la aplica a los pueblos indígenas. Es claro que la Ley de Justicia y Paz y la Ley de Víctimas son dos procesos que obedecieron a necesidades distintas y con características particulares. Sin embargo, los dos son episodios cuyas continuidades es clave tener en cuenta para comprender la configuración de la noción de indígena víctima, el objeto principal de este libro. Por otro lado, aunque el trabajo de campo no tuvo la posibilidad de captar los efectos concretos de la segunda ley, la siguiente sección viene como recordatorio de que la historia que se cuenta aquí se encuentra en desarrollo.

Por ahora, es importante subrayar que el tiempo intermedio se caracterizó, al menos para las personas protagonistas de este libro, por una mezcolanza entre multiculturalismo, ayuda humanitaria y política social para los pobres. De forma más patente aún, “ser víctimas” llegó a vincularse directamente con los intereses del Estado; esta situación se experimentaba con desconcierto (por parecer inexplicable) en relaciones sociales familiares, formas de alianza interfamiliar y la condición de indígena de los beneficiarios de la reparación. En otras palabras, me refiero a continuación a la manera en que la justicia transicional se convirtió en una forma de ingeniería social.

La reconstrucción de la sociabilidad

Por lo general, quienes abogan por la integralidad entre reparación y política social no se refieren a esta última de forma abierta. Sin embargo, hay en las referencias una forma muy específica de entenderla que, a pesar de dar lugar a muchas ambigüedades, se ha venido a conocer como Nueva Política Social. La

Nueva Política Social fue la respuesta política a los desbalances sociales causados por las reformas estructurales en América Latina de las décadas de 1980 y 1990. Para controlar los efectos nefastos de la neoliberalización en amplios sectores de la población, empezaron a implementarse nuevas formas de *redes de protección* contra la pobreza extrema (Molyneux 2008). Una de las más populares expresiones de esta Nueva Política son los conocidos programas de transferencia de efectivo condicionada (Fiszbein 2009), de los que se hablará en detalle más adelante.

Para entender completamente la conexión entre las reparaciones por la violencia armada y la Nueva Política Social, es necesario dejar claro que el llamado a la integralidad no es una idea de quienes administran la CNRR, únicamente. Antes que entrara en vigencia la Ley de Justicia y Paz, la Corte Constitucional había emitido la Sentencia T-025 de 2004. Por iniciativa misma de afectados por el desplazamiento forzoso, la Corte Constitucional estudió la atención recibida por este tipo de víctimas de la violencia por parte del Estado. La conclusión de la sentencia fue que el Estado estaba obligado a garantizar los derechos de las víctimas de la violencia, y no solo a prestar atención incidental. El llamado más claro de la Corte era que el desplazamiento forzado era una cuestión que debería ser una materia incluida integralmente en toda la política pública.

Dos desarrollos posteriores fueron determinantes para que no quedara la menor duda de que la población étnica del país estaba en primera línea de atención tanto para la política social como para la reparación integral. El Auto-004, para “personas y pueblos indígenas”, y el Auto-005, para la “población afrodescendiente”, propusieron medidas especiales para atender las necesidades específicas de este tipo de víctimas de la violencia armada. En el caso de los indígenas, al menos, una de las motivaciones fundamentales del Auto es que *“están en peligro de ser exterminados —cultural o físicamente— por el conflicto armado interno, y han sido víctimas de gravísimas violaciones de sus derechos fundamentales individuales y colectivos y del Derecho Internacional Humanitario”* (2, cursivas en el original). En el Auto también se plantea que el desplazamiento afecta a los indígenas de manera que no perjudica a otras personas. Estos perjuicios están relacionados con las formas habituales de definir lo indígena a través del territorio, la genealogía, la subsistencia más cercana a la naturaleza, el conocimiento tradicional. El desplazamiento, se argumenta en el Auto-004, rompe todo lo anterior. El resultado buscado es que el desplazamiento de indígenas es una especie de genocidio que sucede independientemente de la muerte física de los afectados. Pero, por otro lado, la definición refuerza una rígida noción de indigenidad donde el desplazamiento crea indígenas incompletos o una forma de muerte social. Esta muerte social es, de alguna forma, afirmada rutinariamente en el contexto de la práctica de la reparación. El contexto de la victimización trajo consigo, pues, un llamado para que políticas distintas a las multiculturales empezaran a implementarse entre poblaciones indígenas. Estas políticas eran, esencialmente, orientadas a poblaciones vulnerables que dieron cabida a la confluencia entre

etnicidad y vulnerabilidad, que representó un nuevo contexto para repensar en las prácticas cotidianas lo que significaba ser indígena.

En varias oportunidades he recalcado que la indeterminación sobre el concepto mismo de la reparación en el desarrollo del proceso de Justicia y Paz tuvo diversas ramificaciones. La necesidad de la reparación estaba fuera de discusión, pero su forma concreta permaneció sin definir por un largo período. Finalmente, en 2011, el presidente Juan Manuel Santos (2010-a la fecha) dio prioridad a la expedición de una ley que diera claridad sobre la reparación a las víctimas. Durante el mismo año se expidieron la Ley 1448 (Congreso de Colombia 2011a), conocida como la Ley de Víctimas, y el Decreto-Ley 4633 (Congreso de Colombia 2011b), dirigido específicamente a la reparación de los pueblos indígenas.

La Ley 1448 de 2011, “por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno”, estableció de manera detallada qué representaría la reparación de las víctimas. He evitado deliberadamente emprender la exégesis del marco jurídico del proceso de reparación en Colombia; sin embargo, hay un aspecto que es fundamental señalar. La citada ley parte de la complementariedad entre atención y asistencia: la primera se refiere a la información y acompañamiento a las víctimas en el proceso para lograr la verdad, la justicia y la reparación; la segunda apunta al conjunto de instrumentos para el goce efectivo de los derechos de las víctimas. Me interesa apuntar que esta forma de concebir la reparación cristalizó las relaciones de los ciudadanos con el Estado en configuración en el contexto de la reparación: en efecto, es difícil distinguir si las víctimas son atendidas por ser ciudadanas o si las personas llegan a ser ciudadanas por ser víctimas. En otras palabras, el acto de gobernar corre el riesgo de ser absorbido por el acto de reparar (Valencia Agudelo y Mejía Walker 2010).

El Decreto-Ley 4633 es la traducción de la Ley 1448 para su aplicación en pueblos indígenas y la población afrocolombiana; su negociación y diseño fueron un compromiso consignado en el artículo 205 de la segunda. En una de las ediciones del Decreto-Ley, quienes se encargaron de hacer la introducción (Gaviria Betancur y Muyuy Jacanamejoy 2012), la presentaron como una forma de “saldar la deuda social con las víctimas del conflicto” (2012: 7) y luego, especificaron que “[...] se hizo evidente que el concepto de víctima, para el caso de los pueblos indígenas, se explica desde una perspectiva cultural que recoge las afectaciones sufridas por su población durante la historia de Colombia” (2012: 8). En esencia, la ley para víctimas etnicizadas conserva los mismos principios sobre la reparación que cobijan al resto de colombianos. No obstante, hay tres aspectos en los que se diferencia y que es importante señalar. En primer lugar, las políticas de protección y restitución de tierras reflejan las reivindicaciones históricas de las organizaciones indígenas sobre los territorios ancestrales y sagrados. Se desprende de lo anterior que la dimensión colectiva de la restitución de tierras para los pueblos indígenas prima sobre cualquier otro principio. En segundo lugar, el

Decreto-Ley 4633 contempla la reparación colectiva, pero mantiene la reparación individual. Ninguna de estas formas de reparación se excluye mutuamente, lo que es coherente con las realidades de la victimización de personas y colectivos indígenas, pero crea una ambigüedad importante que seguramente se tenderá a resolver en la práctica misma de reparar, con la improvisación y conflictos del caso: ¿cuándo reparar colectivamente?, ¿cuándo reparar individualmente? Al respecto, se destaca un aspecto: las reparaciones colectivas son referidas de un modo directo a los temas del territorio, de la autonomía y de las organizaciones, mientras que las individuales apuntan vagamente a situaciones que afectan a cualquier víctima (como gastos funerarios, compensaciones económicas, entre otras cosas). Lo anterior evidencia que, individualizada, la víctima indígena no tiene una dimensión étnica. En tercer lugar, en el objeto del Decreto-Ley, se retoma el lenguaje de la deuda sin pagar (e impagable) con los pueblos indígenas al representarlos como víctimas permanentes. El Decreto-Ley es muy puntual en esto: aunque el año cero de la reparación es 1985, esto no puede constituir una negación de la deuda histórica. Lo que más me interesa aquí es que en la práctica, durante la última década, en Colombia el reconocimiento de los pueblos indígenas no puede ser entendido como un asunto de políticas multiculturales solamente. Estas últimas han sido insertadas e instrumentalizadas en un marco más amplio de política pública hacia las víctimas de la violencia y hacia los vulnerables o *pobres históricos*, como se les conoce en la jerga institucional. Esta amalgama tiene una implicación clave para el argumento de este libro: permite que tras el lenguaje del reconocimiento cultural se desplieguen estrategias de reconfiguración de la sociabilidad misma de las personas incluidas, haciendo de ellas sujetos gobernables. Este argumento será ilustrado con suficiencia en los capítulos siguientes. Además, es clave notar de manera preliminar que esta estrategia estuvo precedida por el despliegue de la violencia indiscriminada (pero estructural) que rompió las relaciones sociales que supuestamente se busca reconstituir. Tal reconstitución de las relaciones sociales está mediada por ideales fuertemente normativos sobre la producción y la reproducción social. En concreto, reconstituir pueblos indígenas implica repensar lo que hace indígena a una persona y cómo los hombres y las mujeres entran a participar en nuevos regímenes sociales. Esta pregunta será abordada en la próxima sección, prestando particular atención a cómo ha sido analizada la “indigenidad” en el contexto latinoamericano, y su relación con las relaciones de género.

(Re)pensar la indigenidad

El conjunto de problemas que emergen del contexto que he ilustrado en las tres secciones previas ha sido abordado por la literatura existente desde distintos puntos de vista. Inicialmente, como Gros (1997) y Plant (2002) han mostrado, hay un esfuerzo por parte de numerosos actores para crear territorios y poblaciones gobernables a través de mecanismos que extienden la democracia como

régimen político, en relación con las recientes políticas neoliberales y con el multiculturalismo (Postero 2007). Adicionalmente, en otra tendencia de análisis, se nota un esfuerzo por parte de los líderes indígenas para producir “identidades” racial o étnicamente politizadas, a fin de ganar en términos de “derechos”, a través de un lenguaje de sufrimiento y resistencia (Jackson 2002, 2007; Rappaport y Dover 1996; Warren 1998). Se debe destacar que el vínculo entre procesos de gobernanza y la reivindicación de identidades con fines políticos ha sido reconocido por largo tiempo (Jackson 1991). Un tercer vector corresponde a una creciente transnacionalización de la “causa indígena”, y, con ello, de la totalidad del proyecto hegemónico en el cual esas poblaciones se hallan insertas (Brysk 2000; Santamaría 2008; Sieder 2002; Tilley 2002).

Desde esos esfuerzos (o vectores), es claro que los problemas de movilización social étnica no pueden ser desvinculados de aquellos derivados de entender las identificaciones raciales y étnicas en Latinoamérica, que es un área de estudio con una prolífica producción académica (Jackson y Warren 2005; Wade 1997). Una revisión de las diferentes perspectivas está más allá del ámbito de este capítulo. La literatura reciente sobre este tema se ha caracterizado por el hecho de ubicar la transformación de las identidades indígenas como parte de proyectos hegemónicos y relaciones de poder que trascienden el nivel local. Más allá de este acuerdo general, el problema ha sido abordado en una gran variedad de formas. Así, una tendencia de estudio ha analizado las tensiones entre identidades indígenas y nacionales, mediadas por la implementación de políticas y dirigidas hacia la *autodeterminación* (Cojti Cuxili 1997; Stephen 1997; Warren 1998). El rol de la autodeterminación resultante de las políticas multiculturales ha politizado abiertamente la indigenidad y ha agudizado el problemático asunto de la “autenticidad” (Warren 2001) y legitimidad de ciertas identificaciones (Hale 2004; Padilla 1996). Asimismo, las identificaciones en conflicto resultantes de la cuestión de la “tradicición” y la importancia de la presentación pública han generado una corriente de análisis interesada en el *performance* y en los medios (Conklin 1997; Goldstein 1998, 2004; Gow y Rappaport 2002; Graham 2002; Guss 2000, 2006; Turner 2002). Sobre todo, la naturaleza “fluida”, “compleja”, “negociada” y “experimental” de la identidad ha sido enfatizada implícita o explícitamente (De la Cadena 2001; Rappaport 2005).

Como Jackson y Warren (2005) afirman: “Las identidades no son solo fluidas o solo múltiples; son fluidamente múltiples y siempre relacionales, lo cual representa un reto analítico y conceptual para los antropólogos” (561). Estos autores continúan diciendo que el paradigma de las identidades múltiples “trae consigo su propio conjunto de problemas porque sigue viendo una unidad—individuo o comunidad— como poseedora de una identidad” (561). Desde mi punto de vista, la cuestión no es que la identidad sea “negociada”, sino en qué circunstancias es construida como un *cosa* que puede ser objeto de transacciones, y, entonces cómo se conecta

con las relaciones de poder donde las “identidades” se vuelven significativas. Esta pregunta está en el centro de la naturaleza de una identificación mediada por una noción financiera como compensación, reparación o como se anotó antes, deuda.

Es necesario además reconocer que mientras que existen dimensiones generales sobre la identidad que pueden incluso ser negociadas, hay unos aspectos fuertemente condicionados donde la flexibilidad es más cuestionable. Numerosos autores han argumentado a favor de un análisis complejo y procesual de las condiciones donde las indigenidades son producidas, reproducidas y transformadas. DeHart (2008), por ejemplo, ha invocado un análisis más dialéctico de las relaciones entre indigenidad, neoliberalismo y Estado, cuyo enfoque se centra en “las formas específicas de conocimiento definidas y utilizadas dentro de las comunidades indígenas, la manera en que esas formas trabajan a través de sujetos y prácticas específicas, y su anclaje dentro de las políticas neoliberales que privilegian a la comunidad indígena como nuevo lugar o forma de Gobierno y desarrollo” (DeHart 2008: 185). El punto final de DeHart está muy cerca del concepto *foucaultiano* de *gubernamentalidad* (Foucault 1991), el cual ha sido empleado en muchos análisis de contextos similares al que se desarrolla en este libro.⁵

Estos comentarios apuntan hacia la necesidad de pensar las identidades indígenas y las identificaciones en una nueva forma. Desde mi perspectiva, tres aspectos merecen especial atención. En primer lugar, se necesitan aproximaciones que reten el dualismo dominante de discurso/práctica o discursos/materialidad en el proceso de las identificaciones (Wade 1999). En la reciente literatura sobre movimientos negros e indígenas en Latinoamérica, esta aproximación ha sido particularmente desarrollada por French (2002, 2004, 2006 y 2009b). Entre otros interesantes vectores de análisis, los estudios de French “muestran que los procesos legales y los significados culturales están involucrados en una constante e indefinida serie de negociaciones” (2002: 20). La manera en que las identificaciones son transformadas en contextos de movilización social se comprende mejor al mirar cómo ocurren esas negociaciones en intercambios concretos o en “series de negociaciones”, las cuales en muchos casos hacen de la “cultura” un objeto contencioso y mercantilizado (Escobar y Álvarez 1992; Wade 1999).

En segundo lugar, otra pregunta que requiere renovado análisis ha emergido con una comprensión sofisticada sobre cómo el género y el sexo (y la clase) tienen un papel central pero problemático en la producción de indigenidad en América Latina (Wade 2009). Aunque la importancia del género en la producción

5 El concepto fue originalmente sugerido para denotar el proceso en el cual el Gobierno se vuelve un sinónimo de administrador de “poblaciones”, y era explícitamente diferenciado de lo que Foucault llamaba “technologies of the self” (tecnologías del yo). Encuentro injustificable el extendido uso mentalista (es decir, como mentalidad del Gobierno) del término (Gupta 1999) que ha predominado y del cual intento tomar distancia.

y transformación de identidades raciales y étnicas ha sido ya tocada de muchas formas (De la Cadena 1995; Stolcke 1989; Weismantel 2001), el género ha sido por lo general pasado por alto como elemento de análisis de los movimientos sociales indígenas. Esto bien puede estar relacionado con el oscurecimiento del tema en los movimientos indígenas mismos. Como Safa explica:

Las mujeres han afrontado aún más grandes obstáculos para participar entre los indígenas que entre los grupos afrodescendientes, donde tradicionalmente las mujeres han sido más autónomas. La conciencia de género es más fuerte entre mujeres afrodescendientes que entre indígenas, donde se subordina a una conciencia étnica (2005: 308).

Este punto de vista demanda más preguntas sobre cómo la “conciencia étnica” se relaciona (aunque no necesariamente se subordina) con el género. El género es claramente importante en muchos niveles de construcción de identidad étnica: desde cómo se constituye la “comunidad” (poniendo a las mujeres como reproductoras biológicas) hasta cómo apuntalan las políticas multiculturales las relaciones y los ideales de representación de las personas indígenas y de sus comunidades (*e.g.*, los wayúu son típicamente representados a través de fotografías de mujeres), pasando por la forma en que la movilización social étnico-racial es apoyada por ideas de autoridad (generalmente masculinizada). De manera más amplia, las relaciones de género han sido reconocidas como una parte fundamental de los proyectos étnicos, en particular en el caso de los movimientos nacionalistas (McClintock 1993; Stoler 2002). Anthias y YuvalDavis han enumerado varias formas en las cuales las mujeres participan o son incluidas en procesos étnicos y nacionales, en relación con prácticas estatales:

Estas son: 1) como reproductoras biológicas de los miembros de un grupo étnico o nacional; 2) como reproductoras de los límites de los grupos étnicos o nacionales; 3) como participantes centrales en la ideología de la reproducción del colectivo y como transmisoras de su cultura; 4) como signifiante de las diferencias étnicas o nacionales, como foco y símbolo de discursos ideológicos usados en la construcción, reproducción y transformación de categorías étnicas o nacionales; 5) como participantes en las luchas nacionales, económicas, políticas y militares (1992: 114-115).

McClintock matiza acertadamente esta forma de ver el género planteando que,

raza, género y clase no son ámbitos distintos de experiencia que existen en un espléndido aislamiento uno del otro; ni tampoco son simplemente juntados retrospectivamente como fichas de un rompecabezas (o fichas del juego de Lego). En cambio, los tres —raza, género y clase— existen *en y a través* de una relación mutua, si bien de manera conflictiva y contradictoria (1995: 5).

Más que una “intersección” de dos ámbitos que existen aisladamente (Crenshaw 1991; Hankivsky y Cormier 2011; McCall 2005), la articulación de las identidades de género y étnico-raciales tiene propiedades emergentes en derecho propio que no pueden ser reducidas a cada uno de los elementos de la fórmula (Wade 2009). El tercer aspecto que merece atención es la relación entre poblaciones indígenas y otros poderes (el Estado, las ONG, los regímenes transnacionales), cuyo antagonismo generalmente se da por hecho como un *a priori*. Como Starn (1999) nota, los análisis antropológicos generalmente simpatizan con ciertas causas e ideologías. Esto no es malo en sí mismo, pero ciertamente implica la “ideologización” del debate (junto con una dosis de idealismo), mientras pasa por alto la complejidad de las relaciones específicas, como el “deseo” mutuo entre movimientos indígenas y actores en el campo del desarrollo (De Vries 2007). Estudios recientes han mostrado un panorama más complejo de estas relaciones y han enfatizado la posibilidad de pensar las movilizaciones indígenas independientemente del desarrollo, las leyes internacionales, la academia y otros ámbitos (Escobar 2008; García 2005; Rappaport 2005). Además, el viejo problema sobre el balance entre reconocimiento (cultural) y distribución (socioeconómica) (Fraser 1995) continúa manifestándose en nuevas formas, mientras que las políticas y prácticas de seguridad social hacia las poblaciones indígenas cambian con el tiempo (French 2009a).

Todos estos aspectos son afectados en dinámicas que surgen en los contextos de reparación y victimización que se han hecho visibles en secciones anteriores de este capítulo. A mi modo de ver, una alternativa metodológica para contrarrestar la tendencia a asumir el antagonismo de las partes involucradas en procesos de movilización social es prestar atención a los puntos donde convergen las organizaciones indígenas, el Estado (o su conjunto de organismos y relaciones políticas), las ONG (como una categoría heterogénea en sí misma [Fischer 1997]) y otros actores, como en el discurso de los “derechos” y la victimización, que sirve a veces de avenida obligada para su reconocimiento. En este sentido, el reconocimiento de la victimización y del género representa una interesante dimensión de análisis de las formas contemporáneas de identificación indígena en Colombia, Latinoamérica y otros lugares (ver, por ejemplo, Merlan 2005, 2009, para el caso de Australia).

Conclusión

En este capítulo se explicaron dos condiciones fundamentales que dieron cabida a la configuración de un espacio donde, bajo el concepto de victimización, se pudiera reimaginar la indigenidad en Colombia. Este espacio es un trasfondo histórico de lucha indígena fuertemente influenciado por la noción de deuda histórica. En el momento de un nuevo y violento ejemplo de victimización, la noción de deuda fue puesta en práctica a través de la implementación de políticas

de la vulnerabilidad y ayuda humanitaria a los pueblos indígenas que se sumaron a las multiculturales, que ya habían sido implementadas con anterioridad —en parte como respuesta política a la deuda—.

En Colombia esto tomó la forma de una política de integralidad en la reparación iniciada en el marco del proceso de justicia transicional que se vive desde 2005. Este proceso no definió claramente lo que era reparación, lo que dio lugar a su implementación a través de mecanismos de protección social más general, típicos de la Nueva Política Social. Finalmente, cuando en 2011 se diseñó una política de reparación, esta, más que revertir, confirmó la tendencia de tratar a las víctimas indígenas a través de una amalgama de políticas de la diferencia y la vulnerabilidad.

Por último, se buscó poner el contexto en el que están emergiendo nociones de indigenidad, en el marco de tendencias y conceptos usados para pensar las identificaciones étnicas y raciales en América Latina y otras partes del mundo. Concluí que era fundamental dar adecuada atención a la manera en la que el género se encuentra en el origen de toda forma de reconstruir la sociabilidad después de la victimización. De modo adicional, es necesario ubicar las nuevas configuraciones de indigenidad en situaciones donde no necesariamente hay un antagonismo entre el Estado, las ONG y los pueblos indígenas. Estos procesos resultan clave para entender un proceso que se vivió con una violenta intensidad en La Guajira —una historia que comienza en el próximo capítulo (Jaramillo 2014), a través de la vida y muerte de una familia—.

Referencias citadas

- Anthias, F., Yuval-Davis, N., y Cain, H.
1992 *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*. London: Routledge.
- Avirama, J. y Marquez, R.
1994 “The Indigenous Movement in Colombia”. En: D. L. Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: Inter-American Dialogues.
- Brysk, A.
2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations In Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- CNRR
2007 Informe al Congreso. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Proceso de Reparación a las Víctimas: Balance Actual y Perspectivas Futuras. Bogotá: CNRR.
- 2008 Género y Poblaciones Específicas: Funciones del Área. <http://www.cnrr.org.co/index.html> Acceso 12-XII-2008

- 2010 *La Masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayúu en la Mira*. Bogotá: Taurus - Fundación Semana.
- Cojti Cuxili, D.
1997 “Unidad del Estado mestizo y regiones autónomas mayas”. En: F. Birk (ed.), *Guatemala: oprimida, pobre o princesa embrujada?*, pp 175-189. Ciudad de Guatemala: Magna Terra.
- Congreso de Colombia
2011a Ley 1448 de 2011, por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. Diario Oficial, 48096.
2011b Decreto-ley número 4633 de 2011, por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas. Diario Oficial, 48278.
- Conklin, B.
1997 Body Paint, Feathers and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism. *American Ethnologist*. 24 (4): 711-737.
- Crenshaw, K.
1991 Mapping the Margins: Intersectionality, Indentity Politics and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*. 43 (6): 1241-1299.
- DeHart, M.
2008 A Contemporary Micropolitics of Indigeneity. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 3 (2): 171-192.
- De la Cadena, M.
1995 “Women Are More Indian: Ethnicity and Gender in a Community near Cuzco”. En: B. Larson y O. Harris (eds.), *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes At the Crossroads of History and Anthropology*. pp. 329-348. Durham and London: Duke University Press.
2001 Comments: Ambiguity and Contradiction in the Analysis of Race and the State. *Journal of Latin American Anthropology*. 6 (2): 252-266.
- De Vries, P.
2007 Don’t Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian Rethinking of the Anti-Politics Machine. *Third World Quarterly*. 28 (1): 25-43.
- Escobar, A.
2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A., y Álvarez, S.
1992 “Introduction: Theory and Protest in Latin America Today”. En: A. Escobar y S. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press.

- Findji, M. T.
 1992 "From Resistence to Social Movement: the Indigenous Authorities Movement in Colombia". En: A. Escobar y S. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. Boulder: Westview Press.
- Fiszbein, A., Schady, N., Ferreira, F. H. G., Grosh, M., Kelleher, N., Olinto, P., *et al.*
 2009 *Conditional Cash Transfers. Reducing Present and Future Poverty*. Washington D.C.: The World Bank.
- Foucault, M.
 1991 "Governmentality". En: G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Fraser, N.
 1995 From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*. (212): 68-93.
- French, J. H.
 2002 Dancing for Land: Law-Making and Cultural Performance in Northeastern Brazil. *POLAR*. 25 (1): 19-36.
 2004 Mestizaje and Law Making in Indigenous Identity Formation in Northeastern Brazil: 'After the Conflict Came the History'. *American Anthropologist*. 106 (4): 663-674.
 2006 Buried Alive: Imagining Africa in the Brazilian Northeast. *American Ethnologist*. 33 (3): 340-360.
 2009a "Ethnoracial Identity in a Neoliberal Age: Government Recognition of Difference in Northeast Brazil". En: J. Burdick, P. Oxnorn y K. M. Roberts (eds.), *Beyond Neoliberalism in Latin America*. pp. 101-113. New York: Palgrave MacMillan.
 2009b *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- García, M. E.
 2005 *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- Gaviria Betancur, P. y Muyuy Jacanamejoy, G.
 2012 "Presentación". En: Decreto Ley de Víctimas n.º 4633 de 2011, ed. Presidencia de la República. pp. 5-10. Bogotá: Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas - Programa Presidencial para la Formulación de Estrategias y Acciones para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Colombia.
- Goldstein, D. M.
 1998 Performing National Culture in a Bolivian Migrant Community. *Ethnology*. 37 (2): 117-132.
 2004 *The Spectacular City: Violence and Performance in Urban Bolivia*. Durham NC: Duke University Press.

- Gow, D. D., y Rappaport, J.
2002 "The Indigenous Public Voice. The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca". En: K. B. Warren y J. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. pp 47-80. Austin: University of Texas Press.
- Graham, L. R.
2002 "How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere". En: K. B. Warren y J. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp 180-228. Austin: University of Texas Press.
- Graeber, D.
2011 *Debt : The First 5,000 Years*. Brooklyn, N.Y: Melville House.
- Greene, S.
2007 Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 12 (2): 329-355.
- Gros, C.
1991 *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.
1997 Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En: E. Restrepo y M. V. Uribe (eds.), *Antropología en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura.
- Gupta, A.
1999 *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. New Delhi; Oxford: Oxford University Press.
- Guss, D. M.
2000 *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley, London: University of California Press.
2006 The *Gran Poder* and the Reconquest of La Paz. *Journal of Latin American Anthropology*. 11 (2): 294-328.
- Hale, C.
2004 Rethinking Indigenous Politics in the Era of 'The Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*. 38 (2): 16-22.
- Hankivsky, O., y Cormier, R.
2011 Intersectionality and Public Policy: Some Lessons From Existing Models. *Political Research Quarterly*. 64 (1): 217-229.
- Jackson, J.
1991 "Being and Becoming an Indian in Vaupés". En: G. Urban y J. Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*, pp 131-155. Austin: University of Texas Press.
2002 "Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics. The 1996 Summer Takeovers". En: K. B. Warren y J. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp 81-122. Austin: University of Texas Press.

- 2007 "Rights to Indigenous Culture in Colombia". En: M. Goodale y S. E. Merry (eds.), *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, pp 204-241. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, J., y Warren, K. B.
2005 Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*. (34): 549-573.
- Jaramillo, P.
2012 Deuda, Desesperación y Reparaciones Inconclusas en La Guajira, Colombia. *Antípoda*. (14): 41-66.
- Laurent, V.
2005 *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998*. Bogotá: ICANH.
- Le Bot, Y.
1994 *Violence de la Modernite en Amerique Latine. Indianite, societe et pouvoir*. Paris: Editions Karthala.
- Lefranc, S.
2004 *Políticas del Perdón*. Valencia: Cátedra - Universitat de València.
- Lozano Acosta, C.
2012 El perdón de Santos a los indígenas: qué y cómo reparar. *Razón Pública*, agosto 6 de 2013. <http://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/3241-el-perdon-de-santos-a-los-indigenas-que-y-como-reparar.html>.
- Martínez-Novo, C.
201 "Multiculturalismo oficial en América Latina: ¿democratización o consolidación de la desigualdad?". En: M. Chaves (ed.). *La Multiculturalidad Estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de Estado*, pp 27-42. Bogotá: ICANH.
- McCall, L.
2005 The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 30 (3): 1771-1800.
- McClintock, A.
1993 Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family. *Feminist Review*. (44): 61-80.
1995 *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York; London: Routledge.
- Merlan, F.
2005 Indigenous Movements in Australia. *Annual Review of Anthropology*. 34: 473-494.
2009 Indigeneity. Local and Global. *Current Anthropology*. 50 (3): 303-333.
- Molyneux, M.
2008 The 'Neoliberal Turn' and the New Social Policy in Latin America: How Neoliberal, How New?. *Development and Change*. 39 (5): 775-797.

- Padilla, G.
1996 La Ley y los pueblos indígenas en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*. 1 (2): 78-97.
- Paz, J. J., & Cepeda, M.
2004 *Deuda histórica e historia inmediata en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Pizarro, E.
2009 "Reparar el bote en alta mar". En: Pizarro y L. Valencia (eds.), *Ley de Justicia y Paz*, pp 1-183. Bogotá: Norma - Semana.
2012 "Bases para una política de reparación en Colombia viable, justa y sostenible". En: Angela Rettberg (comp.), *Construcción de Paz en Colombia*, pp 141-168. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Plant, R.
2002 "Latin America's Multiculturalism: Economic and Agrarian Dimension". En: Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, pp 208-226. New York: Palgrave.
- Postero, N. G.
2007 *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- Pratt, M. L.
2010 "Epílogo: la indigeneidad hoy". En: Marisol de la Cadena y Orin Starn (eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, Movements in Latin America. *Critique of Anthropology*, pp 437-444. Lima: IFEA - Instituto de Estudios Peruanos.
- Rappaport, J.
2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Rappaport, J., y Dover, R.
1996 The Construction of Difference by Native Legislators: Assessing the Impact of the Colombian Constitution of 1991. *Journal of Latin American Anthropology*. 1 (2): 22-45.
- Safa, H. I.
2005 Challenging Mestizaje. A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America. *Critique of Anthropology*. 25 (3): 307-330.
- Santamaría, A.
2008 *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio transnacional a partir del caso colombiano*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Shore, C., y Wright, S. (eds.)
1997 *Anthropology of Policy: Critical Perspectives on Governance and Power*. London; New York: Routledge.

- Sieder, Rachel
 2000 "Introduction". En: Rachel Sieder (ed.) *Multiculturalism in Latin America*. Indigenous Rights, Diversity and Democracy, pp 1-23. New York: Palgrave MacMillan.
- Starn, Orin
 1999 *Nightwatch: the Making of a Movement in the Peruvian Andes*. Durham: Duke University Press.
- Stephen, Lynn
 1997 Redefined Nationalism in Building a Movement for Indigenous Autonomy in Southern Mexico. *Journal of Latin American Anthropology*, 3 (1): 72-101.
- Stolcke, Verena
 1989 *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study Of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stoler, Ann Laura
 2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley; London: University of California Press.
- Tilley, Virginia
 2002 New Help or New Hegemony? The Transnational Indigenous Peoples' Movement and 'Being Indian' in El Salvador. *Journal of Latin American Studies*, (34): 525-554.
- Turner, Terence
 2002 "Representation, Polyphony, and the Construction of Power in a Kayapo Video". En: K. B. Warren y J. Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, pp 229-250. Austin: University of Texas Press.
- Ulloa, Astrid
 2005 *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. New York, London: Routledge.
- Valencia A. Germán D. y Carlos A. Mejía Walker
 2010 Ley de Justicia y Paz, un balance de su primer lustro. *Perfil de Coyuntura Económica*. (15): 59-77.
- Van Cott , Donna Lee
 2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Villa, William y Juan Houghton.
 2005 "Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004". Bogotá: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA; Organización Indígena de Antioquia O.I.A.; Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- Wade, Petteer
 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

- 1999 Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia. *Current Anthropology*. 40 (4): 449-471.
- 2009 *Race and Sex in Latin America*. London: Pluto Press.
- Warren, Jonathan W.
2001 *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*. Durham; London: Duke University Press.
- Warren, Kay B.
1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton; Chichester: Princeton University Press.
- Weismantel, Mary J.
2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in The Andes*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Yashar, Deborah J.
2007 Resistance and Identity Politics in an Age of Globalization. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. (610): 160-181.

Multiculturalismo y seguridad fronteriza en el archipiélago de San Andrés y Providencia¹

INGE VALENCIA

La región del gran Caribe se inscribe actualmente en el contexto económico mundial de globalización mediante relaciones que reafirman su papel periférico y fronterizo, en el que ganan terreno alternativas económicas ilícitas como el contrabando, el tráfico de drogas y las llamadas actividades *off-shore* como los paraísos fiscales y financieros (Quintero 2003). En los últimos años, por ejemplo, el sector bancario de lugares como Panamá y las islas Caimán se ha fortalecido, en parte porque se encuentra involucrado en el lavado de dinero proveniente de países como México y Colombia.²

La importancia que conserva la región del gran Caribe para el desarrollo de actividades ilícitas se relaciona con la diversificación actual que afronta el negocio del narcotráfico, en el que hay una fuerte tendencia hacia la proliferación de nuevas rutas para el tráfico de drogas y el involucramiento creciente de redes por fuera de la subregión andina. El gran Caribe sigue siendo entonces un corredor estratégico y, en particular el vector del Caribe occidental, gana importancia para asegurar la conexión del tráfico de drogas desde Sur y Centro con Norteamérica. En este contexto, territorios como el archipiélago de San Andrés y Providencia en

1 Original tomado de: Inge Valencia. 2015. Multiculturalismo y seguridad fronteriza en el Archipiélago de San Andrés y Providencia. *Análisis* No. 6, septiembre. Observatorio de violencia y Gobernanza. Fundación Friedrich Ebert Stiftung.

2 Según Silvia Mantilla (2011): “La región del Caribe presenta una serie de características generales que la hacen mayormente vulnerable a la expansión del negocio ilegal de las drogas. Al tráfico marítimo de cocaína, la fragmentación territorial, el turismo se suma el desarrollo de la banca externa, el lavado de dinero y el tráfico indiscriminado de todo tipo de recursos asociados al crimen transnacional. Se sabe, por ejemplo, que el Caribe contiene siete de las economías más empobrecidas del mundo y que, paralelamente, para el año 2000 el negocio del narcotráfico en esta región generó un estimado de 3,3 billones de dólares, representando el 3,1 % de su producto interno bruto (Cf. Klein *et al.* 2004)”. Tomado de Silvia Mantilla. 2011. “Narcotráfico, violencia y crisis social en el Caribe insular colombiano: el caso de la isla de San Andrés en el contexto del Gran Caribe”. *Estudios Políticos*. 38. Enero-junio.

Colombia, Bluefields y Puerto Cabezas en Nicaragua o La Ceiba en Honduras se constituyen en lugares de gran importancia para ese tráfico (mapa 1).

Mapa 1. Ubicación del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, rutas vector Caribe occidental y Pacífico



Fuente: elaborado a partir de información de la Dirección Operaciones Navales, Armada Nacional de Colombia, 2013.

El auge del narcotráfico en esta región occidental del Caribe se relaciona con su carácter fronterizo y marítimo, ya que las rutas existentes se apoyan en circuitos marítimos que permiten el abaratamiento de costos y la posibilidad de mover grandes cantidades de drogas y mercancías con menor control. En este caso, el mar se convierte en un protagonista de los debates sobre seguridad nacional, y representa un reto para las políticas de interdicción del Estado colombiano en la región. A lo cual hay que sumar que actualmente este vive una situación socioeconómica crítica y amplios sectores de su población se vinculan a negocios ilegales, entre ellos el narcotráfico. Es así como la región del Caribe occidental se reposiciona como un vector importante en la economía de la droga, como ruta que garantiza el encadenamiento, la intermediación y comercialización. Allí también, las poblaciones involucradas, muchas de ellas afrodescendientes, deben afrontar nuevos retos en función de la militarización y la securitización que se ejerce sobre la región.

En el caso de Colombia, el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, ubicado a 720 km de la costa noreste del Caribe colombiano, tiene una gran importancia, ya que su posición geoestratégica ha permitido que circulen por allí diferentes tipos de mercancías lícitas e ilícitas.

La persistencia en el desarrollo de actividades ilícitas como el tráfico de drogas y armas, ha llevado a que diversos actores armados ilegales, entre los que resalta la activa presencia de bandas criminales (Bacrim) como los Urabeños, los Rastrojos y los Paisas hagan presencia en la región (Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (ODDR)- Universidad Nacional de Colombia 2012).

A esta situación se suma que en los últimos veinte años el archipiélago ha sido foco de la aplicación de políticas diferenciales para la población isleña-raizal, como resultado del giro multicultural que dio el país en 1991, y con políticas de seguridad que se implementan con el objetivo de fortalecer la vigilancia fronteriza. Esta relación entre multiculturalismo, violencia y seguridad muestra las tensiones a las que se ven sometidas algunas poblaciones hoy: mientras que a los nativos de las islas, los isleños-raizales, se les reconocen derechos especiales en función de las políticas multiculturalistas, también se les persigue en tanto el aumento de las actividades ilícitas en la región insular.

Este artículo busca, precisamente, analizar las tensiones y contradicciones que emergen entre diferentes formas de gobernanza aplicadas por el Estado colombiano en la región insular: por un lado, aquellas propias de la multiculturalidad, que potencia formas de autonomía y otorga derechos especiales. Por otro, aquellas propias de la seguridad y de la lucha antinarcoóticos, que contribuyen a controlar y securitizar los territorios.

Región Archipiélago

El archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina comprende una extensión de 44 km² de territorio emergido, incluyendo los bancos y cayos de Roncador, Serrana, Bolívar y Quitasueño, rodeados por una gran extensión marina que dispone de 1.614 km de zona económica exclusiva, sumando una extensión total del territorio de 300.000 km². Limita por el oriente con el Caribe insular (islas de las grandes y pequeñas Antillas), por el norte con Jamaica y por el noroccidente, occidente y sur con los estados continentales de Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá y el territorio continental colombiano. Está localizado entre los meridianos 78° y 82° de longitud oeste y entre los paralelos 12° y 16° de latitud norte, a una distancia aproximada de 750 km de Cartagena de Indias —la ciudad continental colombiana más próxima—, a 270 km de Colón, en Panamá, a 240 km de Puerto Limón en Costa Rica y a 125 km de Bluefields en Nicaragua (Aguilera 2010).

Debido a su ubicación, su historia se ha dado en relación con los procesos de poblamiento de la región del Caribe occidental anglófono.³ A pesar de ello, desde mediados del siglo veinte el Estado colombiano intensificó su intervención en la isla de San Andrés, la más grande y más habitada del archipiélago, a partir de su declaratoria como puerto libre y el posterior fomento a la industria turística. Las islas de Providencia y Santa Catalina, por su parte, al no haber sido parte de estos procesos de intervención económica, han permanecido más rezagadas del proceso de integración nacional, y hoy pertenecen al sistema de reservas de biosfera de la Unesco, con el fin de proteger su riqueza medioambiental.

En los últimos veinte años, el archipiélago ha cobrado visibilidad en el contexto nacional, debido a varias razones: primero, por su importancia geoestratégica, que le permite a Colombia tener límites fronterizos con más de diez países y le otorga más de 250.000 km² de mar territorial. Esta extensión marítima se vio reducida como resultado del fallo de la Corte Internacional de Justicia de La Haya, el 19 de noviembre de 2012, cuando se pronunció respecto al diferendo limítrofe con Nicaragua. El fallo dio por terminada la controversia territorial que comenzó en 1980 cuando Nicaragua declaró la nulidad del tratado Esguerra-Bárceñas que establecía los límites entre ambos países. Este fue recibido con gran preocupación en Colombia por la pérdida territorial, y en las islas algunos sectores de la población nativa, la isleña-raizal, lo consideraron un gran descuido político, que pone de manifiesto la desatención del gobierno central para con el archipiélago. Esta situación contribuye a fortalecer la existencia de una relación conflictiva de larga duración entre el Estado y los pobladores de las islas, que desde comienzos del siglo veinte ha contribuido a alimentar los sentimientos autonomistas de ciertos sectores que claman por mayores derechos (Valencia 2002, 2011, 2013; Guevara 2008).

Segundo, porque desde hace veinte años, ante la falta de respuesta a sus reclamos políticos y territoriales, la población isleña-raizal optó por autodenominarse como población indígena, como estrategia para conseguir la salvaguarda territorial y acceder a los derechos especiales que otorga el Estado colombiano en el marco de su giro multicultural. En respuesta a estos reclamos, la Constitución política de 1991 declaró al archipiélago como departamento especial, por medio del artículo 310. Con ello se elaboró un régimen especial para el control de la población, con el objetivo de proteger a la población isleña-raizal. Este es un aspecto importante,

3 El Caribe occidental se ha configurado por medio de migraciones de larga duración, provenientes en su mayoría de Jamaica. Desde comienzos del siglo diecinueve se despliegan por el archipiélago de San Andrés y Providencia hacia Bocas del Toro, en Panamá, Puerto Limón, Costa Rica, Bluefields y Corn Islands, Nicaragua, Livingston, Guatemala, y Bay Island, en Honduras. Prueba de ello es la existencia de lazos familiares y relaciones comerciales, así como que estas poblaciones comparten una misma lengua, el creole de base anglófona, el inglés caribeño y algunos apellidos (Parsons 1985; Avella 2003; Sandner 2003).

ya que la isla de San Andrés es una de las más pobladas de la región Caribe, teniendo 77.084 habitantes en 2005, que sumando los de Providencia y Santa Catalina dan un total de 83.403, para los 44 km² de territorio emergido (tabla 1).

Tabla 1. Incremento de la población del archipiélago de San Andrés y Providencia, 1973, 1999 y 2005

Año	San Andrés	Providencia	Total
1973	20.362	2 627	22.989
1999	53.159	4 165	57.324
2005	77.084	6 319	83.403

Fuente: Dane (2005).

Esta disposición se tradujo en la posibilidad de obtener una legislación y régimen especial en materia administrativa y fiscal, y en el reconocimiento de derechos diferenciales para la población isleña-raizal como el grupo étnico del archipiélago:

El departamento archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina se regirá, además de las normas previstas en la Constitución y las leyes para los otros departamentos, por las normas especiales que en materia administrativa, de inmigración, fiscal, de comercio exterior, de cambios, financiera y de fomento económico establezca el legislador. Mediante ley aprobada por la mayoría de los miembros de cada cámara se podrá limitar el ejercicio de los derechos de circulación y residencia, establecer controles a la densidad de la población, regular el uso del suelo y someter a condiciones especiales la enajenación de bienes inmuebles con el fin de proteger la identidad cultural, de las comunidades nativas y preservar el ambiente y los recursos naturales. Mediante la creación de los municipios a que hubiere lugar, la asamblea departamental garantizará la expresión institucional de las comunidades raizales de San Andrés (Constitución política de Colombia, artículo 310).⁴

Finalmente, el archipiélago ha cobrado visibilidad en el contexto nacional porque las islas se han ido consolidando como un lugar estratégico en las rutas caribeñas

4 Frente a este reconocimiento, es importante resaltar también la sentencia C-086 de 1994 de la Corte Constitucional, que establece: “El constituyente de 1991 fue consciente de la importancia del archipiélago y de los peligros que amenazan la soberanía colombiana sobre él. Esto explica por qué la actual actitud política se basa en la defensa de esa soberanía, partiendo de la base de reconocer estos hechos: a) la existencia de un grupo étnico formado por los descendientes de los primitivos pobladores de las islas; b) las limitaciones impuestas por el territorio y los recursos naturales, al crecimiento de la población; c) la capacidad y el derecho de los isleños para determinar su destino como parte de Colombia, y mejorar sus condiciones de vida”.

del narcotráfico, ya que su ubicación les permite ser un puente entre Sur, Centro y Norteamérica. Es de resaltar que en los últimos cinco años allí se vive una situación de violencia inédita, debido a la llegada de estructuras paramilitares o bandas criminales, que al disputarse las rutas del narcotráfico hacia Centro y Sudamérica han introducido nuevas modalidades de violencia, como asesinatos selectivos, torturas y secuestros, inexistentes antes en la región. Situación que obligó al Estado colombiano a aumentar las políticas policiales y antinarcóticos, con el objetivo de garantizar la seguridad. Tanto la violencia como la implementación de las políticas de seguridad son vistas por algunos sectores de las poblaciones que habitan el archipiélago, en particular de la población isleña-raizal, como una nueva expresión de la presencia estatal que busca integrar las islas a la nación, a la vez que debilita algunos de los proyectos autonómicos que se han generado en los últimos años.

Seguridad en el Caribe insular

De acuerdo con Duica, Reyes y Thoumi (2006), el comercio asociado a las drogas ilegales afecta todas las fronteras colombianas, por donde se exportan y entran insumos químicos para su procesamiento, además de armas para la guerra, redes de protección a la industria y los bienes utilizados en los procesos de lavado de activos ilícitos. Así entonces, las fronteras marítimas, en este caso la región del Caribe insular y continental, se convierten en corredores óptimos para las dinámicas de exportación de drogas hacia Norte y Sudamérica. Además, en sitios de intereses de los grupos armados ilegales colombianos, que las utilizan como zonas de retaguardia, mientras que el Estado las concibe como lugares de importancia para la seguridad nacional.

En la década de 1980 Colombia empezó a consolidarse como uno de los principales productores y exportadores de cocaína en el mundo, situación por la cual es receptor e implantador de las políticas de seguridad regionales. De acuerdo con Rosen y Zepeda (2014), desde esa década la administración del presidente Ronald Reagan (1981-1985; 1985-1989) fijó como prioridad de seguridad nacional la guerra contra las drogas. Reagan convenció a la población de los Estados Unidos de que el narcotráfico representaba una de las principales amenazas para la seguridad de la nación. En ese contexto, la región del gran Caribe se convirtió en un foco de atención, ya que por allí pasaba la gran mayoría de rutas de tráfico de drogas, que permitían asegurar además el encadenamiento hacia Norteamérica.

En este caso en particular, las políticas de seguridad tienen que ver con la presencia activa de Estados Unidos en la región. Durante la guerra fría, este país construyó todo un dispositivo de seguridad mediante el establecimiento de bases militares para evitar la expansión comunista. Terminada esa guerra, fin que coincide con el gobierno de George H. Bush (1989-1993), en un nuevo contexto de seguridad este otro acercamiento a la región se da por medio

de políticas de interdicción y *law enforcement* para controlar la dinámica del tránsito de drogas provenientes de la región andina (Mantilla, 2011: 46). Posteriormente, durante la presidencia de Bill Clinton (1993-1997; 1997-2001), las estrategias del gobierno de Estados Unidos para combatir el narcotráfico continúan con la firma del plan Colombia entre los dos países.

Luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001, los objetivos y las prioridades de la política exterior estadounidense cambian, y el presidente George W. Bush (2001-2005; 2005-2009) se propone combatir el terrorismo en todo el planeta, subordinando la guerra contra las drogas a la lucha contra el terrorismo. En Colombia, el presidente Álvaro Uribe (2002-2006; 2006-2010) prometió combatir a la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —FARC—, para lo cual continuó recibiendo la ayuda de Estados Unidos. El apoyo recibido se centró en invertir 80 % de los recursos en las Fuerzas Armadas y la Policía, y estrategias *hard power* como las fumigaciones o aspersiones, planteando la necesidad de combatir el narcotráfico como un factor asociado al terrorismo (Rosen y Zepeda 2014).

Al asumir la presidencia de Colombia, Juan Manuel Santos (2010-2014; 2014-) se alineó con algunas de las declaraciones de la Comisión sobre Drogas y Democracia en América latina, en las que se afirma que la guerra contra las drogas ha sido un fracaso, y planteó la necesidad de cambiar la estrategia para reducir los índices de violencia e inseguridad generados por el narcotráfico. A pesar de esta y otras declaraciones, la guerra contra las drogas persiste, y en el caso de la región del Caribe, Estados Unidos sigue siendo el principal aliado y cooperante. De esta manera, es claro que ese país sigue siendo uno de los principales, si no el principal, agente en la seguridad de la región, tal como lo demuestra que sea el aliado estratégico de Colombia y otros países centroamericanos y caribeños. Esta situación tiene por consecuencia que en algunas ocasiones primen los convenios bilaterales (entre México y Estados Unidos o entre Colombia y Estados Unidos, por ejemplo), más que la firma de tratados de cooperación de seguridad entre los mismos países caribeños o centroamericanos. Pese a que existen algunos acuerdos y estrategias realizadas en conjunto, como aquellas entre las fuerzas aéreas de algunos países centroamericanos y Colombia para lograr acuerdos de interdicción aérea, Estados Unidos tiene una presencia constante y ha dirigido estrategias diferenciadas de seguridad y lucha contra el narcotráfico en la región:

Así en un país como Colombia las políticas han estado orientadas hacia la reducción de la producción y la oferta de drogas a través del plan Colombia y la Iniciativa Regional Andina; en la región centroamericana, los proyectos de asistencia estadounidense a través del Plan Mérida se han concentrado en el combate a la amenaza del tráfico de drogas, armas y personas (Mantilla 2011: 47).

En el caso del Caribe insular, el énfasis se ha puesto en los programas de interdicción marítima, mediante acuerdos internacionales que buscan frenar el tráfico de drogas en altamar. La política de seguridad democrática, del gobierno del presidente Álvaro Uribe y, posteriormente, la política integral de seguridad y defensa para la prosperidad, del presidente Santos, ratifican los acuerdos de interdicción marítima⁵ y de cooperación militar con los Estados Unidos para garantizar la lucha contra el narcotráfico y la vigilancia de fronteras en la región. Un ejemplo de ello es la emisión de la política integral de seguridad, que estrecha los mecanismos de cooperación militar con Estados Unidos para asegurar el combate al narcotráfico en las aguas del mar Caribe.

En el caso del archipiélago de San Andrés y Providencia, la Armada colombiana realiza operaciones de interdicción marítima en cooperación con unidades de guardacostas de los Estados Unidos, a partir de los acuerdos al respecto suscritos entre ambos gobiernos. De acuerdo con la Armada Nacional, la isla de San Andrés cuenta con apoyo estadounidense mediante comunicaciones constantes entre el Comando Específico de San Andrés y Providencia con los guardacostas de ese país (Mantilla 2011: 47).⁶ Además, allí está la fuerza de tarea n° 73, Neptuno, para liderar las estrategias de la Armada contra las drogas en el mar Caribe, por medio de operaciones desde las plataformas navales bajo el mando operacional de la Fuerza Naval del Caribe.

Una gran preocupación del gobierno del presidente Santos en materia de seguridad después del fallo de la Corte Internacional de Justicia de La Haya son las acciones y políticas de seguridad marítima y control de drogas en el Caribe en cooperación con otros países, ya que algunos de los acuerdos no rigen sobre los nuevos límites territoriales. Aun así, persiste el desarrollo de políticas de vigilancia militar sobre los territorios marítimos, con el objetivo de aumentar la lucha contra el narcotráfico. Al revisar la consolidación de las dinámicas del narcotráfico, es claro que estas respuestas son insuficientes, como veremos a continuación.

5 De acuerdo con la sentencia C-239 de 2012 de la Corte Constitucional de Colombia, la *interdicción marítima* se define como un procedimiento adelantado por la Armada Nacional, que se encuentra intensamente regulado por el derecho interno, además de sus soportes en los compromisos adquiridos en el ámbito internacional. Un procedimiento que puede ocurrir tanto en aguas jurisdiccionales o internacionales, sobre naves, buques o en general embarcaciones de origen nacional o extranjero, sobre individuos colombianos o de otras naciones, y autorizar la detención de máquinas, visita, inspección y el desvío a puerto de aquellos, de sus mercancías y ocupantes, para ser puestas a disposición de las autoridades competentes, cuando se encuentren pruebas o indicios de que la misma se dedica al tráfico de estupefacientes o sustancias psicotrópicas o de los productos esenciales para su elaboración, sin contar en este último caso con las autorizaciones requeridas.

6 Los buques de la marina y guardacostas estadounidenses navegan fuera de las 12 millas delimitadas por la ley internacional del mar.

Transformaciones del narcotráfico en el contexto insular

Un fenómeno de larga duración en la historia de la configuración territorial y marítima del Caribe insular es el contrabando y el desarrollo de actividades ilegales. En el archipiélago de San Andrés y Providencia hay una memoria histórica relacionada con la presencia en la colonia de piratas y filibusteros, hasta la tradición del contrabando que se arraigó desde comienzos del siglo veinte, producto de la cercanía con el canal de Panamá.

Un breve repaso de la dinámica del narcotráfico en esta región del Caribe insular es necesario para comprender la configuración de sus etapas de desarrollo y las particularidades de las dinámicas relacionadas con el contexto insular. En el caso de las islas, en las décadas de 1960 y 1970 fueron capitanes isleños, grandes marineros, quienes se dedicaron a hacer algunas transacciones ilegales explotando sus conocimientos como buenos marinos. Debido a coyunturas políticas y económicas de entonces (la instauración del régimen socialista en Cuba o el surgimiento de la guerra en El Salvador, Guatemala y Nicaragua), algunos comenzaron a familiarizarse con el contrabando de mercancías como marihuana, azúcar y armas. Otro factor que complementa el desarrollo de estas actividades ilícitas es el cierre de fronteras marítimas debido a la presencia estadounidense en la región, como parte de sus doctrinas de seguridad ante el temor de la expansión comunista después de la revolución cubana de 1959.

Justamente, conocer las rutas y tener los mercados abiertos son aspectos que favorecerán la vinculación de un sector de la población con el desarrollo de actividades ligadas a la emergencia del narcotráfico que se desarrolla en Colombia en la década de 1980. En el caso particular de las islas, los cambios comienzan a notarse cuando a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, el llamado cartel de Cali descubre que desde allí la droga puede ser puesta para llegar a Centroamérica y continuar su ruta hacia el norte. En estos años ya la prensa registraba la importancia del archipiélago en el tráfico marítimo de cocaína. Entonces era común que más que los capitanes mayores, fueran jóvenes quienes empezaran a ofrecer sus servicios como capitanes de lanchas rápidas, para surtir de gasolina a los barcos que llevaban la droga. De acuerdo con la revista *Semana*:

La droga era recogida por lanchas rápidas, conocidas en la isla como ‘voladoras’, que la transportaban a buques y yates de mayor calado y de allí era trasladada a México, y Estados Unidos. Sin embargo el sistema que más se ha usado en la isla para el tráfico de drogas es el del ‘bombardeo’, que consiste en sobrevolar a muy baja altura y lanzar la droga a altamar para que esta sea recogida por los lancheros. De esta manera los traficantes han logrado, desde 1991, evadir los controles de las autoridades sanandresanas, especialmente en la vigilancia que se ejerce a través del radar instalado en la isla (*Semana*, marzo de 1995).

La intensificación de las políticas nacionales e internacionales de control del tráfico y comercialización de las drogas a partir de 1994, y el plan Colombia,⁷ a partir de 2000, llevaron al debilitamiento de los carteles colombianos, que terminaron dejando libre el camino a los grupos mexicanos, que entraron a disputarse la comercialización. En este contexto, el archipiélago cobró aún más importancia, ya que desde allí se garantiza el encadenamiento comercial desde Colombia, para llevar la droga hacia Centroamérica y México, y de ahí a Estados Unidos y otros destinos internacionales.

A pesar de que durante años se desarrollaron actividades ilícitas y hubo enfrentamientos entre quienes participaban y entraban al negocio, a partir de 2008 hay un punto de inflexión en las actividades ligadas a la ilegalidad y el narcotráfico, con la llegada de grupos de exparamilitares o las denominadas Bacrim, que arriban para disputar las rutas y el control social y territorial. Según el Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (2012), en 2010 en San Andrés se registraba la presencia de los Paisas, los Urabeños y los Rastrojos. Por tal razón, desde hace seis años se intensificaron las modalidades de violencia en zonas de frontera como San Andrés y Providencia. Al cruzar la llegada de las Bacrim a San Andrés isla con el análisis de Daniel Rico (2013) sobre los cambios en estas estructuras, se concluye que este proceso hace parte de la transición entre la fase de su expansión y fragmentación, y las disputas por hegemonizar las rutas del Caribe, para asegurar el encadenamiento comercial hacia Centroamérica y México. En las islas, ello implica una expansión geográfica nacional y un avance en el establecimiento de redes internacionales, que para ese momento significa el restablecimiento de redes con lugares en Centroamérica, como Bluefields y Monkey Point en Nicaragua y La Ceiba en Honduras.⁸ Es claro que las islas pasaron de ser un lugar de apoyo logístico a ser uno de disputa territorial.

Este último periodo de intensa violencia se recrudece entre 2008 y 2015, cuando en la isla logran arraigarse con fuerza dos grupos, ambos pertenecientes a estructuras heredadas de paramilitares continentales: un sector perteneciente a los Paisas, al mando de un hombre llamado Juan Carlos Duarte Gutiérrez, el *Chiqui*, y otro grupo relacionado con los Rastrojos, bajo el mando de Joaquín Elías Palmas, *Palma*.

7 El Plan Colombia, firmado en 2000 por los presidentes Andrés Pastrana (1998-2002) y Bill Clinton, incluía un componente importante para combatir el cultivo y el tráfico de drogas. A lo que se sumó posteriormente la política de seguridad democrática durante los periodos de la presidencia de Álvaro Uribe

8 Sobre las relaciones entre San Andrés y Providencia con Bluefields en Nicaragua y otros lugares del Caribe occidental relacionadas con el narcotráfico, véanse los artículos de Insight Crime: <http://es.insightcrime.org/investigaciones/bluefields-epicentro-de-la-cocaina-en-nicaragua>; y el trabajo de la antropóloga Jennyfer Goet (2011).

De acuerdo con diarios locales, hasta mediados de la primera década del siglo veintiuno en San Andrés solo operaban algunos *narcos* locales o personas que prestaban servicios de transporte de la droga. En 2006, con el “desmante” del paramilitarismo, llegó uno de los primeros cabecillas de estas estructuras, quien fijó un ‘impuesto’ por sacarla: por cada kilo debían pagársele mil dólares.

Tabla 2. Muertes violentas en el archipiélago de San Andrés y Providencia, 2008-2014

Causas	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Arma blanca	0	1	4	1	1	4	1
Arma de fuego	4	8	18	20	11	9	18
Bolsa plástica	0	0	0	1	0	0	0
Contundentes	0	0	0	0	0	0	1
Punzantes	0	0	0	0	0	0	0
Total	4	9	22	22	12	13	20

Fuente: Departamento de Policía San Andrés y Providencia, Ministerio de Defensa.

A partir de 2008 quienes se dedican al narcotráfico y al comercio legal deben pagar extorsiones a uno de estos grupos, extorsiones que comienzan a ser hechas por personas provenientes del continente y, caso novedoso, por jóvenes de las islas, reclutados por estas nuevas estructuras. También empiezan a intimidar a los que están vinculados directamente a actividades ligadas al narcotráfico, como una manera de garantizar la regulación y el control, ya que cada vez es más la gente de las islas que está transportando y comercializando droga.

Así se configura un nuevo panorama, mediante el aumento de actividades ligadas al narcotráfico, y de flujos de capital y actividades comerciales como la apertura de joyerías, casinos y casas de cambio. A ello se suma un nuevo escenario social en el que las amenazas, las extorsiones y los asesinatos hacen parte de la nueva situación. En la disputa de viajes y rutas surgen enfrentamientos y asesinatos, que se extienden al Caribe continental colombiano, a ciudades como Cartagena y Santa Marta, alcanzando incluso ciudades centroamericanas pertenecientes al Caribe occidental como La Ceiba en Honduras, Bluefields en Nicaragua y Colón y Ciudad de Panamá en Panamá. Después del enfrentamiento entre los Paisas y los Rastrojos, y de varios asesinatos en las islas y el continente, ambos cabecillas fueron detenidos y judicializados en 2011, aun cuando ello no impide que en el territorio insular sigan presentándose asesinatos y ajustes de cuentas (véase la tabla 2).⁹

9 Sobre las capturas de Juan Carlos Duarte y Joaquín Elías Palma: <http://www.eluniversal.com.co/cartagena/sucesos/intentan-asesinar-alias-E2%80%9Cpalma%E2%80%9Den-la-carcel-29557>

De este modo, es evidente que la manera de ajustar cuentas entre quienes allí se dedican al narcotráfico cambió, y que la tradición de *vendettas* de estas bandas criminales en el continente llegó a las islas, lo que ha traído consigo prácticas violentas inexistentes antes. Como lo plantea Sánchez:

La disputa que se desencadena entre bandas criminales por el control del narcotráfico, se refleja en el incremento de la tasa de homicidio a partir del 2009, y que alcanzó su máxima expresión en 2011. Una prueba de ello subyace en el hecho de que en 2011 fueron capturados 29 integrantes de bandas criminales, mientras que en 2010 y 2009 no se produjeron este tipo de capturas (2013: 98).

Estas nuevas prácticas violentas provenientes del continente introdujeron nuevas dinámicas, como el miedo, las amenazas y la eliminación de enemigos y víctimas mediante formas de violencia antes no utilizadas en el archipiélago. Así, en los últimos cinco años se vive una situación de violencia inédita debido a la llegada de estos grupos que en la disputa por las rutas vinculan a jóvenes de la isla e introducen nuevas modalidades de violencia como asesinatos selectivos, torturas y secuestros. Un ejemplo de ello es que en 2010 y 2011 fueron asesinadas veintidós personas cada año, a diferencia del número de homicidios de 2008 y 2009, cuando fueron cuatro y nueve. A ellos se suman más de quince personas desaparecidas, el descuartizamiento de tres sanandresanos encontrados en Santa Marta, la detención de un número importante de hombres isleños-raizales remitidos a la cárcel de máxima seguridad de Cóbbita y la continuación de los asesinatos, que a mediados de 2015 eran ya diez.

Esta última fase de las actividades ilegales ligadas al narcotráfico y el enfrentamiento entre los Paisas y los Rastrojos ha traído aparejadas nuevas modalidades y prácticas violentas. Así, los métodos en los que operaba el narcotráfico en las islas se transformaron: si antes los hombres jóvenes se involucraban en actividades ligadas al transporte ilegal de gasolina y drogas en altamar, actualmente muchos se vinculan a actividades de violencia directa o se ven afectados por secuestros o asesinatos. Es importante resaltar cómo los habitantes de las islas se refieren a las diferencias entre la manera en que funcionaba el narcotráfico en los años 1980 o 1990 y la actual. Así, por ejemplo, un pastor de una de las iglesias de San Andrés reconoce que el narcotráfico llegó a la isla desde hace tres décadas, pero hoy funciona de una manera distinta.

En la década de 1980, en algunos restaurantes recuerdan por ejemplo a famosos capos colombianos como *Chupeta*, Orlando Henao o Iván Urdinola, que tenían casas o pasaban vacaciones en la isla. Nunca causaron problemas. Uno los veía con sus escoltas y con mujeres bellas, pero ahora la llegada de la violencia está ligada a la llegada de miembros de grupos de paramilitares desmovilizados que vienen del continente (Valencia 2013).

Para contrarrestar la presencia de estos grupos armados, las autoridades aumentaron los operativos y crearon cuerpos de seguridad. Desde 2011 se incrementó el pie de fuerza de la policía, se crearon entidades como la Fiscalía Antibacrim y se establecieron instituciones como el Gaula, que a partir de 2015 llegó para hacer frente a la extorsión, las amenazas y las desapariciones. Esta presencia de cuerpos de seguridad ha dejado más de cincuenta detenidos, mediante operaciones como Resplandor en sus fases I y II, realizadas en 2011, o Apolo II, en 2015, que buscan detener personas vinculadas a actividades ligadas al narcotráfico. También se resalta la destitución de al menos cincuenta y cinco miembros de la policía y de algunos de la Armada, acusados de colaborar con los narcotraficantes. Un ejemplo reciente es lo sucedido con el almirante de la Armada Armando Arango Bacci, quien como lo menciona Guzmán (2005) fue acusado de vender unas cartas de navegación a narcotraficantes, así como de mover la guardia de algunas corbetas de la armada para permitir el paso de lanchas rápidas *go fast*. Si bien el caso de Bacci se dio terminado en 2009 con su absolución por parte de la Corte Suprema de Justicia, en las islas algunos miembros de la armada han sido retirados o trasladados a otras ciudades por presuntas relaciones con el narcotráfico.

Estas nuevas dinámicas permiten entonces caracterizar las transformaciones del narcotráfico en el contexto insular. Para la socióloga Diana Guzmán (2005) es claro que la llegada de estas estructuras cambiaron el desarrollo del narcotráfico y tienen relación con las transformaciones de la violencia en las islas, lo cual permite establecer una periodización respecto al fenómeno. Para Guzmán:

Existe un primer momento (1970-1990) en el cual el archipiélago es tan solo una zona de apoyo logístico para el narcotráfico y la realización de tareas ilegales, donde se suele prestar el reabastecimiento de combustible para las lanchas por marineros locales, el cambio de motores y de tripulación para continuar el recorrido hacia Centro América. Posteriormente viene un segundo momento (1990-2008) donde hay un mayor nivel de involucramiento por parte de los habitantes de la isla, que ya no solo prestan los servicios logísticos sino que se implican con los traficantes y carteles colombianos a una mayor escala. Comienzan a entrar en el negocio aportando capital ya sea en especie o en dinero, pasan a ser parte de la nómina de los carteles y con ello entran al engranaje del negocio desde la perspectiva económica y así mismo asumiendo las consecuencias derivadas de la política de control (Guzmán 2005: 14).

Durante este periodo, la población insular no veía las actividades ilícitas como un problema, ya que en su momento no acarreaban mayores consecuencias inmediatas. De acuerdo con Sánchez:

La incorporación de los jóvenes raizales al narcotráfico sucedió con la permisividad de la comunidad, pues en la isla se desarrollaron

condiciones sociales y culturales que permitieron la instauración de un orden social tolerante con las prácticas ilegales. Sin embargo, ello no fue visto como un problema de seguridad ciudadana, puesto que no se tradujo en hechos violentos (Sánchez 2013: 100).

Pero en 2008 empieza un último periodo diferente: desde entonces, grupos asociados al paramilitarismo continental entran a las islas para controlar rutas, territorios y hacer cobros sobre las mercancías que se transportan, resaltándose dos cambios: primero, la incorporación de una lógica tercerizada dentro de la estructura definida en la cadena productiva de economía de la droga. Lo cual significa nuevas formas de vinculación de acuerdo con el modelo de los *out sourcing* que utilizan las estructuras neoparamilitares en el continente y que demuestran la diversificación y flexibilización de la cadena productiva. Aquí es importante resaltar lo que significa que jóvenes de las islas se vinculen a estructuras mafiosas, situación que hasta ese momento no se daba allí. De acuerdo con testimonios recopilados durante el trabajo de campo, varias personas hacen énfasis en cómo se transforma la manera en que los jóvenes de las islas deciden vincularse al desarrollo de tareas ilícitas. Durante el primer o, incluso, el segundo periodo, se encuentran personas que prestan un servicio especializado relacionado con la navegación, y con el dinero ganado median en la realización de actividades legales e ilegales. Ahora los jóvenes que se vinculan son contratados para hacer actividades de extorsión y, en algunas ocasiones, asesinatos selectivos, obedeciendo a unas estructuras más amplias que responden a cadenas de mando que muchas veces tiene su origen en el continente.

Así, a partir de entonces ya no solo hay lancheros que prestan sus servicios para el transporte de drogas o gasolina, sino otras personas que se vinculan a la estructura mafiosa de estas organizaciones por medio de “nuevos” oficios: mini patrones, extorsionistas y lavaperros aparecen en este contexto insular, vinculándose de manera indistinta a los nuevos grupos que se arraigan en el archipiélago y que tienen una relación con las estructuras existentes en el continente.

El segundo cambio es la utilización de nuevas modalidades de violencia relacionadas con el desarrollo de actividades ligadas al narcotráfico. Si bien en las islas existe una tradición de vínculos con la ilegalidad, la llegada de estas prácticas violentas provenientes del continente introduce nuevas dinámicas como el miedo, las amenazas, las torturas y los asesinato. De esta manera, la violencia se impone como una nueva manera de resolver conflictos y diferencias en una sociedad que tradicionalmente no ha recurrido a ella, produciendo el aumento de víctimas, asociadas al narcotráfico.

Este es un aspecto por destacar, ya que la mayoría de las víctimas en esta guerra del narcotráfico han sido hombres jóvenes, muchos de ellos nacidos en las islas. Se resaltan los cerca de cien asesinados en ajustes de cuentas en los últimos cinco años, de acuerdo con los reportes de la policía departamental; los perdidos en altamar

debido a encuentros no declarados o a naufragios por las difíciles condiciones en la navegación: más de sesenta en los últimos cinco años según estudios de la Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe; o los más de trescientos detenidos en cárceles de Estados Unidos y Centroamérica (Abello 2005), que representan una pérdida considerable de hombres jóvenes en el contexto insular.

Estas situaciones muestran el nuevo contexto de violencia que se está viviendo en el archipiélago, que sigue transformando la configuración de sociabilidades en medio de una gran tensión entre violencia e ilegalidad. A partir de las nuevas modalidades se está desestabilizando esta sociedad, caracterizada hasta ahora por poseer fuertes lazos comunitarios, y que a pesar de la relación histórica con la ilegalidad no está habituada al uso de la violencia contra sus pobladores. Así, en las islas, paralelo a la aceptación del narcotráfico hay repudio y miedo colectivo por estas nuevas prácticas violentas. El respeto fundado en el miedo la inminencia de la muerte, los silencios obligados, la impunidad, todo ello apunta a romper el sentido de confianza comunitaria propia de este contexto insular.

Narcotráfico y violencia finiquitan además el proceso de integración ejercido por el Estado colombiano sobre esta región fronteriza. Lejos geográfica y culturalmente de Colombia continental, estas islas, pertenecientes al Caribe occidental anglófono, son cada vez más colombianas: hoy se asemejan a la situación de vastas regiones de la Colombia continental: paramilitarismo, despojo, desapariciones, amenazas, asesinatos hacen parte de una nueva cotidianidad. Además, tanto la violencia como los valores que se asocian a la ilegalidad producto de las actividades ligadas al narcotráfico, configuran sociabilidades que no están interesadas en dialogar con la institucionalidad del Estado. Así, un efecto inesperado del narcotráfico allí ha sido el debilitamiento de procesos político-organizativos cobijados por las políticas multiculturales del Estado colombiano, un efecto poco conocido y que revisaremos a continuación.

Políticas multiculturales en el Caribe insular: entre el control estatal y la movilización política

En la década de 1990 la situación de deterioro de las islas, en especial la de San Andrés, se vio agravada por la coyuntura político-económica que vivía Colombia, ya que la apertura económica que la caracterizó afectó negativamente el modelo de puerto libre existente desde décadas atrás. La economía de San Andrés y la calidad de vida de los habitantes de las islas se vieron afectadas por el decrecimiento económico, y la irrupción del narcotráfico a comienzos de la década generó una economía paralela, que terminó aumentando la recesión.

El desplazamiento territorial y el hacinamiento progresivo que vivió la población isleña-raizal afianzaron las diferencias y permitieron que las reivindicaciones por

la propiedad o la defensa del territorio se tradujeran en un discurso de defensa de la identidad. Algunos sectores isleños utilizaron esta situación como un argumento para comenzar a buscar espacios, interlocuciones y estrategias que permitieran asegurar la protección y defensa de su población. De esta manera, fue en medio del proceso de recesión económica de la década de 1990 que comenzó el proceso de etnización vivido por la población isleña-raizal, en el marco de la reforma multicultural del Estado colombiano.¹⁰

La Constitución política de 1991, multicultural, le otorgó al archipiélago el estatus de departamento especial, lo que significará la entrada en vigencia de un régimen especial y el reconocimiento de la población nativa isleña-raizal de las islas como el grupo étnico del archipiélago. Así, esta población se ha apoyado en el reconocimiento étnico para recrear sus discursos de identidad y, a la vez, legitimar sus luchas contra la discriminación política, económica, social y cultural a la que históricamente se ha visto enfrentada. El estatus especial, una de las situaciones más significativas propiciadas por la nueva carta, significó la posibilidad de obtener una legislación y un régimen especial en materia administrativa, de control a la migración, y el reconocimiento de la población isleña-raizal como el grupo étnico del archipiélago.¹¹ A consecuencia de este hecho, y mediante el decreto 2762 de 1991, se creó la Oficina de Control, Circulación y Residencia (Occre), encargada de restringir la migración en aras de proteger y garantizar la sostenibilidad de las islas, poblacional y ambientalmente, de acuerdo con el contexto insular.

Con la creación de la Occre, el derecho de quienes pueden habitar en el archipiélago se definió de acuerdo con el nacimiento en las islas, y se estableció un criterio de diferenciación entre quienes eran isleños-raizales y quienes no. A comienzos de la década de 1990 fueron reconocidos como raizales quienes fueran hijos de padres nativos y pudieran demostrar tres generaciones de consanguinidad,

10 Conviene señalar al respecto la relación entre el nacimiento de las constituciones multiculturales en América latina y la adopción de un modelo de desarrollo fundamentado en el libre mercado. No en vano gran parte de estas reformas se realizan en Latinoamérica durante la década de 1990, década marcada por grandes transformaciones económicas y políticas como el consenso de Washington, que establece directrices para generar mayor “estabilidad” y crecimiento económico en Latinoamérica. Este hecho es determinante para entender cómo, a la par del reconocimiento multicultural, empiezan a desarrollarse las políticas de descentralización, de participación democrática desde la sociedad civil, de liberalización del mercado y de privatización de las funciones estatales. Paralelo a la implementación de políticas neoliberales, algunas naciones latinoamericanas ratificaron el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo —OIT— y se comprometieron a adaptar la legislación nacional a los marcos establecidos por este, fundamentados en el reconocimiento de derechos a pueblos indígenas dentro de los estados nacionales, lo cual tuvo por resultado que en menos de diez años se reformara o reexpidiera las constituciones en doce países.

11 Recordemos la sentencia C-086 de 1994 la Corte Constitucional mencionada en las páginas anteriores

o los hijos de raizales que hubiesen nacido en otro lugar. Como *residentes* se reconocía a quienes hubieran nacido en las islas o justificaran su residencia por más de tres años consecutivos antes de la expedición del decreto. Quienes no estaban cobijados por esta clasificación serían ilegales, hecho que profundizó el conflicto existente entre la población isleña-raizal y los migrantes, los llamados pañas-continentales. Además, a las personas no nacidas en las islas y que por diferentes razones llegasen a residir allí después de la creación de la oficina, se les reconoció como residentes temporales. Personas que deben justificar su permanencia durante un tiempo limitado y estipulado de acuerdo con las tareas y funciones que desempeñen. Finalmente, la Occre determinó que quienes viajen a las islas como turistas tienen un tiempo limitado de permanencia, periodo que no puede sobrepasar los seis meses por año.

Como era de esperarse, esta clasificación de los pobladores en función de la multiculturalidad produjo varios conflictos. Primero, tanto la población isleña-raizal como la continental deben justificar su descendencia y su origen, lo que genera inconformidad y sensación de control en la población, ya que el derecho a residencia en las islas se obtiene mediante documentos y genealogías. Para lograr la emisión de las tarjetas, los ciudadanos deben escudriñar en sus historias familiares o en el caso de la población isleña-raizal apelar a expertos que se encargan de rastrear los lazos familiares y elaborar árboles genealógicos, lo cual es interpretado algunas veces como un proceso de fiscalización y control por parte de la Oficina.

Segundo, al ser la institución que debe plantear medidas para asegurar el control poblacional, la Occre debe vigilar los movimientos migracionales en el archipiélago, lo que recrudece el conflicto entre las dos poblaciones que habitan las islas: los pañas- continentales y los isleños-raizales: los que no pueden justificar su permanencia de acuerdo con las categorías establecidas se convierten en residentes ilegales, y allí se han desarrollado operativos para la expulsión de personas ilegales. Cabe insistir en que esta regulación es parte de la nueva institucionalidad del Estado colombiano a partir del reconocimiento multicultural existente desde la década de 1990. Esta situación de conflictividad demuestra que en las modalidades de etnización contrastiva que vive la población isleña-raizal el Estado desempeña un papel muy importante, al crear una institución como la Occre, que establece una ciudadanía expresada en derechos de residencia territorial. Situación que lleva al borde del conflicto social a poblaciones divididas entre un “nosotros-legalizado” y un “otro-ilegalizado” definido por lazos de consanguinidad validados en el tiempo de residencia de hasta tres generaciones hacia atrás.

En el caso de la población de origen continental la sensación de conflicto aumenta, ya que demostrar el derecho de permanencia en el territorio mediante la sangre se contraponen a los procesos de migración que muchos vivieron. Los emigrados continentales argumentan que ellos ya se han establecido en el archipiélago, y tienen segundas y terceras generaciones que han nacido allí, por lo que las razones para la

expulsión no son fáciles de aceptar. Si bien es cierto que la sobrepoblación ha sido un factor importante para entender cómo se han desenvuelto muchos problemas sociales de las islas, la reubicación y expulsión de un alto porcentaje de la población continental no es la solución. Así que el hecho de que la Constitución de 1991 hubiera establecido unos derechos especiales para un grupo, diferenciándolo del resto de los pobladores de las islas, aumentó las fricciones y tensiones entre estos, que a comienzos de la década de 2000 desembocó en el desarrollo de importantes procesos de movilización política.

Los procesos de autonomía y movilización política

El que desde inicios de los años 1990 la población isleña-raizal fuese minoría dentro de su propio territorio, unido al reconocimiento otorgado por la Constitución, tuvo como consecuencia que surgiesen organizaciones de carácter cívico, religioso y ambiental que luchaban por los derechos de la población raizal y denunciaban las situaciones de conflicto en las islas y con el Estado colombiano. Las reivindicaciones y movilizaciones promovidas por estas organizaciones constituyen lo que hoy se conoce como movimiento raizal. Entre ellas se destacan pequeñas organizaciones como The Ketlena National Association (Ketna), que recogió los objetivos del antiguo Sons of the Soil; Infaunas, grupo de agricultores y pescadores que defiende la protección del medio ambiente; San Andres Island Solution (Saisol), fundado por algunos estudiantes isleños-raizales de 1980; Barrack New Face y Cove Alliance; y sobresale Archipelago Movement for Ethnic Native Self-Determination (Amen-SD).¹² Como parte del proceso de convergencia organizativa, este último movimiento trata de constituirse en la organización que plantea los lineamientos y las directrices del movimiento raizal.

La importancia de algunas de estas organizaciones políticas radica en que por medio de ellas se dio a conocer la situación de crisis de la isla, al tiempo que fueron las encargadas de posicionar los reclamos de la población isleña-raizal, en el marco de su reconocimiento como grupo étnico, poseedor de derechos diferenciales según la nueva carta constitucional. Si hubiera que determinar el año en el que este movimiento se afianza, se podría decir que fue en 1999, con el surgimiento de Amen-SD. Esta organización, en cabeza de sus líderes, entre los que se destaca el rol de los pastores bautistas, convocó a personas y organizaciones más pequeñas a visibilizar la situación de las islas y a dar comienzo a un proceso de lucha por la defensa de los derechos de la población isleña-raizal.

12 Valga resaltar la correspondencia entre las siglas de esta organización, Amen-SD, con la palabra amén, propia del contexto bautista del archipiélago.

Amen-SD surgió como respuesta a las amenazas que recibieron algunos pastores y líderes locales, que desembocó en una gran marcha en julio de 1999 y finalizó con el bloqueo del aeropuerto. Esta movilización estuvo acompañada de un pliego de peticiones en el que se exigía iniciar la investigación de las amenazas, asegurar el cumplimiento de las normas sobre el control a la residencia en las islas y asegurar la participación de la población isleña-raizal en la toma de decisiones de carácter político y administrativo, hechos que debían materializarse en la emisión del Estatuto raizal, entre otros puntos (Castellanos 2006: 34).¹³

Dos años después, en junio de 2001, este movimiento llevó a cabo otra serie de protestas, ya que se consideraba que el gobierno había incumplido los acuerdos de 1999, lo cual motivó el bloqueó del muelle, del abastecimiento de gasolina y la entrada de alimentos durante una semana. Al año siguiente, en abril de 2002, algunos grupos de isleños-raizales bloquearon la vía de acceso al basurero Magic Garden, protestando por la insalubridad y la carencia de manejo de residuos. Durante el desarrollo del bloqueo, el entonces gobernador Ralph Newball expidió un decreto en el que prohibía la entrada de los camiones de residuos y en el que se negaba a utilizar la fuerza pública para desalojar a los manifestantes. Para la Procuraduría General de la Nación, estos hechos significaron darle el aval al bloqueo, por lo que abrió un proceso disciplinario que terminó con la destitución del gobernador Newball. Los sectores isleños-raizales tomaron esta destitución como una clara confrontación de parte del Estado colombiano con la población isleña-raizal, lo que terminó en fuertes protestas y confrontaciones, en el marco de las elecciones presidenciales de 2002. Los choques que se produjeron llevaron a la población isleña-raizal a interponer una denuncia pública ante la ONU, que contó con la participación de uno de sus relatores para los derechos humanos (Richard Clarke), y a la posterior demanda interpuesta frente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA en 2005. En 2007 se realizó otra marcha contra el colonialismo colombiano, unos días antes de que el presidente Álvaro Uribe decidiera llevar al archipiélago el desfile militar que conmemora la independencia de Colombia, como un acto de soberanía frente a las nuevas demandas limítrofes que Nicaragua adelantaba en la Corte Internacional de Justicia de La Haya.

Los líderes del movimiento coinciden en que las acciones colectivas se realizaron para llamar la atención del Estado, y aun cuando en sus comienzos tenían la intención de solucionar aspectos de primera necesidad para las islas, posteriormente comenzaron a tener cada vez más importancia peticiones como la del derecho a la autonomía, a la autodeterminación y a la protección de sus particularidades culturales. En el caso del movimiento raizal, quienes reivindicaban la diferencia étnica fundamentaron sus discursos a partir de argumentos tales como que el apelar a una identidad étnica

13 El Estatuto raizal fue un proyecto de ley presentado por algunos sectores de la población isleña-raizal, en el que se proponían medidas para materializar la búsqueda de autonomía y autodeterminación para el archipiélago.

podría ser una manera de garantizar la pervivencia y autonomía de la población isleña-raizal, con el fin de demostrar los efectos negativos del proceso de integración ejercido por el Estado colombiano. En palabras de Juvencio Gallardo (en Ramírez y Restrepo 2001: 43), líder histórico de la isla, la utilización del discurso étnico, unida a los reclamos hechos en décadas anteriores, se legitimaba debido al desplazamiento territorial, cultural, económico y político.

Luego, la recreación de corte étnico dejó entrever cómo dicho ejercicio fue necesario para fortalecer la lucha en pro de los derechos exigidos al gobierno colombiano, pero también para reclamar el derecho a la autonomía y autodeterminación. Es evidente que con todo el sustento legal que hubo detrás del reconocimiento y de la utilización de esta denominación como grupo étnico y, en algunas ocasiones, como pueblo indígena, se logró también visibilizar e internacionalizar la situación de crisis del archipiélago. Así, de las denuncias a la sobrepoblación, al problema por el acceso a recursos, hubo una transición dirigida en torno a la constitución de una identidad étnica y, con ello, los reclamos hacia el derecho a la libre determinación, a la autonomía territorial y al libre desarrollo de acuerdo al reconocimiento brindado por la Constitución de 1991. Estas reivindicaciones, más que enfocarse en el respeto por la diferencia cultural, se concentraron en las demandas sobre el derecho a la autonomía y la autodeterminación, ya que para estos sectores isleños-raizales la primera se relaciona o se expresa como una forma en la que ellos tuvieran mayor incidencia en las decisiones tomadas en el departamento, como un régimen de pertenencia mixta, que les permita acceder directamente a los recursos de la descentralización.

Pero después de este periodo de movilización alrededor del asunto étnico-político, los reclamos y la movilización política mediante acciones colectivas disminuyeron, paralelo al aumento del escenario de violencia vinculado al narcotráfico que se desarrolló entre 2008 y 2012. Lo cual se relaciona con el miedo asociado a las dinámicas de la violencia que se tomaron el espacio público en las islas. Pero también con los señalamientos que se le hicieron al movimiento raizal, en particular a la organización Amen-SD,¹⁴ de tener vínculos con el narcotráfico, por medio de la recepción de dineros para el financiamiento de marchas y protestas. Los líderes y voceros del movimiento han sido enfáticos en rechazar esas acusaciones y, por el contrario, plantean que es una estrategia de agentes del Estado colombiano para deslegitimar sus reclamaciones. Como dice uno de ellos en una entrevista de un medio de comunicación nacional: “Nosotros no recibimos financiamiento de ningún ‘narco’, de lo contrario tendríamos carros y casas. El objetivo del Estado

14 Para más información sobre la acusación realizada a Amen-SD por la financiación de marchas por el narcotráfico, véase *El Espectador*: “Justicia indaga si narcos infiltraron protestas raizales”. <http://www.elespectador.com/impreso/cuadernillo/judicial/articuloimpreso-justicia-indaga-si-narcos-infiltraron-protestas-raizal>

ha sido ese como una estrategia para deslegitimar nuestros reclamos ligados a la autonomía” (*El Espectador*, 27 de diciembre de 2007).

A ello se suma que con el resultado del fallo de La Haya de noviembre de 2012, algunas organizaciones sociales retomaron los reclamos de inconformidad política frente al Estado colombiano. Así, el fallo reactivó los reclamos por autonomía por parte de un sector de la población isleña-raizal, generando en su coyuntura nuevos episodios de movilización y que algunos líderes raizales emprendieran un proceso de lobby internacional por las agencias intergubernamentales de las Naciones Unidas (Unesco, Alta Comisionada para los Derechos Humanos y Secretaría General), para buscar la reconsideración del fallo (Taylor 2015).

Actualmente es claro que los reclamos por la autonomía son hechos solo por algunos líderes, y los reclamos y acciones colectivas ligados a los procesos de movilización política disminuyen frente al arraigo de la violencia asociada al narcotráfico. Además, las movilizaciones pasan por un estado de agotamiento dado el incumplimiento de acuerdos de parte del Estado, la falta de apoyo de la sociedad insular y cierta reticencia a los discursos de tendencia radical que solicitan la expulsión de los ilegales (Avella 2012: 35). Unido al panorama de asesinatos, amenazas y señalamientos, las luchas por la autonomía comienzan a ser confundidas con luchas separatistas, que entran a tensionar mucho más el espacio político y social local. De esta manera, la presencia de estos nuevos actores ilegales y el aumento de las tensiones fronterizas a partir del fallo de La Haya y de las reivindicaciones por la autonomía de un sector de la población, aumentan las preocupaciones locales por la seguridad, para el caso de las islas, así como en el escenario regional del Caribe occidental.

Conclusiones y recomendaciones: gobernanza, multiculturalismo y seguridad

Los antecedentes del fenómeno de narcotráfico que vive el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, hacen explícita la emergencia de nuevas modalidades de violencia en las prácticas y relaciones sociales, así como en las relaciones de apropiación territorial. Sin embargo, es claro también que a estos cambios subyacen grandes procesos de transformación macroeconómica, además de los cambios de las relaciones de producción de la economía del narcotráfico y de sus lógicas de poder.

En el caso de San Andrés isla y Providencia, encontramos antiguas y nuevas estructuras del narcotráfico que vinculan una gran cantidad de jóvenes, hombres y mujeres, que cada vez más se insertan en el desarrollo de actividades ilícitas. Es claro que hay una tendencia a vincular una población cada vez más joven, lo cual puede tener relación con la falta de oportunidades en el ámbito local.

Las elevadas remuneraciones generadas por este tipo de trabajos, sumadas a la difícil situación económica en que está sumergido el archipiélago desde hace algunos años, hacen que muchos jóvenes decidan vincularse a este tipo de negocios. A pesar del riesgo de muerte o de lo que significa afrontar una condena en cárceles nacionales o extranjeras, cada vez hay más personas que deciden dedicarse al desarrollo de estas actividades, por las altas remuneraciones frente a un panorama de oportunidades reducidas.

Como dice Sánchez (2013), esta actividad ha permeado la cotidianidad del archipiélago, ya que representa una fuente alternativa de ingresos, a lo que contribuyen las condiciones socioeconómicas adversas. De acuerdo con los datos proporcionados por el Dane, el índice de necesidades básicas insatisfechas (NBI) de San Andrés en 2005 fue de 40,84 %, muy por encima del promedio nacional, de 27,8 % (tabla 3). Así, es posible que para algunos desarrollar actividades ilegales relacionadas con el narcotráfico sea una solución para los problemas de pobreza estructural que durante décadas han caracterizado el desarrollo económico insular.

Es visible entonces que en esta región fronteriza, habitada en su mayoría por población afrodescendiente, existe un patrón de desigualdad, a pesar de la existencia de importantes actividades económicas. No es un secreto que en numerosos lugares de América Latina el narcotráfico es una opción frente a la crisis de incorporación (Reygadas 2007) o a la falta de oportunidades. En ese sentido, algunas de las estrategias de lucha contra él que se siguen en la región no enfrentan la situación de fragilidad del contexto socioeconómico de las islas ni consideran el factor de victimización de su población. Como lo menciona el sociólogo Francisco Avella: “Si por ejemplo se fortaleciera una política al desarrollo de la pesca (*sic*), o se vinculara a la población isleña-raizal en la lucha contra el narcotráfico, no solo habría mejores condiciones de vida sino mejores formas de recibir los ingresos para una población empobrecida (*sic*)” (2012: 46).

Una de las principales consecuencias territoriales del narcotráfico es el rol que cumple la seguridad en este contexto insular, marítimo y fronterizo. Como se vio en el primer acápite, en los últimos años hubo un aumento de las políticas de interdicción a escala transnacional. Un componente muy importante son las políticas de control y los ejercicios de interdicción marítima que buscan frenar el tráfico transnacional, mediante un control intensivo a las embarcaciones y personas que transitan por el espacio marítimo. Un efecto de ello es que el Caribe occidental, la región donde está situado el archipiélago, al ser un territorio originado por redes, migraciones e intercambios propio de estos contextos fronterizos, comienza a fracturarse en función de las cada vez mayores actividades de control y seguridad que se desarrollan en nombre de la lucha contra el narcotráfico. Es posible plantear entonces que la región del Caribe occidental se securitiza a partir de estrategias de lucha contra las drogas, y que las relaciones históricas

establecidas entre lugares como Bluefields en Nicaragua y el archipiélago en Colombia, comienzan a perderse en nombre de la seguridad nacional y regional.

Para Jennifer Hyndman (2007), el aumento de las políticas de seguridad trae la securitización de poblaciones y regiones, al definirla como “un proyecto político y cultural de hipervigilancia y exclusión de formas de ciudadanía, usualmente basado en la militarización y la movilización del miedo”. En Colombia ese tipo de proyectos puede estar asociado a zonas fronterizas como el archipiélago, en las que hay actores armados ilegales que se disputan el control de territorios y actividades ligadas al narcotráfico, en donde se necesita mayor vigilancia y control. Un proyecto de estas características hace que el miedo (generado en gran medida por las olas de violencia producto de las disputas por el territorio y los mecanismos de control ejercidos sobre este por las redes del narcotráfico), se convierta en un recurso mediante el cual se pueden explotar las continuas sensaciones de amenaza y vulnerabilidad, para justificar mecanismos de control social y medidas de seguridad extraordinarias bajo la premisa de proteger a la población.

Tabla 3. San Andrés y Providencia: necesidades básicas insatisfechas

Municipio	Personas con NBI (%)	Personas en miseria	Componente vivienda	Componente servicios	Componente hacinamiento	Componente inasistencia	Componente dependencia económica
San Andrés	40,84	6,91	1,42	30,91	13,19	1,43	1,64
Providencia	19,70	2,19	1,09	11,94	2,72	4,06	2,20

Fuente: Dane (2005).

Ese tipo de medidas de control termina por sectorizar y estigmatizar los grupos poblacionales que sufren los impactos del narcotráfico, en la medida que tales intentos por realzar la seguridad pública generan cierto tipo de conservadurismo social en el que se ven mezclados sentimientos de discriminación, tensión y miedo. Es así como en algunas ocasiones las personas que habitan los territorios controlados por el narcotráfico empiezan a ser vistas como una amenaza a la seguridad nacional y como obstáculos al crecimiento económico bajo el lente de las lógicas desarrollistas. Tal es el caso de los pobladores de las islas, sobre todo los pescadores, que tanto en Colombia como en algunos lugares de Centroamérica y el Caribe, al ser encontrados en altamar comienzan a ser asociados con narcotraficantes y, por ende, perseguidos por la institucionalidad de la seguridad transnacional. En ese sentido, la securitización es una gubernamentalidad basada en la desconfianza y el miedo hacia un otro que se hace indeseable (Bigo 2002, en Hyndman 2007).

En el caso de las islas, se resalta también que además de las instituciones encargadas de luchar contra el narcotráfico, entes como la Oficina de Control a la Circulación y Residencia contribuyen a aumentar la securitización del

escenario insular por medio de redadas y de un fuerte control en el espacio privado de los pobladores del archipiélago. A ello se suma la vigilancia constante a la que han sido sometidas algunas organizaciones raizales en función de sus reclamos por la autonomía o los deseos de separación. Un aspecto por resaltar de esta situación es que las formas de regulación implementadas desde las políticas multiculturales nos demuestran cómo el reconocimiento configura una nueva gubernamentalidad como un dispositivo para el gobierno de las poblaciones. Esta se configura de acuerdo con los criterios organizadores de la actual economía política mediada por la institucionalidad de la gobernanza multicultural, donde la diferencia étnica se vuelve fuente de acceso a derechos fundamentales, haciendo que muchas de estas poblaciones finiquiten su proceso de integración con el Estado.

Otro aspecto por resaltar es que a la vez que se incrementan las estrategias de lucha contra el narcotráfico, aumenta la necesidad de vigilancia de fronteras marítimas por la presencia de actores de distinto tipo en la región. No es un secreto que a partir del incremento de esas actividades en el vector del Caribe occidental, unido a los resultados del fallo de la Corte de La Haya de noviembre de 2012, y de la decisión de Nicaragua de dar comienzo a la construcción del canal interoceánico (2014), comienzan a aparecer otros actores como China o Rusia, lo cual tiene por consecuencia el aumento de la tensión del escenario geopolítico de la región. Es importante mencionar asimismo que a partir de los acercamientos entre sectores del pueblo isleño-raizal y organizaciones políticas y académicas del pueblo creole anglófono de la costa Caribe de Nicaragua, las reivindicaciones autonomistas también entran a ser vistas como un problema de seguridad nacional.

Por tanto, las problemáticas que aquejan a la región hacen que las políticas de seguridad usadas sean multidimensionales y aplicadas en distintas escalas: la lucha contra el narcotráfico, el crimen organizado, pero también la vigilancia de fronteras y la seguridad nacional en función de los aparentes aires separatistas de un sector de la población isleña-raizal. Conviene resaltar aquí los complejos engranajes que surgen en las políticas de gobernanza estatal, ya que en el caso del archipiélago vemos como a la par de que se implementan políticas diferenciales que buscan beneficiar a la población isleña raizal, se fortalecen políticas de seguridad que muchas veces terminan por vulnerar sus derechos. Es posible ver entonces que frente a una historia de lejana presencia nacional estatal, la seguridad y las políticas diferenciales multiculturales se convierten en estrategias para garantizar la gobernanza de la región.

A pesar de los esfuerzos estatales, el narcotráfico se fortalece en la medida que se diversifica y se relaciona con el lugar que Colombia tiene como país intermediador. Esto significa que las políticas que se están desarrollando en la lucha contra el mismo deben contemplar el desempeño del país como comercializador e intermediador

de diferentes mercancías. Así entonces, los desafíos frente al narcotráfico y el posconflicto en Colombia suponen reconocer la diversidad de actores (guerrillas, paramilitarismo, delincuencia organizada), así como la diversificación de actividades productivas (cultivos ilícitos, minería ilegal de enclave extractivo) y lugares (espacios terrestres y marítimos) donde este se realiza.

Es decir, algunos desafíos pasan por considerar la continuidad existente entre los actores armados vinculados al paramilitarismo y el narcotráfico, representados en la cada vez mayor presencia de las Bacrim en el país, y la manera como estas ejercen control en cada vez más territorios. En estas disputas territoriales el mar tiene un papel protagónico como espacio por excelencia para el desarrollo de las actividades de transporte de drogas y mercancías ilícitas. Es por ello que como complemento a las políticas de seguridad, en lugares como el archipiélago de San Andrés y Providencia deberían fortalecerse las políticas productivas y de seguridad que se ejercen sobre el mar. De acuerdo con estas ideas, una manera de tratar el problema del narcotráfico y la seguridad en este contexto es teniendo en cuenta las particularidades del territorio marítimo e incluyendo componentes sociales y económicos en las políticas de seguridad, de cara al desarrollo de modelos alternativos que pongan en relación las economías marítimas.

De esta manera, el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina es un buen ejemplo de lo que puede suceder de cara a la firma de un posacuerdo en Colombia. Una región sin la presencia histórica de actores armados como grupos guerrilleros, vive hoy una situación de violencia inédita ligada a la presencia de estructuras asociadas al paramilitarismo emergente que buscan asegurar el control territorial. Esta situación, descrita a lo largo de este documento, invita a reflexionar sobre la importancia de tratar al narcotráfico como un fenómeno persistente en nuestra sociedad. Ello obliga a plantear preguntas sobre la institucionalidad que se necesita de cara al posacuerdo, y sobre los retos que las políticas de seguridad y relacionadas con los modelos económicos deben afrontar en contextos fronterizos marcados por profundas desigualdades económicas y sociales.

Finalmente, es importante mencionar otro gran desafío: reconocer que el narcotráfico no es un fenómeno externo a la sociedad, no es un mal que amenace con destruir un ordenamiento social, sino que está profundamente imbricado en la sociedad, generando cambios en las estructuras de autoridad, en las formas de interacción entre los sujetos y las instituciones sociales, en los procesos de legitimación, en los patrones estéticos y de consumo, y, sobre todo, en el ordenamiento territorial. Estas situaciones permiten concluir que el Estado y la sociedad colombiana deben enfrentarlo buscando solucionar otras problemáticas como la desigualdad, la crisis de incorporación y la manera como se gobiernan los no tan lejanos territorios “de frontera”.

Referencias citadas

- Abello, Alberto
2005 “La nieve sobre el mar: frontera Caribe cruzada por el tráfico de drogas: El caso de Colombia y Nicaragua”. *Aguaita*. (13-14): 7-22.
- Aguilera Díaz, María
2010 “Geografía económica del archipiélago de San Andrés y Providencia y Santa Catalina”. *Documentos de Trabajo sobre Economía Regional*. 133. Banco de la República. Centro de Estudios Económicos Regionales.
- Álvarez, Miguel y Mayra González
2012 *Drugs and sea: política pública, geografía del consumo y expendio de sustancias psicoactivas de los jóvenes escolares en la isla de San Andrés*. Bogotá: Instituto de Estudios del Ministerio Público, Observatorio del Sistema Penal Acusatorio y del Sistema de Responsabilidad Penal para Adolescentes.
- Avella, Franciso
2012 “Dinámicas de las movilizaciones y movimientos en San Andrés Isla: entre la acción pasiva y la regulación nacional (1910-2010)”. Informe de Investigación. Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia.
2003 “De la paz al conflicto: el caso de San Andrés Isla”. Ponencia presentada en el X Seminario internacional de estudios del Caribe. Cartagena, 24-28 de julio.
2001 “Conflictualidad latente y convivencia abierta (el caso de San Andrés)”. En: Claudia Mosquera (ed.), *La Universidad piensa la paz*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Baird, Adam
2012 “Negotiating pathways to manhood: Rejecting gangs and violence in Medellín’s Periphery”. *Journal of Conflictology*. 3 (1): 28-39.
- Bernal, Camila y Paola Quintero
2006 “Turismo y desarrollo en el Caribe colombiano”. *Documentos de Trabajo sobre Economía Regional*. 79. Banco de la República. Centro de estudios económicos regionales.
- Brenner, Neil
2009 “Urbanismo neoliberal: la ciudad y la supremacía de los mercados”. *Temas Sociales*. 66. SUR Corporación de Estudios Sociales y Educación. Santiago de Chile.
- Castellanos, Osmani
2006 “Procesos participativos en el Caribe insular”. Tesis de magister en estudios del Caribe. Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe.
- Catanzaro, Raimondo
1985 Enforcers, entrepreneurs and survivors: How the mafia has adapted to change. *The British Journal of Sociology*. 36 (1): 34-57.

- Gambetta, Diego
 2003 “Mafia: the Price of Distrust”. Diego Gambetta (ed.), En: *Trust, making and breaking cooperative relations*, pp 158-175. Oxford: Basil Blackwell.
- Duica, Liliana, Alejandro Reyes, Francisco Thoumi
 2006 *El narcotráfico en las relaciones fronterizas en Colombia*. Bogotá: Centro de Estudio y Observatorio de la Droga y el Delito. Universidad del Rosario. Ministerio del Interior y de Justicia. Dirección Nacional de Estupefacientes.
- Goett, Jennyfer
 2011 Citizens or Anticitizens? Afro-Descendants and Counternarcotics Policing in Multicultural Nicaragua. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 16 (2): 354-379.
- Gordon, Jimmy
 “Meridiano 82, la ruta de la langosta”. Material inédito. Archivo personal.
- Guevara, Natalia, *et al.*
 2008 *San Andrés isla: memorias de la colombianización y reparaciones en afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Guzmán, Diana
 2005 “Descripción del proceso de estructuración social en San Andrés Isla desde el fenómeno del narcotráfico. Apuntes para un debate teórico”. Monografía. Departamento de Sociología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Hyndman, Jennifer
 2007 The securitization of fear in Post-Tsunami Sri Lanka. *Annals of the Association of American Geographers*. 97 (2): 361-372.
- Mantilla, Silvia
 2011 Narcotráfico, violencia y crisis social en el Caribe insular colombiano: el caso de la isla de San Andrés en el contexto del Gran Caribe. *Estudios Políticos*. (38): 39-67.
 2011b Seguridad y narcotráfico en el gran Caribe: geopolítica, integración regional y otros dilemas asociados. *Papel Político*. 16 (1): 269-297.
- Nasi, Carlo
 2005 Los estudios sobre conflicto armado y paz: un campo en evolución permanente. *Colombia Internacional*. (62): 64-85.
- Ovalle, Lilian Paola
 2006 “Las redes transnacionales del narcotráfico y su territorialización en Baja California”. En: Everardo Garduño (coord.), *Cultura, representaciones y agentes sociales*, pp 205-231. Porrúa-UABC. México.
- Parsons, James J.
 1985 *San Andrés y Providencia: una geografía histórica de las islas colombianas del Caribe*. Bogotá: El Ancora Editores.

- Pengalese, Ben
2008 The bastard child of the dictatorship: The Commando Vermelho and the birth of “Narco-culture in Rio de Janeiro”. *Luso-Brazilian Review*. 45 (1): 118-145.
- Quintero, Paola
2004 “El turismo como estrategia de desarrollo económico sostenible: el caso de San Andrés Isla, Colombia”. Tesis. Maestría en estudios del Caribe. Universidad Nacional de Colombia, sede San Andrés Isla.
2003 “El Caribe mar de los Piratas”. Ponencia presentada en VI Seminario internacional de estudios del Caribe. Cartagena, 23 al 26 de julio.
- Ramírez, Socorro y Luis Alberto Restrepo
2001 “Visiones y proyectos para el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Debate Abierto”. *Cuadernos del Caribe*. 1. Iepri Instituto de Estudios Caribeños. Universidad Nacional de Colombia.
- Reguillo, Rossana
2005 “La mara: contingencia y afiliación con el exceso”. *Nueva Sociedad*. 200: 71-84.
- Reygadas, Luis
2007 “La desigualdad después del (multi)culturalismo”. En Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa (eds.). *¿A dónde va la antropología?* México: UAM-Iztapalapa.
- Rico, Daniel
2013 “La dimensión internacional del crimen organizado en Colombia: las Bacrim, sus rutas y refugios”. Wilson Center. Latin American Program.
- Rosen, Jonathan y Roberto Zepeda
2014 “La guerra contra las drogas y la cooperación o falta de cooperación: el caso de Colombia”. Documento inédito.
- Sánchez, Andrés Jabbar
2013 “Violencia y narcotráfico en San Andrés”. *Documentos de Trabajo sobre Economía Regional*. 181. Banco de la República. Bogotá.
- Sandner, Gerhard
2003 *Centroamérica y el Caribe occidental. Coyunturas, crisis y conflictos 1503-1984*. Bogotá: Unibiblos.
- Sparke, Matthew
2006 A neoliberal nexus: Economy, security and the biopolitics of citizenship on the border. *Political Geography*. 25 (2): 151-180.
- Taylor, Sally
2015 “De la integración a la Autodeterminación: el caso del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”. Documento de borrador de tesis de doctorado en ciencias sociales con opción en antropología social. Ciesas Occidente. México.
- Valencia, Inge H.
2013 “Conflicto y convivencia en el Caribe insular colombiano”. Disertación doctoral. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. París.

- 2011 Impactos del reconocimiento multicultural en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la etnización y el conflicto social. *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 69-95.
- 2002 “El Movimiento Raizal: una aproximación a la identidad raizal a través de sus expresiones político-organizativas”. Tesis de grado. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Documentos oficiales

- Armada Nacional de la República de Colombia.
A la Mar. 132. Año 15. Abril. <https://www.armada.mil.co/es/content/activacion-de-la-fuerza-de-tarea-contra-el-narcotrafico-en-el-caribe?page=6#sthash.HUCh39EY.dpuf>
- Dimar
2012 “Buenas prácticas marítimas y portuarias en los TLC, foros, puertos y contenedores (logística y competitividad 2012) de la Asociación Nacional de Industriales Andi”. <http://www.andi.com.co/Archivos/file/Gerencia%20LTI/Buenas%20Practicas%20maritimo%20portuarias%20en%20los%20TLCs,%20Duran%20DIMAR.pdf>
- Ministerio de Defensa Nacional
2011 “Política integral de seguridad y defensa para la seguridad”. Mayo.
- Oficina de Control de Circulación y Residencia (Oocre)
s. f. “Generando calidad de vida para todos”. http://www.sanandres.gov.co/paginas/turismo/requisitos_tarjetas_ocre.doc
- Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración. 2012. “Informe Presencia de organizaciones guerrilleras y ‘Bacrim’ en territorio colombiano”. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Noviembre.

Artículos de prensa

- Cardoso, Fernando Henrique, César Gaviria y Ernesto Zedillo.
“Drogas: está abierto el debate”. Global Commission on Drug Policy.
- El Espectador
2007 “Justicia Indaga si narcos infiltraron protestas raizales”. 27 de diciembre. <http://www.elespectador.com/impreso/cuader-nilloa/judicial/articuloimpreso-justicia-indaga-si-narcos-infiltraron-protestas-raizal>.
- La Silla Vacía
“Hoteleros de San Andrés renuncian a versión rosa de la isla”. Tatiana Archbold. <http://lasillavacia.com/node/50677#sthash.3yMlawRv.dpuf>

“Violencia, paramilitares, narcotráfico en San Andrés”. <http://lasillavacia.com/content/violencia-paramilitares-y-narcotrafico-en-san-andres-y-providencia-47865>

Semana

1993

“Por qué San Andrés”. 20 de marzo. <http://www.semana.com/nacion/articulo/porque-san-andres/25010->



VIOLENCIA, CONFLICTO ARMADO Y DESPLAZAMIENTO

Las masacres como síntoma social¹

MARÍA VICTORIA URIBE

La definición freudiana de síntoma nos dice que se trata de una cierta formación que solo existe porque el sujeto ignora alguna verdad fundamental sobre sí mismo y que, en cuanto el significado de esa verdad se integre a su universo simbólico, el síntoma se disolverá. El síntoma es, por lo tanto, aquello que queda sin simbolizar, algo que no debe ser puesto en palabras. Según Jacques Lacan, el síntoma aparece inicialmente como una traza que nunca dejará de serlo, algo que solo se podrá entender cuando el proceso psicoanalítico haya avanzado suficientemente. El significado del síntoma se construye retroactivamente, a partir del marco significante que provee el proceso psicoanalítico encargado de darle un significado simbólico al síntoma.

En las fronteras entre el psicoanálisis y la antropología pueden ubicarse algunos de los trabajos adelantados por antropólogos como Gananath Obeyesekere y Begoña Aretxaga, quienes utilizan de manera muy sugestiva el concepto de síntoma. En su trabajo sobre la protesta carcelaria en Irlanda del Norte, conocida como “Dirty Protest”, Aretxaga retoma el concepto de síntoma de Žižek con el objeto de leer la instrumentalización que los prisioneros republicanos hicieron con su cuerpo al utilizar sus propias heces como arma política en contra del régimen carcelario. Para dicha autora, las heces con que los prisioneros untaron las paredes de sus celdas, fueron un arma física y simbólica. Pero también eran el síntoma de su propia alineación, y un síntoma social que ella lee como reelaboración de la historia anglo-irlandesa. Es esta última lectura la que me interesa en relación con las masacres en Colombia pues es allí donde Aretxaga se refiere a la amnesia histórica y a la negación. Es al considerar las heces como un síntoma del desorden político de Irlanda del Norte que Aretxaga retoma la idea del síntoma como algo que se resiste a la simbolización.

Siguiendo una línea analítica freudiana, enriquecida posteriormente por Lacan, Žižek retoma el concepto de síntoma y lo traslada al mundo de lo social para hablar de

1 Original tomado de: María Victoria Uribe: 2004. “Las masacres como síntoma social”. En: *Antropología de la Inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Norma.

los síntomas sociales. Dicho autor considera que cada ruptura histórica cambia de manera retroactiva el significado de las tradiciones y reestructura la narración misma del pasado, permitiendo una nueva lectura de los síntomas sociales. Para ilustrar su argumento, se vale del caso del Titanic en su condición de residuo material que materializa un gozo imposible y terrorífico. Se refiere a los hierros retorcidos del naufragio como si fueran el remanente de un gozo petrificado. En síntesis, Žižek define el síntoma como una formación significante particular y patológica, como una mancha inerte que no puede ser incluida en el circuito discursivo.

Las guerras internas en Colombia no han sido guerras regulares pues estas se han caracterizado por los ataques sorpresivos, generalmente nocturnos, durante los cuales los grupos armados atacan por sorpresa y matan a sus víctimas para luego replegarse a las montañas. Los procedimientos comunes de tales ataques han sido actos de extrema barbarie entre los cuales se pueden mencionar las masacres, las mutilaciones corporales, las violaciones y la tortura. El análisis de documentos que hacen referencia a las guerras civiles del siglo XIX permite corroborar que las masacres fueron prácticas comunes en dichas guerras y que estuvieron acompañadas por todo un repertorio de actos atroces. También se constata que, al igual que durante La Violencia, a los enemigos se los mataba de un tiro por la espalda para luego proceder a desmembrar su cuerpo mediante la ejecución de una serie de cortes que, muy posiblemente, se hacían *post mortem*. Tales comportamientos con el cuerpo del enemigo no han variado sustancialmente a lo largo de los dos últimos siglos, aunque es posible constatar que las mutilaciones contemporáneas se han desacralizado y han perdido sus contenidos rituales.

El siguiente relato hace parte de la declaración de Epifanio Morales en el proceso seguido por el Concejo verbal de Guerra contra Gaitán Obeso y Acevedo, cabecillas de la rebelión de 1885. En este aparecen descritos los procedimientos de mutilación característicos de las masacres del siglo XX:

Me acerqué y lo examiné cuidadosamente: las órbitas, de las cuales habían desaparecido los ojos, solo contenían tierra y nada más. Un machetazo formidable, en la parte posterior del cuello, había separado casi la cabeza del tronco; al lado izquierdo de la cara, tenía otro machetazo que le desbarató la mandíbula desde la oreja hasta la extremidad de la barba. Un tercer machetazo en la espalda, lo cruzó de uno a otro lado, partiéndole la columna vertebral; otro más en los dos antebrazos que, a juzgar por la señal de las ligaduras que se marcaban en la piel, supongo que para no tomarse el trabajo de desatar un nudo, resolvieron abreviar la operación con el filo de un machete. Por último un balazo, recibido por la espalda, presentaba en el pecho una herida con la cual, a mi juicio, habría bastado para quitarle la vida. Digo que el balazo fue recibido por la espalda porque la herida de esta parte del cuerpo era doblemente pequeña con relación a la del pecho, y sabido es que la bala del Remington produce ese efecto.

Y que si esa herida fue la primera que recibió la víctima, lo demás que se hizo, solo ha servido para hacer odiosos a los victimarios, cuyos instintos feroces sobrepujan a los de la hiena.

La anterior descripción podría corresponder a cualquiera de los expedientes judiciales de la época de La Violencia o al relato de una masacre ejecutada por paramilitares durante la década de 1990. Independientemente de cual sea el contexto histórico que las circunda, poco parecen incidir las condiciones de modernización y urbanización que transformaron al país a lo largo del siglo XX. La persistencia de tales prácticas es la que da lugar a pensar que las masacres son síntomas de un antagonismo social que no ha encontrado canales de expresión dentro del pacto simbólico, por lo cual sus contenidos se resisten a la simbolización.

En Colombia, las masacres han sido fundamentalmente un asunto entre hombres pues, tanto los asesinos como la mayor parte de las víctimas, pertenecen a ese género. Las mujeres han estado presentes durante los hechos y han sido testigos de excepción de los mismos, junto con los menores de edad. Durante La Violencia, los autores de las masacres separaban deliberadamente a las mujeres y las ubicaban, junto con los menores de edad, en los límites del espacio sacrificial, por lo cual ellas generalmente oían, mas no veían lo que sucedía. El sufrimiento de las mujeres fue inconmensurable pues soportaron en silencio el asesinato a sangre fría de sus padres, esposos, hermanos e hijos. Ellas literalmente se escurrían de la escena de la masacre escapando, junto con los niños, por entre los cafetales y los sembrados próximos a la vivienda campesina donde ocurrían los hechos. Como se trataba de una cacería, los asesinos atrapaban a los varones, quienes eran sorprendidos de noche, mientras sus compañeras huían despavoridas.

Se desconoce cuántas mujeres fueron violadas durante los años que duró la Violencia. Lo que sí sabemos es que con mucha frecuencia sus cuerpos aparecieron mutilados y desventrados entre las pilas de cadáveres que fueron fotografiados por los peritos en las morgues y en ciertos espacios públicos. Las violaciones no fueron masivas y sistemáticas como las que menciona Veena Das en sus estudios sobre el proceso de partición entre India y Pakistán. Sin embargo, fueron violaciones muy significativas por el silencio social que las rodea. Nadie en Colombia habla del sufrimiento que padecieron estas mujeres campesinas durante la Violencia.

A medida que uno va profundizando en los confusos hechos que anteceden y preceden a una masacre, a través de las declaraciones temerosas de sobrevivientes y testigos, del estudio de las miles de fotografías que reposan en los archivos de los diferentes periódicos y en archivos particulares, del análisis de los mensajes anónimos y demás documentos anexos a los expedientes judiciales, van tomando cuerpo sentimientos contradictorios y confusos. La ausencia de descripciones por parte de los autores de las masacres es notable. Ello se debe a la impunidad que rodea estos hechos y a que ninguno de los procesados confiesa haber cometido los actos que

se le imputan. Ello contrasta con la enorme riqueza descriptiva de los diferentes relatos de quienes hablan, la mayoría testigos que sobrevivieron a la masacre. La ausencia de testimonios directos por parte de los autores se ve compensada por la información que proporcionan segundos y terceros, los que vieron con sus propios ojos, y los que oyeron contar a los que vieron. Ante las fotografías de esos cadáveres desmembrados y mutilados, ampliamente descritos por quienes hacen las necropsias, surgió la necesidad de incorporar en el análisis una teoría relacionada con la impureza y la contaminación, con la semiótica, con el simbolismo corporal y con el sacrificio.

1. Definición y estructura ritual de las masacres

Una masacre es la muerte colectiva de varias personas provocada por una cuadrilla de individuos y caracterizada por una determinada secuencia de acciones. Durante la Violencia, las víctimas de las masacres se contaban desde cuatro y hasta cien y quizá más. Su escogencia estuvo orientada por motivos políticos, por venganzas familiares y, en algunos casos, por el simple azar. Los autores fueron grupos de personas armadas, relacionadas entre sí ya sea por lazos de sangre, por parentesco adquirido o por filiación política. Su número variaba de unos pocos individuos hasta más de treinta. Autores y víctimas de las masacres fueron, en general, pequeños y medianos campesinos que vivían aislados en sus veredas, inmersos en una economía cafetera que estaba integrada al mercado nacional e internacional.

Las masacres de la Violencia son actos rituales llevados a cabo al margen de las actividades cotidianas y con una secuencia de acciones que tenían un determinado orden. No fueron actos casuales ni fortuitos sino acontecimientos reiterativos por medio de los cuales sectores rurales marginados del ejercicio del poder, ejercieron una forma extrema de poder. Uno de los efectos que perseguían sus autores era establecer, mediante la implantación del terror, un predominio partidista allí donde existía paridad entre los miembros de los dos partidos políticos. La extrema polarización que instauró el bipartidismo en las zonas rurales impidió las soluciones mediadas por intermedio de terceros. Un tercero, que bien podría haber sido el Estado, estaba ausente y los individuos se veían obligados a resolver el conflicto hombre a hombre. La venganza alimentaba las masacres ya que la gran mayoría se llevaron a cabo para vengar la muerte de parientes asesinados en masacres anteriores. El intervalo entre una y otra podía ser de meses o de años. Como decía uno de los campesinos entrevistado por Alfredo Molano:

Las cosas van pasando de unos a otros, de los taitas a los hijos y eso ya no para. Uno ve que un día matan a uno y nadie sabe por qué. Pero uno que ya ha vivido sabe que fulano tenía rencillas con zutano, que este mató a un hermano de aquel hace veinte años, y esas venganzas quedan allí y de pronto salen. Por eso digo yo que la guerra no se ha acabado, es un animal que está vivo.

Es imposible establecer la ley de equivalencias que alimentaba la cadena de las venganzas. Por la muerte del padre, de la madre, de un hermano o de un hijo del jefe de la cuadrilla, era posible que se necesitaran muchas muertes del otro bando. Generalmente, el número de víctimas que debían sacrificarse para vengar la muerte de un pariente era mayor que el número de las víctimas que debían ser vengadas. Lo anterior parece sugerir una sobrevaloración de los propios muertos y una subestimación de los ajenos. En la mayoría de los casos, si no podía vengarse la muerte de un pariente liquidando al autor material de dicha muerte, se escogían algunos copartidarios suyos que lo sustituían. Las sustituciones no solo abarcaron a los familiares y a los copartidarios sino a todo aquello que estaba ligado con quien se deseaba liquidar, su mujer, sus hijos, sus animales, su casa y sus cosechas.

El seguimiento cuidadoso de los datos consignados en los expedientes judiciales permite distinguir en las masacres una secuencia de acciones que pueden dividirse en tres fases. La fase preliminar se iniciaba con los avisos y amenazas de muerte. Estos aparecían días antes de la masacre, en las veredas y en algunos sitios que eran frecuentados por los adversarios o miembros del partido político contrario. Tal y como lo narra Gabriel García Márquez en *Crónica de una muerte anunciada*, en Colombia los asesinatos siempre se presienten debido a los rumores que corren de boca en boca y de vereda en vereda. Cuando las víctimas eran desconocidas por los victimarios y habían sido escogidas simplemente por pertenecer al partido político contrario o por ser copartidarias de aquel a quien se deseaba matar, no había avisos previos. En ese caso era el “sapo” o delator quien le indicaba a la cuadrilla dónde vivían sus futuras víctimas. También había casos en que las víctimas se escogían al azar, sin que importara su filiación política. Las cuadrillas solían merodear por las veredas y caminos por dónde transitaban y vivían sus adversarios políticos y sus posibles víctimas. Para llevar a cabo la masacre, los bandoleros acudían a varias estrategias para protegerse y evitar que la violencia que iban a ejercer se volteara contra ellos. La más significativa de todas tenía que ver con el tipo de prendas militares que utilizaban, prendas que nunca eran las mismas indumentarias cotidianas. Las usaban, entre otras razones, porque propiciaban situaciones ambiguas que ellos aprovechaban a su favor. Las víctimas, creyendo que se trataba del ejército o de la policía, abrían la puerta de su casa, dejándolos entrar en vez de huir en estampida a través de los matorrales. Al respecto decía un testigo:

En la casa de los NN guardan los cascos y los uniformes. Llevan la comida envuelta en hojas de plátano. Ellos salen todos juntos a andar de noche y se ponen los vestidos y una cosa que se ponen en la cabeza con barbuquejo (el casco militar), y después vuelven y se los quitan y los guardan.

La utilización de prendas que no son las cotidianas tiene que ver con la necesidad que tenían los bandoleros de desprenderse de estas una vez consumado el hecho pues quedaban manchadas de sangre. Estas eran enterradas o quemadas para hacerlas desaparecer. Otras estrategias de protección eran las de utilizar amuletos,

escapularios y tatuajes, así como apodos y alias por medio de los cuales se nombraban entre ellos mientras se llevaba a cabo la masacre.

La segunda fase se iniciaba cuando irrumpían los victimarios en la casa campesina donde vivían los supuestos enemigos. Dicho acto conformaba el espacio sacrificial. El escenario de las masacres era casi siempre el mismo: una vivienda campesina aislada, donde todos dormían porque era de noche, o estaban comiendo y se preparaban para ir a dormir. Los bandoleros entraban al patio de la casa, que normalmente se utilizaba para secar el café, y lo hacían algunas veces de manera silenciosa y otras descargando con fuerza las escopetas y los fusiles en el suelo. Siempre se anunciaban: “Abran, somos la ley”. Por lo general llamaban al dueño de la casa por su nombre, dato que les facilitaba el “sapo”, y el dueño de casa se despertaba y abría la puerta pensando que se trataba de policías o soldados que venían a hacer una requisita. Los primeros momentos eran de confusión absoluta. A punta de golpes las víctimas eran sacadas de los cuartos y ubicadas en el patio de la casa donde algunas de ellas eran sacrificadas. Un sobreviviente de una masacre perpetrada por conservadores relata lo siguiente:

A eso de las seis o siete de la noche, reunido con sus padres y demás hermanos en la cocina, después de haber salido de las faenas agrícolas a que estaban dedicados, y a la espera de que la señora Petronila, su madre, les sirviera la comida para luego retirarse a descansar, se presentaron intempestivamente alrededor de ocho individuos que iban cubiertos, enrruanados y con sombreros oscuros agachados sobre la frente, quienes gritaron: “se jodieron collarejos, que vivan san Juan y san Pedro, viva el Partido Conservador”.

No había mucha diferencia entre la descripción anterior, y la forma cómo irrumpía en escena una cuadrilla liberal:

Siendo más o menos las cinco o seis de la tarde, estando en mi casa de habitación, en reunión de mi marido, mi hermana y otras personas que acababan de llegar del trabajo que estaban haciendo, una platanera, la estaban desyerbando. Cuando ellos llegaron del trabajo a la casa, yo estaba calentando agua para hacerle un lavado a un mulo macho que estaba recién castrado y mi hermana se iba a bajar la loza para servirles la comida, cuando los vio que llegaban al patio de la casa los sujetos a los que me refiero. Es la gente del gobierno, no hay que correr... A mi hermano le pegaron un tiro en la cara, con arma corta como revólver. Cayó sobre el lado izquierdo, con la cabeza sobre la banqueta. En seguida le dieron cinco o seis puñaladas en el pecho, lo requisaron, le dieron el bote y le dieron patadas.

La cuadrilla entraba a los cuartos de la vivienda campesina y sacaba a empellones a los hombres al patio. Al jefe de la casa lo amarraban a uno de

los postes con un rejo, un alambre o lo que hubiera al alcance y era él a quien mataban primero, de un tiro por la espalda. En seguida procedían con los demás miembros de la familia. Mataban por igual a hombres, mujeres y niños pero, en ocasiones, algunas mujeres con sus hijos lograban escapar por entre los cafetales y eran quienes daban aviso a las autoridades o a los vecinos. Eran ellas quienes posteriormente serían interrogadas por los jueces encargados del caso. Fueron esas mujeres aterrorizadas quienes nos dejaron sus pormenorizados relatos, consignados en los expedientes judiciales:

Siendo las ocho y media de la noche, cuando nos disponíamos a rezar el santo rosario, en compañía de mi esposo, mi papá, mi mamá, una menor de doce años de edad y mi niña pequeña de catorce meses. Estando yo sentada en la cama cargando la niña, y mi esposo a un lado, acariciándola, cuando papá llamó a mi esposo diciéndole que lo necesitaban afuera. Él saltó inmediatamente y le preguntaron: ¿Quién vive aquí? Y él contestó: Antonio Rodríguez; preguntaron luego: ¿De quién es esta finca? Y papá contestó: de Jesús Rodríguez. A ese entonces se oyó en el patio un ruido como de descargar armas de largo alcance, corno fusiles o escopetas. En el mismo momento entraron al corredor varios hombres uniformados de vestidos de color verde, casco metálico de color verde y con armas de fuego que no pude ver si eran fusiles o escopetas; llevaban cinturones con cartucheras negras a la cintura y también había unos con una bandita, en la que portaban balas. Al tiempo que entraron al corredor uno de ellos dijo que iban a hacer una requisa. Uno de ellos se dedicó a pedirle el revólver en voz alta a mi esposo y él les decía que en la finca no tenía revólver. Ese mismo que preguntaba por el revólver preguntó a cada uno de los que estaban en la casa, o sea, a mi esposo, mi papá y un trabajador, cómo se llamaban. Luego uno de ellos hizo pasar a mi papá de ahí de donde estaba sentado a una esquina del corredor, frente a la puerta que da salida para el patio; mientras que entró, arrancó la antena del radio, y al oír una voz en el corredor que dijo “ya”, fue y amarró con la antena a papá, las manos por detrás. En ese momento nos empujaron hacia una pieza y desde allí vi cuando un hombre disparó a papá por detrás en la cabeza; estando en el suelo cuando vi que le hizo otro disparo y sentí el disparo que le hicieron a mi esposo y un grito muy fuerte lanzado por este. Luego, los que estaban en la pieza custodiándonos nos quitaron los aretes a mi mamá y a mí y nos dijeron que les entregáramos la plata, el dinero y que no hiciéramos ruido porque nos mataban. Después fue uno de estos hombres y cogió a la menor para llevarla a otra pieza; se llevaron la niña para la pieza y yo no volví a saber de ella hasta pasado un rato que la condujeron los mismos. Ya después que se fueron los hombres nos contó la niña que estos hombres la: habían estropeado... Me hicieron entregar la niña a mi mamá y me llevaron a otra pieza,

donde dos hombres de esos abusaron de mi cuerpo. Luego uno de ellos me preguntó que si los muertos eran liberales o conservadores. Yo le contesté: no sé, y entonces me dijo: “váyase a ver a sus hijos”.

Podía o no haber tortura previa a la ejecución. En las masacres ejecutadas por la policía “chulavita”, las víctimas fueron torturadas de múltiples maneras, lo cual afectaba no solo a la víctima sino a sus allegados. A estos se les obligaba a presenciar los abusos y vejaciones o se les restregaba alguna de las partes del cuerpo de las personas asesinadas. Las torturas más comunes fueron amarrar a las víctimas con los brazos por detrás y colgarlas, hacerles zanjas con el filo del machete para que se desangraran lentamente y violar a las mujeres de la casa delante de los hombres. Durante el tiempo que duraba la masacre, los bandoleros proferían palabras soeces, amenazas y maldiciones. Mediante el uso de tales palabras, buscaban establecer una prudente distancia entre ellos y sus víctimas con el fin de evitar ser contaminados. Tales precauciones no dejan de ser paradójicas pues una vez muerta la víctima, los bandoleros no tenían ningún pudor en manipular su cuerpo y sacarle las entrañas. Lo más común era que a las víctimas se las matara de un tiro, lo que producía la muerte biológica por anemia aguda y, acto seguido, se las remataba mediante la decapitación para terminar desmembrándolas. Este último procedimiento se hacía efectuándole al cadáver una serie de cortes “*post-mortem*” que terminaban por alterar completamente la morfología humana. Los cuadrilleros decapitaban al muerto porque este quedaba con los ojos abiertos y esa mirada indicaba, según ellos, que la persona aún no estaba muerta. Hacían los cortes para que los sacrificados, según palabras de uno de ellos, “quedaran bien muertos”.

A lo largo de todo este proceso, podía tener lugar un procedimiento que para la mayoría de los estudiosos de la Violencia ha pasado desapercibido. Se trata de un rito de paso iniciático mediante el cual los jóvenes reclutados eran inducidos a cometer atrocidades. En uno de los expedientes judiciales consultados, uno de los cuadrilleros experimentados le dice a un novato, entregándole un machete: “Tome, péguele una puñalada a cualquiera de los cadáveres para que se le quite el miedo”.

Paradójicamente a quien se temía no era al enemigo vivo sino a su cuerpo muerto. Por ello, durante la fase final de la masacre el cuerpo de la víctima era sometido a todo tipo de procedimientos con el fin de desmembrarlo. A la escena final llegaban unos días más tarde los vecinos, parientes y autoridades locales. Estos encontraban una serie de cuerpos desfigurados, esparcidos por el lugar, vestigios de un antagonismo social ciego y aniquilador. Dicha escena podía corresponder a algo absolutamente caótico y desordenado donde los cadáveres se encontraban desmembrados, diseminados o apilados por todo el lugar. Pero también era factible encontrar escenas donde existía un orden intencional, una verdadera puesta en escena. En esta, los cadáveres habían sido ubicados por los bandoleros en fila, sentados o recostados, con las cabezas de los decapitados entre las piernas o

sobre el vientre. Esta fase final también estaba marcada por la repartición del botín entre los bandoleros quienes, antes de abandonar el lugar, le prendían fuego a la casa para que los cadáveres quedaran calcinados.

Era común encontrar en el lugar de los hechos boletas firmadas por los autores de las masacres. Eran textos escritos en la parte interna de las cajetillas de los cigarrillos Pielroja, sobre las paredes de la casa de las víctimas o en la corteza de los árboles. Haya existido o no una puesta en escena deliberada de los cadáveres con posterioridad a la masacre, la escena final planteaba un nuevo ordenamiento de las diferentes partes del cuerpo humano que sería visto por quienes se hicieran presentes en los días posteriores a la masacre. Este procedimiento buscaba, ante todo, aterrorizar a los habitantes de la vereda quienes huían abandonándolo todo.

Mutilaciones y cortes. Una ruptura real y simbólica del cuerpo

En *Crónica de una muerte anunciada*, Gabriel García Márquez se refiere a los tabúes que separan a los carniceros de los animales que sacrifican:

Yo habría de preguntarles alguna vez a los carniceros si el oficio de matarife no revelaba un alma predispuesta para matar un ser humano. Protestaron: cuando uno sacrifica una res no se atreve a mirarle los ojos. Uno de ellos me dijo que no podía comer la carne del animal que degollaba. Otro me dijo que no sería capaz de sacrificar una vaca que hubiera conocido antes, y menos si había tomado su leche. Les recordé que los hermanos Vicario sacrificaban los mismos cerdos que criaban y les eran tan familiares que los distinguían por sus nombres. Es cierto, me replicó uno, pero fíjese bien que no les ponían nombres de gente sino de flores.

El tratamiento que se le dio a los cuerpos masacrados constituye todo un inventario de cortes y técnicas de manipulación, provenientes del mundo de la cacería. La carnicería familiarizaba a los campesinos con la carne de los animales, con sus partes vulnerables, las vísceras y el olor de la sangre. Existía una gran cercanía entre los animales domésticos y sus dueños, pues estos últimos dejaban que los cerdos y las gallinas circularan libremente por toda la casa y comieran los sobrantes que quedaban sobre el piso de tierra de la vivienda. Los niños convivían muy de cerca con los pollos, los terneros y los cerdos pequeños. Sin embargo, tal familiaridad no solo era física pues, como se dijo anteriormente, las identidades individuales también se apropiaban de ciertos atributos animales mediante la utilización de determinados nombres. Sorprende el empleo de ciertos verbos para referirse indistintamente a los seres humanos y a los animales que podían ser cazados.

Mediante las técnicas de desmembramiento y mutilación, llevadas a cabo en la fase final de las masacres, el cuerpo humano fue sometido a una serie de

transformaciones que se efectuaron con instrumentos cortantes como cuchillos, puñales y machetes. Los cortes practicados a los cadáveres alteraron completamente la disposición física de las diferentes partes del cuerpo de las víctimas. Entre estos se destacaron los siguientes: los ojos se sacaban de sus órbitas y se exhibían. Dicho procedimiento fue muy común en las guerras civiles del siglo XIX. Las orejas se cortaban y se utilizaban para contar el número de muertos. En las prácticas de conteo, las orejas son a la cabeza lo que los dedos a la mano. El corte de oreja fue profusamente utilizado inicialmente por los “chulavitas” y posteriormente por los bandoleros liberales. Ocasionalmente las manos eran cortadas y se las utilizaba también para contar el número de muertos.

En el Corte de Corbata, la lengua era retrotraída y exhibida a través de un agujero que se perforaba por debajo del mentón, a la manera de otra boca. La relación de la boca con el cuerpo no es ambigua, pero si la boca se aísla del cuerpo y se construyen entidades parecidas a la boca, se crea una gran ambigüedad que se convierte en un potente símbolo. Esto se debe a que el procedimiento establece una analogía clasificatoria con otros orificios corporales. Este corte fue utilizado por los matones conservadores a sueldo quienes eran conocidos como “pájaros”.

La decapitación fue una práctica muy común entre los bandoleros de ambas filiaciones ya que aparece registrada en casi todas las masacres. Creían los campesinos que el muerto no estaba bien muerto mientras tuviera la cabeza sobre los hombros.

En el Corte de Mica se decapitaba a la víctima y su cabeza era reubicada entre sus manos o sobre la región del pubis. Según le contaron los campesinos a los autores del libro *La Violencia en Colombia*, este corte se originó a raíz del asesinato de un vendedor ambulante que llevaba consigo una mona. El cuerpo del sujeto fue encontrado con la cabeza del animal entre las manos.

El Corte de Franela fue uno de los más dramáticos. Fue inaugurado por la policía “chulavita” y replicado posteriormente por los bandoleros liberales. Consistía en cortar los músculos y tendones que sostienen la cabeza, con el objeto de que esta se desplazara hacia atrás, dejando ver un profundo agujero en la zona del esófago. Para llevarlo a cabo, eran necesarias dos personas, una que sostenía la cabeza hacía atrás y otra que hacía las incisiones con el machete.

El Corte de Florero aparece citado en el libro *La Violencia en Colombia*. Sin embargo, no aparece en ningún otro expediente y, por lo tanto, no fue posible corroborar su existencia. Consistía en cortar y separar los brazos y las piernas del tronco, para posteriormente reubicarlos dentro del mismo. Para ello, era necesario vaciar el tronco de su contenido extrayendo las vísceras. Además de implicar una completa manipulación no solo de las extremidades sino de las partes interiores, este corte produjo una total transformación del cuerpo humano.

La desvisceración ponía afuera lo que era de adentro. Fue una práctica muy común durante la Violencia. La extracción de las vísceras se practicaba mediante una o varias incisiones en el abdomen. El útero de las mujeres embarazadas era perforado y el feto extraído y reubicado sobre el vientre de la madre. En muchas ocasiones, este último fue reemplazado por un gallo.

La castración fue otra de las prácticas comunes que ponía adentro lo que es de afuera. Mediante este corte a los hombres se les arrancaban los testículos los cuales eran reubicados dentro de la boca de la propia víctima.

El corte de los pechos se practicó ocasionalmente. Los pechos de las mujeres se mutilaban y eran reubicados en la boca de alguna de las víctimas. Este corte en las mujeres equivale a la castración en los hombres.

El descuartizamiento fue el único procedimiento que destruyó por completo el cuerpo a partir de cortes propinados con la parte afilada del machete. La versión contemporánea del descuartizamiento es el corte con sierra eléctrica utilizado por los paramilitares. Consistía en despedazar en trozos menuditos el cuerpo humano el cual quedaba reducido a “un montón de carne”.

También hay que mencionar dos cortes que establecían analogías con el mundo de la culinaria. El primero de ellos se conoce como “bocachiquiar”. Consistía en abrir una serie de zanjas oblicuas con el machete en la espalda de la víctima con el objeto de dejarla desangrar. El verbo deriva de la palabra “bocachico” con la cual se designa a un pez al que los pescadores acostumbran hacerle zanjas poco profundas con el cuchillo para facilitar su cocción. El otro era denominado “cortar para tamal”. Se trataba del descuartizamiento del cuerpo humano. El nombre hace relación al procedimiento de cortar la carne, junto con otros componentes, para conformar el tamal o envuelto de maíz. Verbos como “bocachiquiar” y “picar para tamal” establecen una estrecha relación entre el mundo de la culinaria y los procedimientos sacrificiales. El primero de ellos asimila a los seres humanos con un animal comestible, y el segundo indica la manera como se debe cortar y preparar la carne cruda.

La fase final de las masacres introdujo un nuevo orden en la clasificación corporal. Para los campesinos dicha recomposición corporal implicó un desorden que destruyó las configuraciones simbólicas existentes. Esta reclasificación afectó principalmente dos planos de oposición, arriba-abajo y adentro-afuera. El mecanismo para implantar este nuevo orden fue el de ubicar afuera lo que era de adentro —exhibir y mostrar lo más íntimo— y poner arriba lo que era de abajo y viceversa. La inversión total se produjo al ubicar la cabeza en el lugar de los órganos sexuales, y al colocar los órganos sexuales en la boca. El poder de los bandoleros emanaba no solo de la manipulación que ejercían sobre la vida de los otros, sino de su intervención directa sobre el sistema de clasificación corporal. La

omnipotencia con que actuaban quienes desorganizaban lo que la naturaleza había ordenado de cierta manera, crecía en proporción con el terror que infundían entre los campesinos. Los autores de las masacres no solo eran campesinos liberales y conservadores enfrascados en una guerra fratricida. También eran católicos bautizados que al matar no establecían diferencias entre los seres humanos y los animales. Lo anterior no deja de ser paradójico ya que el bautizo es un ritual que le otorga al iniciado calidad de ser humano y, por ende a los demás bautizados. Sin embargo, como dice Alonso Moneada en su libro *Otro aspecto de la Violencia*: “no somos un pueblo de católicos sino de ritualistas”. Lo anterior está señalando la desconexión fundamental que existía entre los aspectos doctrinarios y éticos de la religión católica y las prácticas sociales. Los marcos cognitivos anteriores, sumados al extrañamiento social que separó a liberales y conservadores y a la concepción animalizada que unos y otros tenían del cuerpo de sus enemigos, fueron factores que contribuyeron a que los bandoleros, en el momento de matar a sus supuestos adversarios, desincorporaran sus cuerpos de la esfera de lo humano.

3. La imagen del cuerpo entre los campesinos

Todo el repertorio de técnicas de manipulación del cuerpo del otro estaba directamente relacionado con la forma como los campesinos concebían su propio cuerpo. Se trataba de una estructura que combinaba rasgos, miembros y órganos de diferentes animales domésticos. De ello dan prueba los términos que utilizaban para nombrar sus diferentes partes. En efecto, el campesino mestizo de la región andina central, que fue la más azotada por la Violencia, concebía su propio cuerpo como si se tratara de una estructura muy similar a la de los cerdos, las vacas y las gallinas. La terminología que utilizó para nombrar las diferentes partes del cuerpo, provenía de esferas como la de la economía doméstica, concretamente de la cacería y la carnicería. Las partes del cuerpo que el campesino consideraba como las más importantes eran la cabeza, el corazón y todo lo contenido en el abdomen. A continuación aparecen, en orden descendente, los nombres de las diferentes partes del cuerpo humano:

El tuste (la cabeza). Palabra con la que también se designaba la cabeza de animales vacunos como las vacas. Para el campesino, la cabeza estaba compuesta por partes duras, como los huesos, y por partes blandas o vulnerables. Entre estas últimas estaba la corona, ubicada en la parte alta del cráneo y concebida como una abertura que permitía la entrada y salida del aire. Según los campesinos, un golpe en esta parte de la cabeza era mortal porque “le podía entrar aire a los sesos” y provocar la muerte.

Las vistas (los ojos). La parte central de los ojos era llamada la niña. Dentro del sistema de clasificación del cuerpo, esta era la única parte que tenía, para los campesinos, atributos humanos. La niña de los ojos jugó un papel central en el

contexto de las masacres debido a que los muertos que quedaban con los ojos abiertos no eran considerados verdaderos muertos y, por ello, se les propinaba una segunda y hasta una tercera muerte.

Un dato crucial respecto al problema de la deshumanización que circunda las masacres es que no fue posible registrar entre los campesinos ninguna palabra de origen animal que haya sido utilizada para designar la cara. Tal ausencia puede deberse a que la cara de los animales es completamente diferente a la de los seres humanos debido a la naturaleza de la mirada.

El guacharaco (el cuello). Con esta palabra se designaba tanto el cuello humano como el de ciertas aves que emiten un sonido muy agudo y estridente. Resulta muy sintomático que esta parte del cuerpo, tan vulnerable y blanco siempre de los machetazos, fuera nombrada a partir del cuello de las aves. En Colombia los campesinos matan a las gallinas, y en general a las aves que van a consumir, torciéndoles el cuello. Otra palabra para designar al cuello era *guargüero*, palabra utilizada para denominar esa misma parte del cuerpo en las gallinas. Lo anterior significa que el cuello humano era asimilado por los bandoleros al de la gallina y no al del cerdo, muy posiblemente porque este último no tiene diferenciada esta zona del cuerpo.

La aorta. El nombre proviene de la anatomía moderna. Sin embargo ello no implicó que la aorta fuera concebida por los campesinos como la define la ciencia médica. En realidad estos creían que era una vena que corría por el lado izquierdo del cuello y que unía al cerebro con el corazón. El paso de esta vena por el cuello convertía esta parte del cuerpo humano en una zona extremadamente vulnerable.

El buche (el estómago). Esta parte del cuerpo era designada con la misma palabra utilizada para nombrar el estómago de los cuadrúpedos. Los campesinos consideraban que su estómago era idéntico al del cerdo. Entre las partes que integraban el buche hay que mencionar al cuajo. Este órgano no tiene correspondencia con ninguna parte del sistema de clasificación moderno del cuerpo humano. Para los campesinos se trataba del órgano fundamental del equilibrio. Para designarlo, utilizaban una palabra que proviene del mundo de los animales y con la cual se denomina uno de los estómagos de la vaca. Otras partes eran las tripas, palabra con la que se designan también los intestinos de la vaca. La vejiga y el hígado eran designados con nombres provenientes de la anatomía moderna pero asimilados a los del cerdo y la vaca.

El cuadril. Esta parte correspondería a lo que modernamente llamamos la pelvis. Para los campesinos, se trataba de la estructura ósea que albergaba los órganos de la digestión y el intestino. Con la misma palabra se designaba la parte correspondiente en el cuerpo de los mamíferos de cuatro patas. El campesino establecía una relación muy estrecha entre el cuajo, la vejiga y los testículos, como si estuvieran interconectados.

La chocosuela (la rodilla). Esta parte del cuerpo era denominada con la misma palabra que utilizan los carniceros para denominar la rodilla de la vaca, la cual es muy estimada por su sabor.

Las canillas. Palabra utilizada por los campesinos para nombrar las piernas. Con ella se nombraban los huesos largos de las piernas de los muertos.

Según lo anotado, y de acuerdo con las tipologías de clasificación propuestas por Roy Ellen, el caso analizado parece corresponder a un sistema de clasificación de tipo sintético. En este, se reúnen elementos de órdenes inferiores sobre la base de sus cualidades distintivas. En el caso del sistema de clasificación corporal de los campesinos, la similitud existente entre las estructuras y la terminología de la clasificación está relacionada con algunas analogías de tipo morfológico. Lo anterior no es ninguna novedad ya que en la mayoría de las lenguas los términos utilizados para designar las partes del cuerpo humano son tomados de los animales. Sin embargo, en el caso colombiano las analogías van mucho más allá.

Antes de cerrar este capítulo dedicado a las masacres perpetradas durante la Violencia, quisiera interrelacionar tres conjuntos significativos: el sistema de clasificación corporal, los cortes infligidos a los cuerpos en el proceso de las masacres, y los procedimientos semánticos empleados por los autores de las mismas para cazar a sus víctimas como si se tratara de animales. El ámbito cultural y cognitivo estuvo marcado muy profundamente por la cercanía entre los seres humanos y la naturaleza. Las mismas armas usadas por los campesinos y carniceros rurales para despresar los animales que se comían, fueron reutilizadas por los bandoleros para desmembrar los cuerpos en el proceso de las masacres. Se trata del machete, ocasionalmente el cuchillo, y en algunas ocasiones el hacha. Al igual que en el sacrificio animal, el cuello humano fue la parte más afectada por los diferentes cortes. Las masacres de la Violencia fueron eventos rituales durante los cuales los cuerpos de los enemigos fueron transformados en textos terroríficos. La impronta ritual se percibe en la forma como aparecían los bandoleros al amparo de la oscuridad, en el carácter sacrificial de los asesinatos y las mutilaciones y en la manera como eran concebidas cognitivamente las posibles víctimas. A partir del señalamiento del “sapo”, la percepción que liberales y conservadores tenían de sí mismos y de los otros, sufría un cambio que transformaba a vecinos y conocidos, en extraños absolutos. Dicho tránsito se facilitaba debido a la presencia de estructuras cognitivas que animalizaban al otro y a la representación estereotipada que los unos tenían de los otros. Una vez desatada la violencia política, esta irrumpía en pueblos y veredas que estaban polarizados por la adscripción partidista, induciendo cambios en la percepción que liberales y conservadores tenían sobre sí mismos y sobre sus opositores.

Referencias citadas

Expedientes judiciales

- Genocidio de La Cuchilla (Génova, Quindío). Expediente 7078. Juzgado 2° Superior de Armenia.
- Extorsión y Secuestro. Radicado 43, Juzgado 3° de Instrucción Criminal del Líbano.
- Archivo del Tribunal Superior de Ibagué (Universidad del Tolima)
- Robo. Radicado 4467.
- Incendio. Radicado 3765
- Asesinato de un sacerdote. Sumario # 207.
- Homicidio múltiple. Radicado 6961
- Homicidio múltiple. Radicado 6070.
- Homicidio múltiple. Radicado 9706.
- Homicidio múltiple. Radicado 9070.
- Homicidio múltiple. Radicado 522.
- Homicidio múltiple. Radicado 1476.
- Homicidio múltiple. Radicado 10455.
- Homicidio múltiple. Radicado 4233.
- Homicidio múltiple. Radicado 1156.
- Testimonios de sobrevivientes de las masacres de Trujillo, Pavarandó, Puerto Alvira, y Mapiripán.

Literatura consultada

- Alape, Arturo
- 1983 *El Bogotazo. Memorias del olvido, Abril 9 de 1948.* Bogotá: Editorial Planeta.
- 1985 *La paz, la Violencia. Testigos de excepción.* Bogotá: Editorial Planeta.
- Anónimo
- Sin fecha. *Proceso seguido por el Consejo de Guerra verbal de Oficiales Generales contra Ricardo Obeso y J.F. Acevedo, cabecillas de la rebelión de 1885.* Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.
- Appadurai, Arjun
- 1998 Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization. *Public Culture*, 10 (2): 225-247. Chicago: University of Chicago.
- Aretxaga, Begoña
- 1995 Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence. *Ethos*. 23 (2): 123-148.

- Asad, Talal
1997 "On Torture, or Cruel, Inhuman and Degrading Treatment". En: Richard Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context*. Londres: Pluto Press.
- Bauman, Janina
1986 *Winter in the morning*. Londres: Virago Press.
- Bauman, Zygmunt
1990 "Modernity and Ambivalence." En: Mike Featherstone (ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage Publications.
- Bauman, Zygmunt y Keith Tester
2001 *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity Press.
- Butalia, Urvashi
2000 *The other side of silence. Voices from the Partition of India*. Durham: Duke University Press.
- Clausewitz, Karl
1968 *De la Guerra*. Madrid: Editorial Labor.
- Clark, David
1997 "On Being 'The Last Kantian in Nazi Germany'. Dwelling with animals after Levinas". En: Jennifer Ham y Mathew Señor (eds.), *Animal Acts. Configuring the Human in Western History*. Nueva York: Routledge.
- Copelon, Rhonda
1995 "Intimate Terror: Understanding Domestic Violence as Torture". En: *Human Rights of Women. National and International Perspectives*, ed. Rebecca Cook. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Das, Veena
1995 *Critical Events: An anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Das, Veena, A. Kleinman, M. Ramphela y P. Reynolds
2000 *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Ellen, Roy
1977 "The Semiotics of the Body." En: John Blacking (ed.), *Anthropology of the Body*. Londres: Academic Press Inc.
- Feldman, Allen
1991 *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gaitán, Jorge Eliécer
1979 *Obras Selectas*. Tomos V y VI. Colección de Pensadores Políticos Colombianos, Cámara de Representantes. Bogotá: Imprenta Nacional.
- García Márquez, Gabriel
1981 *Crónica de una muerte anunciada*. Bogotá: Editorial Norma.

- González, Fernán
1989 Aproximación a la configuración política de Colombia. *Controversia*, un país en construcción, Vol. II, n.º 153-154. Bogotá: Cinep.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia
1988 *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Guzmán, Germán, Orlando. Fals Borda y Eduardo Umaña Luna
1980 *La Violencia en Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Ham, Jennifer y Mathew Señor, eds
1997 *Animal Acts. Configuring the human in Western History*. Nueva York: Routledge.
- Harris, Rosemary
1972 *Prejudice and Tolerance in Ulster: A Study of Neighbours and Strangers in a Border Community*. Manchester: Manchester University Press.
- Hobsbawm, Eric
1983 *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Jelin, Elizabeth
2002 *Los trabajos de la Memoria*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Kleinman, Arthur, Veena Das y Margaret Lock (eds.)
1997 *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Lacan, Jaques
1966 *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Leach, Edmund
1972 "Anthropological Aspects of Language; Animal Categories and Verbal Abuse". En: Pierre Maranda (ed.), *Mythology. Selected Readings*. Middlesex: Penguin Books.
- Levinas, Emmanuel
1976 *Celui qui ne peut pas se servir des mots*. Montpellier: Fata Morgana.
1993 *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pretextos.
- Losonczy, Anne Marie
1997 *Les Saints et la Foret. Rituel, Société et figures de l'échange avec les indiens Emberá chez les Negro-Colombiens du Chocó*. Paris: L'Harmattan.
- Malkki, Liisa
1995 *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.
- Molano, Alfredo
1985 *Los años del tropel. Relatos de la violencia*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec y Cinep.
- Moncada, Alonso
1963 *Otro aspecto de la Violencia*. Bogotá: Promotora Colombiana de Editores.
- Obeyesekere, Gananath
1990 *The work of Culture. Symbolic transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Palacios, Marco

- 1995 *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia, 1875-1994*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- 2001 Una radiografía de Colombia. *Letras Libres*, agosto: 33-38.

Pécaut, Daniel.

- 1987 *Orden y Violencia. Colombia, 1930-1954*. 2 Volúmenes. Bogotá: Editorial Siglo XXI y Cerec.
- 1997 Presente, pasado y futuro de la violencia. *Análisis Político*, 30., enero-abril. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia.
- 1999 “Estrategias de paz en un contexto de diversidad de actores y factores de violencia”. En: Francisco Leal (ed.), *Los laberintos de la guerra. Utopías e incertidumbres de la paz*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Sánchez, Gonzalo y Doony Meertens

- 1982 *Bandoleros, gamonales y campesinos*. Bogotá: El Ancora Editores.

Sánchez, Gonzalo

- 1985 *Ensayos de historia social y política del siglo XX*. Bogotá: El Ancora Editores.
- 1991 *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: El Ancora Editores.
- 2003 *Guerras, Memoria e Historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Simmel, Georg

- 1986 *Sociología I. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.

Uribe, María Victoria

- 1996 “Matar, Rematar y Contramatar. Las masacres de La Violencia en el Tolima, 1948-1964”. Serie *Controversia* n.º 169. Bogotá: CINEP.
- 2004 Dismembering and expelling. Semanticis of political terror in Colombia. *Public Culture*, 16 (1). Chicago: University of Chicago.

Uribe, María Victoria y Teófilo Vázquez

- 1994 *Enterrar y Callar*. 2 Volumes; Foundation Terre des Hommes y Comité Permanente para la Defensa de los Derechos Humanos. Bogotá: Editorial Presencia.

Zizek, Slavoj

- 1989 *The Sublime Object of Ideology*. Verso; London.
- 2000 *Mirando al sesgo. Una introducción a Jaques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal¹

MYRIAM JIMENO

Presentación²

Hace algunos años conversamos con un número importante de individuos de bajos recursos en Bogotá y en un área rural colombiana sobre la experimentación o no de situaciones que las personas juzgaban como de *violencia*. Sin mayores sorpresas, constatamos que tanto los hombres como las mujeres que afirmaron haberlas vivido consideraron que las más significativas eran los malos tratos en su hogar, bien en el de su niñez o el actual (Jimeno *et al.* 1996, 1998). Las evocaron de manera vívida y las narraron con detalles desgarradores. Lo llamativo en sus relatos fue que entre los efectos más importantes de esa experiencia mencionaron la desconfianza. Luego dijeron que eludían las relaciones con sus vecinos por temor a verse envueltos en conflictos, y finalmente respondieron sobre una marcada desconfianza en la autoridad encarnada en las instituciones de protección ciudadana: policía y sistema judicial. Es decir, su participación ciudadana y su recurso a la autoridad institucional, por ejemplo bajo la forma de denuncias por agresión, y otras formas de participación se veían limitadas por su experiencia doméstica previa. A partir de allí, me he preguntado sobre las relaciones entre experiencias en la esfera privada y el comportamiento en la pública, por la proximidad posible entre el cuerpo personal y el cuerpo político. En particular, si se encuentra tal relación, ¿de qué manera es afectada la acción como ciudadanos de las personas que han experimentado violencia personal?

Como lo plantea Federico Neiburg, las visiones normativas descalifican la combinación entre política y conflictos personales, tratándolos como sobrevivencias

1 Original tomado de: Myriam Jimeno. 2007. Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. *Universitas Humanística* (63): 15-34.

2 Este artículo es producto de las investigaciones realizadas por un equipo interdisciplinario de antropólogos, psiquiatras y estadísticos entre 1993 y 1999 en la línea de investigación Cultura y violencia. Esta línea hace parte del Grupo de investigación "Conflicto social y violencia" vinculado al Centro de Estudios Sociales CES de la Universidad Nacional de Colombia.

de un pasado premoderno y describiéndolos como espectáculo. La buena política es imaginada “como el dominio de hombres y mujeres racionales y abstractos, libres de lazos personales” (Neiburg 2003:1). Precisamente en la exacerbación del modelo neoliberal de individuo racional, aislado, se hace más difícil apreciar la forma en que ciertas experiencias de construcción de significado en la vida privada se proyectan sobre la pública. Por ello, este texto se orienta a discutir algunos lugares comunes con los que asociamos la acción violenta, pues nos permiten sobrepasar, en lo posible, una estrecha concepción de ciudadanía, individualista, economicista o minimalista.

Tomo la acepción corriente de ciudadano como un sujeto de derechos políticos y sociales que interviene, ejercitándolos, en el gobierno del país, para contrastarla con las implicaciones de las experiencias de violencia doméstica. Considero que la visión neoliberal minimalista y reduccionista de ciudadano, con su obsesión con la razón y la racionalidad (Comaroff y Comaroff 2004), ignora la experiencia de violencia como una experiencia emocional y cognitiva que trae consigo efectos sobre la forma en que apreciamos e interactuamos con otros y participamos en la acción en la sociedad. Propongo que la pieza central de las experiencias cognitivo-emocionales de violencia en la intimidad —y tal vez en lo público— es una arraigada desconfianza en la capacidad mediadora de la autoridad en los conflictos. La autoridad es reconocida sólo por sus atributos coercitivos y no por los persuasivos. Esto supone un retraimiento de las personas en sus propias capacidades de solución de conflictos y recelos múltiples frente a la participación colectiva. De esta manera, el abordaje neoliberal a la violencia doméstica desprecia sus efectos sociales y contribuye al enclaustramiento social de las víctimas en su condición de lesionadas.

Mentes enfermas

Desde el sentido común prevaleciente, se entiende la violencia como una anomalía personal, como una enfermedad. En octubre del año 2001, Colombia fue sacudida por la muerte de la ex ministra de Cultura Consuelo Araújo a manos de una columna guerrillera que la había secuestrado. Una inteligente columnista del diario más importante del país escribió que este crimen mostraba que:

Las guerrillas, como los paramilitares, ya atravesaron las barreras éticas más elementales [...] Los argumentos políticos, la palabrería no importan: el hecho es que se han convertido en movimientos que atraen *psicópatas* y que, con sus formas de obrar, con sus instrucciones y sus argumentos, estimulan *actos psicopáticos* (*El Tiempo*, 2001; énfasis agregado).

Y continuó, “por supuesto, la psicopatía tiene causas”. Para ella, sin duda, los culpables son la miseria y la exclusión, que favorecen la reproducción de la violencia

mediante la familiarización de los niños con “actos de horror”. Estos factores también le sirven de disculpa para que “unos cuantos psicópatas armados nos representen”.

En noviembre de 2003, a raíz del atentado contra dos bares en Bogotá atestados de jóvenes en rumba de viernes por la noche, *El Tiempo* tituló en grandes letras su comentario editorial: “Mentes enfermas” (2003). Un lector desprevenido pensará que aquel no fue un acto de frío cálculo, con la intención específica de producir miedo, avasallar a la población civil y desmentir al gobierno en sus pregonados triunfos antisubversivos. Pensará que fue el resultado de un psicópata y no el producto de una elección intencional de alguien que opta por usar la violencia entre un repertorio de otras posibilidades, justamente por su alta eficacia expresiva y su capacidad de atemorizar y subyugar.

Por todos lados encontramos afirmaciones que dan como verdad cierta que la violencia nada tiene que ver con nuestras relaciones cotidianas y nuestros aprendizajes, sino que proviene de la lejana entraña de tierras salvajes y de manera imprevista nos asalta. Se suele pensar que esas furias también residen dentro de nosotros mismos, en la forma de instintos primitivos o de la enfermedad o locura de una persona o un grupo social. Así, la violencia se asemeja a las erinias, aquel personaje-grupo que según Esquilo era *el viejo brote de un antiguo pasado*. Conformadas por mujeres provenientes de la entraña de la tierra, nacidas para el mal, las erinias perseguían a los culpables de crímenes horrendos sedientas de venganza. *Encono de mortales y de los dioses*, eran el *numen vengativo* que tenía una misión fatal: aniquilar al culpable. Tal como las erinias, se supone que la violencia está fuera de la sociedad y la cultura, pero al mismo tiempo proviene de lo íntimo de nosotros, de una entraña enferma o culpable. Al verla así, poco nos queda por hacer, excepto refugiarnos bajo la protección de alguna Atena. Justamente la expansión del sentido común neoliberal, con su redefinición de la idea de ciudadanía y participación ciudadana de manera estrictamente individualista, evita considerar a la violencia como un tipo particular de acción social, así como tampoco considera las implicaciones sociales en quienes la sufren. Contribuye así a reforzar la vieja idea de la violencia como una falla individual o una anomalía inmemorial.

El argumento que exploro aquí es la existencia de una cierta correspondencia entre lo que le sucede al cuerpo personal y al cuerpo político (Herzfeld 2001), tanto en quienes ejercen la violencia, como en aquellos que la sufren. La naturaleza de la violencia es su capacidad instrumental, como lo demostró con tanta lucidez la filósofa Hannah Arendt hace más de tres décadas (1970). Su uso se multiplica, no por la enfermedad de sus empleadores, sino porque, salvo casos raros y extremos, obedece a la implacable claridad de que sirve para destruir o someter al individuo. Puede ser puesta en marcha de manera fría, calculada y planificada, de manera burocrática, por personas de la mayor *normalidad* (Arendt 1970), en procura de romper de manera simultánea la psiquis personal y los lazos de cohesión y confianza en otros que sostienen la participación ciudadana.

La muy frecuente adjudicación de los actos de violencia a razones por fuera de la sociedad y la cultura, su reducción a un *acto demencial* de ciertos individuos o grupos sociales, desestima el examen de los contextos sociales de su producción (Jimeno *et al.* 1996, 1998) y puede utilizarse para estigmatizar y aun criminalizar a personas y grupos sociales. Incluso, puede servir de soporte a políticas extremas de *eugenesia*. Es por esta razón que encuentro de importancia reiterar que el empleo de la violencia se realiza en medio de ciertas representaciones —creencias, valoraciones— y asociaciones afectivas que clasifican y delimitan situaciones y condiciones que permiten o inhiben el uso de la violencia.

Un segundo aspecto de mi argumento, ya esbozado atrás, es que la violencia usada en la intimidad altera la forma en que nos vemos a nosotros mismos en relación con los demás, es decir, afecta nuestra acción social. Al desatender las implicaciones sociales de la violencia en la esfera privada, tanto quienes se han visto afectados por ella como quienes han sido sus agentes —el caso de un padre o una madre que maltrata a sus hijos— quedan atrapados en su condición de víctimas individuales o de victimarios *malvados* o *locos*.

También me parece importante debatir la creencia de la violencia como una furia primitiva, por su determinismo, porque se tiende a comprender a la sociedad como si fuera el producto de fuerzas incontrolables y oscuras. Esta perspectiva pierde de vista que la sociedad es resultado de un juego múltiple, puesto en marcha por agentes sociales que actúan y transforman la conciencia social. Esta manera de entender la sociedad se potencia en la actualidad con la concepción neoliberal que ha resignificado la noción de ciudadanía. No se trata sólo de que entienda al ciudadano como un individuo competitivo que busca oportunidades globalizadas sin lealtades de grupo. Lo más importante es que la matriz cultural neoliberal supone como elemento central lo que Bourdieu llamó, en un pequeño artículo de prensa, *una formidable abstracción* de las condiciones y condicionamientos sociales en los que se desarrollan las decisiones individuales. Para nuestro caso esto implica, como ya lo he mencionado, un reduccionismo en su abordaje. Por otra parte, el menosprecio neoliberal por una realidad social más allá del individuo oculta la relación entre la acción individual y las valoraciones, motivaciones y jerarquías sociales.

Para discutir las propuestas anteriores, acudiré a presentar dos grandes tipos de violencia en la intimidad. Sin embargo, me parece necesaria una aclaración previa. No propongo que existe una homología simple ni una analogía mecánica entre la agresión personal y la agresividad de grupo, como por ejemplo en la muy socorrida imagen empleada para referirse a la sociedad colombiana como producto de algo llamado *una cultura de la violencia* que se inicia desde el hogar y se extiende hasta los grupos insurgentes. En cambio, creo que para tomar en cuenta las repercusiones de las experiencias de violencia es preciso trascender la concepción neoliberal de ciudadanía y participación ciudadana. Evelina Dagnino (2004) discute el proceso político por el que la participación ciudadana

en el Brasil posterior a la dictadura militar fue apropiada y modificada por la expansión de un sentido común guiado por la idea neoliberal de ciudadanía. ¿En qué consiste esta? Básicamente, se trata de la reducción del significado colectivo de ciudadanía a una estrictamente individualista y economicista de esa noción. El *ciudadano* sería aquel que se integra a las redes de mercado como productor y consumidor. En esa concepción también se evapora la dimensión política, entendida como la capacidad de actuar en conjunto en torno a propósitos comunes de orden público. Dagnino concluye que la redefinición de la ciudadanía neoliberal opera no sólo como un proyecto de Estado mínimo, con minimización de las responsabilidades públicas, sino también con una visión minimalista tanto de la política como de la democracia. Este minimalismo de la política restringe la participación y el campo de acción de los sujetos.

Violencia y vida íntima

Entre 1993 y 1996 tuve oportunidad de coordinar un equipo multidisciplinario de investigación sobre acciones y representaciones de la violencia entre sectores de bajos ingresos en Colombia (Jimeno *et al.* 1996, 1998). Los trabajos pretendían comprender el significado psico-cultural de las experiencias de violencia entre personas del común. Una primera conclusión fue que los actos de violencia discriminan personas, escenarios y sistemas de creencias. No consisten en un *fatum* inexorable e indiscriminado.

¿Qué personas, en qué escenarios sociales? De los adultos entrevistados en Bogotá, la mitad de los hombres y el 44 % de las mujeres experimentaron actos de violencia a manos de sus padres cuando eran niños. Las madres fueron las principales causantes del maltrato, pero en castigos brutales, sobresalieron los padres. Los niños de ambos sexos, algo más los varones, son los blancos principales de la violencia doméstica. En segundo lugar, el 72 % de las mujeres casadas de este sector social dijo haber sido víctima de malos tratos por parte de su cónyuge. Para las mujeres, el principal sitio de agresión fue su propio hogar, mientras para los hombres la experiencia más significativa de violencia había ocurrido fuera de él. Poco menos del 60 % de los hombres había sufrido atracos (robo con armas) en la ciudad y la gran mayoría nunca realizó una denuncia ante la justicia. La gran mayoría identificó agresiones por parte de figuras institucionales de autoridad, en especial por la policía.

En la violencia doméstica contra quienes eran niños al recibirla, las personas identificaron desencadenantes tales como la desobediencia y la incapacidad para cumplir con las tareas asignadas. Un 37 % no pudo identificar un motivo claro, y dijo “no sé”, “por nada”, “no me lo explico”. Atribuyeron las razones del agresor a que él mismo había sido maltratado, era irascible, “malvado”, “nervioso”, “malgeniado”, estaba enfermo, o debido a su «ignorancia» o a que ese era el estilo de corregir en otro tiempo. Recordemos que estudiamos adultos, algunos con más

de setenta años, y que se estaban refiriendo a sus experiencias infantiles. Entre otros factores, señalaron la tensión generada por las condiciones de pobreza. En las mujeres casadas, la infidelidad del marido y su consumo de alcohol estuvieron estrechamente asociados a escenas de celos y maltrato. En el momento del estudio (1995) las denuncias la violencia doméstica eran todavía relativamente bajas, en buena medida por la marcada desconfianza en las garantías de obtener justicia y protección. Vale la pena decir que su número se ha incrementado en los últimos años y que nuevos marcos legales buscan mejorar la confianza en la protección institucional.

Las personas emplearon una distinción cognitiva entre la violencia instrumental, que se usa para obtener ciertos fines, y la violencia emocional, entendida como aquella en la cual los sentimientos y relaciones entre las personas determinan el curso de las acciones. Usaron las palabras violencia y maltrato para distinguir la intensidad del acto. El centro semántico de las nociones utilizadas por las personas es la idea de que el acto tiene la intención de causar daño al otro; también contiene la noción de que el uso de la violencia es ilegítimo. La inmensa mayoría propuso como alternativa para resolver las tensiones y conflictos el “diálogo”. Pese a sancionar abiertamente el uso de la violencia, las personas encuentran explicaciones para comprender —aunque no aprobar ni justificar— el comportamiento de sus padres y cónyuges. Las explicaciones se centraron alrededor de dos nociones: la de que los padres y maridos buscaban *corregir* un comportamiento indeseable o prevenirlo; y la de que buscaban asegurar el debido *respeto* hacia ellos. Estas dos ideas nos introducen en un sistema de creencias según el cual, pese a que el maltrato significó sufrimiento y daño físico y moral, obedeció a una intención correctiva, alterada o desmedida por ciertas creencias o circunstancias. Estas creencias permitieron entender la aparente contradicción de la mayoría de las personas maltratadas. Por un lado, se reconocieron a sí mismas como sujetos de una experiencia de violencia en su hogar y la juzgaron como dolorosa e injusta, e incluso muchos no pudieron identificar un desencadenante claro para el maltrato. No obstante, estas mismas personas consideraron que sus padres o cónyuges los amaban.

En este esquema cognitivo, las nociones de *respeto* y *corrección* operan como mediadores, como claves para resolver la contradicción entre la experiencia dolorosa y el vínculo de afecto con el agresor, y también sirven para mitigar los efectos emocionales de la violencia. El exceso en el castigo se puede entender, por lo tanto, como un desvío de una buena intención debido a situaciones particulares como la pobreza, el desempleo o la enfermedad, o por el carácter de la persona (irascible, nervioso, etc.). Estos desvíos no son moralmente aceptables para las personas, pero hacen comprensible el acto. Su principal efecto es integrar la experiencia dolorosa, pero al hacerlo, la integran en un código cognitivo y emocionalmente ambivalente. Respeto es amor y miedo simultáneamente y en la memoria de las personas estudiadas estos sentimientos se encuentran

encadenados, contradictorios. Las figuras de autoridad son así asociadas con sentimientos ambivalentes. Por un lado se les teme, por el otro se las requiere. No es entonces nada extraño que esta concepción sobre el ejercicio de la autoridad sirva como modelo para juzgar y actuar frente al conjunto del ejercicio de la autoridad en la sociedad. La autoridad, en vez de percibirse como medio para detener o interceder en los conflictos interpersonales, se percibe como un agente temible por lo imprevisible y potencialmente destructivo. Las personas expresaron de manera explícita de su desconfianza en los medios institucionales de resolución de conflictos, hablaron sobre la inutilidad de realizar denuncias y lo peligroso que podía resultar acudir a las autoridades frente a un conflicto. También narraron cómo eludían las relaciones con el vecindario y la participación en actividades fuera del hogar como medida para “no meterse en líos” (Jimeno 1998).

Según este sistema de creencias, el ejercicio de la autoridad está dirigido a mantener el control de las personas que, de no ser así, se saldrían del cauce como un torrente impetuoso desbordado. La autoridad paterna y marital estaría encaminada a garantizar que no ocurriera el *descontrol*, el desenfreno. Es decir, en este modelo subyace la idea de que la autoridad está permanentemente amenazada y que es vulnerable al descontrol, a menos que se reafirme por medio de la violencia. Numerosas acciones de los agentes institucionales de autoridad, desafortunadamente, sirven para confirmarlo. Un ejemplo son las experiencias de violencia callejera, que afectan principalmente a los hombres. Pero no sólo fueron víctimas de robo y atraco, sino también de actos de violencia por parte de las propias autoridades. Más de la mitad de los hombres entrevistados afirmó haber recibido maltrato por parte de autoridades, representadas principalmente por la policía y el ejército y, en menor medida, por parte de profesores y jefes inmediatos. Puede decirse que una de cada tres personas se ha sentido maltratada de alguna manera por parte de alguna autoridad.

La implicación más sobresaliente de esta concepción es que la autoridad es concebida como poco fiable e incluso potencialmente peligrosa. Es tan sólo asimilada a sus aspectos de sanción y represión y no se la reconoce en los de protección o mediación. La autoridad es confundida con la coacción. Este sustrato cultural favorece el uso de la violencia en las interacciones sociales en la medida en que inhibe las funciones protectoras de la autoridad y propicia la resolución directa de los conflictos, sin la mediación institucional. En el campo emocional, auspicia el miedo, la prevención y desconfianza, todos ellos obstáculos en la afirmación de vínculos sociales solidarios y una ciudadanía activa. También socava la confianza personal en el entorno y la fiabilidad, que es el sustrato de las relaciones en las sociedades contemporáneas, puesto que están caracterizadas por rupturas espacio-temporales (Giddens 1994). La fiabilidad es la que permite que las personas esperen una adecuada actuación institucional y tengan una confianza relativa en los principios colectivos. La fiabilidad es un *reanclaje* de las personas

en los sistemas impersonales y abstractos que caracterizan las sociedades actuales (Giddens 1994). Esa confianza empieza por casa.

Un segundo ejemplo, el crimen pasional

Con este segundo ejemplo de violencia en la intimidad busco recabar en torno a la propuesta de comprender la experiencia de violencia, ante todo, como una experiencia emocional, construida y alimentada por ciertas nociones compartidas que operan en un contexto histórico y cultural. Este contexto potencia la idea moderna de la violencia como una acción *loca* de algunos individuos, trastornados gracias –debería poder decirse *desgracias*– a sus *impulsos* emocionales. Como en la violencia antes examinada, la acción privada tiene repercusiones públicas, especialmente sobre la manera de enjuiciar y penalizar un tipo de homicidio: el llamado crimen pasional. El encuadre jurídico es una resultante del encuadre sociocultural de las relaciones y jerarquías de género; de los modelos ideales de hombre y mujer; del papel del amor en esos modelos; del lugar de las emociones en la conformación de lo que se considera como un sujeto.

¿Qué relación guarda todo esto con el neoliberalismo? Una misma matriz cultural que concibe al sujeto como un individuo eminentemente racional, y como tal responsable de sus actos. Este sujeto, sin embargo, tiene su otra cara en las emociones que, ocultas en el interior de la mente, pueden dar al traste con su pensamiento racional y conducirlo por el sendero del crimen. Así, el crimen no tendría nada que ver con las relaciones y conflictos de pareja y con la vida social, sino que sería el producto de un individuo enloquecido de emoción. Veamos.

Cuando Joseph Conrad escribió *El corazón de las tinieblas* empleó un paralelo entre el viaje a tierras salvajes del corazón de África y el viaje a nuestro interior, donde habitan las fuerzas oscuras del miedo, la cólera y la pasión. Entre la fuerza incontenible de estas emociones acontece el crimen. La emoción es entendida como el lado oscuro de todo ser humano, como *tinieblas en el corazón*. Un efecto de esta categorización cultural es que, dado que la fuerza tenebrosa de nuestras emociones se concibe como un atributo de la condición humana, cualquiera puede ser asaltado por ellas y merece una comprensión particular de parte de la sociedad. Pero lejos de pertenecer a una condición humana universal, el crimen pasional, como en general los otros actos humanos, adquiere sentido sólo ligado a un determinado contexto cultural, como lo he venido subrayando. Si bien el centro de la acción humana violenta es su calidad instrumental, de manera inextricable expresa y delinea diferencias sociales tales como las étnicas, las de identidad y género, y construye ideas, por ejemplo, sobre la sexualidad (Whitehead 2000). Eso hace que el acto de violencia sea irreducible a meras patologías individuales o a la condición social de pueblos o personas *bárbaros*.

Una peculiaridad de la cultura occidental moderna que ha permeado nuestras sociedades latinoamericanas con su ideología individualista y racionalista fue el concebir a la persona como un ente psicológico (Dias Duarte 1986). Este ser psicológico se entiende como dividido en dos partes, una que da cuenta de su capacidad de razonar, y la otra, de sentir. La noción del ser psicológico, dice Dias Duarte, implica que dentro de nosotros existe «un espacio interior, desconocido y poderoso, de donde emergen las “perturbaciones” del “carácter” y de la vida mental, debido a la acumulación y fermentación de *ideas y pasiones*» (Dias Duarte 1986: 34; énfasis en el original). Durante el siglo XIX se consolidó esta concepción que definía las emociones como parte de la psicología de cada persona, para lo cual fueron fundamentales las contribuciones de Sigmund Freud y William James, por un lado, y la de Charles Darwin, por otro (en especial, James 1884, Darwin 1872, ver Oatley 1999). Todos ellos, cada cual con propuestas y énfasis diferentes, colaboraron en la consolidación del campo de las emociones como independientes de otros aspectos de la vida mental y asociándolas a desórdenes en el comportamiento por experiencias de trauma y conflicto que minan la capacidad racional.

Ahora bien, esta manera particular de entender a la persona como escindida en dos tiene un efecto sobre la forma en que se conciben y enjuician los crímenes pasionales en nuestras sociedades. La vieja concepción del crimen por honor de la tradición ibérica le ha cedido el paso a un ideal de amor de pareja que sirve para medir el éxito o fracaso personal. El honor se ha transformado en un sentimiento de la dignidad individual, y sentimiento y pensamiento se ven como contrapuestos y con vida propia en el interior oscuro de la persona. En los casos de crimen pasional que estudié entre 1998 y 1999 en Brasil y Colombia sobresalieron tres formas discursivas de encuadrar este homicidio (Jimeno 2004):

- los sujetos no tienen plena responsabilidad, pues allí intervino la emoción (amor, celos, ira);
- el amor está recubierto de una capa almibarada de sentimentalismo;
- la acción se atribuye a cierta actividad mental perturbada o loca.

En cuanto a lo primero, se entiende al criminal pasional como si no fuera peligroso para la sociedad. Esto obedece a que se lo caracteriza como si actuara *fuera de sí*, sin mediación de la conciencia racional, poseído por una intensa emoción. De allí se deriva su no responsabilidad plena y, por tanto, su castigo atenuado. El lenguaje ordinario es elocuente cuando designa como crimen pasional aquel homicidio que acontece en razón de los vínculos amorosos y en medio de un arrebató sentimental. Esto lleva a entender la acción violenta como surgida de repente, en forma inesperada, y como el producto inevitable de una alteración que somete al sujeto.

En la segunda forma discursiva se entiende la acción pasional como debida a un exceso de amor. Este exceso de amor, si bien se ve como enfermo, es poetizado, casi vuelto amor sublime. Así lo resaltan circuitos culturales de amplio recibo (crónica periodística, poesía, literatura, telenovelas, cine, canciones populares, etc.). El crimen pasional es visto como un acto poético extremo de sentimiento amoroso. La acogida de este *exceso* del amor tiene que ver con la sentimentalización del amor de pareja en las sociedades modernas y con su exaltación como condición de la autorrealización del individuo, tal como lo ha mostrado Niklas Luhman (1991). Esto implica que el éxito en la relación de pareja hace parte de la identidad social adulta y del modelo socialmente deseable. En ese sentido, es un decantado histórico de la configuración social moderna, en la cual los patrones de conducta y sentimiento individuales guardan relación con la estructura de relaciones de la sociedad en su conjunto (Elias 1987).

El tercer elemento es la psicologización, como la llama Luiz Fernando Dias Duarte (1986). Consiste básicamente en la concepción de la persona como compuesta por dos partes, una mente y un cuerpo, una capacidad cognitiva y otra afectiva, que conformarían la *psicología* universal del ser humano. Sobre esta forma de representación de la persona compiten en las sociedades modernas versiones populares, del sentido común, y las que buscan su fundamento en el conocimiento especializado. En correspondencia con ella existe una marcada propensión a entender esta acción violenta como producto de la *locura*. La psicologización sirve para que la ambigüedad y debilidad del castigo al criminal se sustenten sobre pretensiones de objetividad. Otro efecto es que el crimen no se entiende como un desenlace de los conflictos de la pareja; las interacciones conflictivas y violentas que lo preceden se tienden a ignorar en aras del crimen como un acto imprevisible.

Las tres formas discursivas confluyen en un castigo atenuado de los criminales. Su resultado son penas menores, alrededor de tres años efectivos de prisión en los casos estudiados en los dos países. Incluso existen intentos exitosos por parte de la defensa para conseguir la inimputabilidad del criminal por su exaltación emocional.

Los tres dispositivos apuntan a ocultar los resortes culturales en la acción denominada crimen pasional, y la presentan como *natural* debido a la disociación entre emoción y razón en la psicología humana. Así, el crimen es atenuado como acto antisocial, y también queda encubierto su soporte en las jerarquías y relaciones de fuerza simbólica y real entre los géneros. Al situarlo fuera de la cultura y psicologizarlo, se desestiman los aprendizajes y énfasis culturales que le dan un papel especial al uso de la fuerza masculina en las relaciones jerárquicas de género. Los conceptos de honor familiar y honor masculino se modificaron a lo largo del siglo XX y fueron privados de su sentido ancestral como un bien que podía perderse por la acción deshonorosa de las mujeres adscriptas al varón. Se redefinieron como *sentimiento* de dignidad personal y conservaron el significado

de expresión afectiva. Con la redefinición, se aminoró la tolerancia social hacia este crimen mayoritariamente masculino, pero se mantuvo una gran ambigüedad frente a su castigo como crimen *emocional*.

Violencia y ciudadanía

Hasta aquí, he empleado el examen de dos tipos de violencia en la intimidad para destacar algunas ideas centrales sobre los actos de violencia: la primera, que el acto de violencia, al igual que los otros actos humanos, ocurre como parte de la vida social y sus contradicciones, jerarquías y conflictos. Que como todo acto social, está cargado de significados culturales. Establecemos relaciones con nuestro entorno empleando modelos aprendidos de pensamiento que tienen asociaciones afectivas de lo deseable y lo indeseable. Cuando actuamos, siempre lo hacemos evocando ciertos esquemas que orientan nuestras acciones y les dan un sentido específico. Hemos incorporado estos esquemas a través de nuestra vida social con otros, en nuestro círculo íntimo y en el más amplio. Son estos los que confirman la justeza y sentido de nuestras acciones. Por ello, las acciones humanas, y las acciones violentas entre estas, sólo pueden entenderse en relación con un contexto social particular. La labor de los investigadores y los planificadores y gestores de política pública es escudriñar los componentes de este contexto sociocultural sin dejarse llevar por la tentación de sacarlos del entorno para volverlos actos *anormales*.

La segunda idea es que la violencia es un instrumento atractivo por su capacidad de incidir en la confianza de las personas en su entorno y en sí mismas y que la concepción neoliberal de ciudadanía menosprecia los efectos sociales de esa experiencia individual. Esto puede resultar más claro con los actos de violencia política o de escala masiva, como los ocurridos en Colombia en las décadas pasadas. Un magnicidio, un atentado público, una masacre, sacuden la conciencia social de una manera tan fuerte, que los actos de la intimidad parecen sin mayor importancia social. No obstante, argumento que los actos de violencia en la intimidad tienen repercusiones públicas, específicamente a través de las ideas que proyectan sobre lo que puede esperarse de los otros, de sus más cercanos y de los demás. Esto es así porque las personas otorgan gran importancia a las experiencias de violencia doméstica frente a otras experiencias violentas. El estudio de estas experiencias sugiere que la piedra angular de las implicaciones cognitivas del empleo de la violencia doméstica es la representación, con asociaciones emocionales, de la autoridad como una entidad arbitraria, temible, indigna de confianza. Esta representación descansa en las nociones según las cuales el papel de la autoridad familiar (padre, madre, cónyuge varón) es *corregir* y asegurarse el *respeto* de la familia. Esta representación de la violencia en la vida doméstica se extiende a las interacciones sociales en las que acontecen conflictos, y ello se evidencia en la altísima desconfianza de las personas estudiadas en Colombia en

las formas de autoridad institucional en la sociedad, lo que retroalimenta el uso de la violencia frente a situaciones de conflicto.

El concepto central que se vuelve problemático es el de la autoridad, pues quienes han sufrido actos de violencia doméstica la entienden como una entidad arbitraria, lo que socava su confianza en el ejercicio de la ciudadanía. Si los interlocutores o instituciones de autoridad pueden hacer gala en cualquier momento de arbitrariedad o excesos, las acciones individuales o de grupos cívicos parecen peligrosas, insuficientes o insignificantes. Es decir, se favorecen la pasividad, el aislamiento y el derrotismo frente a las condiciones sociales, pues el individuo, eje de la ciudadanía moderna, queda devaluado frente a la autoridad. Ya Hannah Arendt nos advertía sobre la destrucción de la individualidad como el gran efecto de la violencia nazi. Ahora Susan Sontag (2003), al discutir las imágenes de guerra —o más ampliamente, *la práctica de representar sufrimientos atroces*—, recuerda que la dimensión homicida de la guerra destruye lo que identifica a la gente como individuos. Hablamos de los extremos, de la atrocidad del sufrimiento. Pero, ¿no será que, en general, el efecto de los actos de violencia es justamente afectar profundamente la acción ciudadana?

Una individualidad devaluada frente a la autoridad favorece el aguardar de una entidad, persona o grupo poderoso, la solución de los problemas sociales. Se espera que ese agente resuelva los problemas sociales como requisito previo para emprender cambios en el curso de las acciones individuales. Así, el correlato es dejar la participación ciudadana para aquellos que se proponen como los verdaderos agentes de la transformación total. Esto significa que el centro ideológico de la sociedad se desplaza de la esperanza que se finca en los esfuerzos acumulados y sostenidos de sus miembros por cambiar situaciones de injusticia o desigualdad, hacia la esperanza en la redención total que sólo personas y grupos poderosísimos pueden realizar. Creo que específicamente en el caso de Colombia, esto es combustible para alimentar la violencia: si somos víctimas y no actores que luchan en la sociedad, los medios poco importan. Los medios cobran independencia y se desprenden de sus fines, y se supone que si la causa es justa no importan ni los medios ni los costos humanos. El empleo de la violencia encuentra aquí su esquivo legitimidad.

Si bien el principal efecto cognitivo de las acciones de violencia es forjar un concepto de la autoridad como arbitraria y socavar así la confianza en la acción ciudadana, el efecto emocional de la violencia apunta en el mismo sentido. Es posible afirmar que la acción violenta raramente deja insensibles a quienes afecta (ver por ejemplo, Das *et al.* 2000; Das 1995). Por ello, las personas que sufren este tipo de acto se ven forzadas a poner en juego imágenes, pensamientos y sentimientos complejos para explicarlo, afrontarlo, y para recobrar su seguridad personal. También la inmensa mayoría de quienes ejecutan estos actos tienen propósitos e ideas relativamente definidas que provienen del *habitus* de su grupo social. Veamos un ejemplo.

En París, Dominique Dray (1994) investigó casos de mujeres víctimas de ataques delictivos, principalmente violación y atraco. Encontró que las víctimas narraban su experiencia como una experiencia principalmente emocional. Pese a que las emociones suelen ser desestimadas en favor de las creencias o representaciones, Dray constató que los relatos de las víctimas tenían tal carga de emotividad que la envolvían a ella misma. El choque emocional se expresaba mediante un persistente silencio, o también por medio de expresiones corporales como el temblor, el llanto, caminar o alejarse. Dray señala que la experiencia violenta se vuelve un elemento esencial de la representación que las víctimas tienen de sí mismas y de su entorno social. La agresión pone en entredicho el deber de protección social que une a los miembros del grupo entre sí. Como evento traumático, emite el mensaje de un desorden en el grupo social. Así, un intento de violación o un atraco ponen en duda la seguridad psíquica de la persona agredida, pero afectan también el medio inmediato familiar. Este medio social cercano entra en lo que ella llama un *exceso (surplus)* de emoción, que lleva a la necesidad de que cada persona despliegue una actividad psíquica especial para recobrar el orden interior. La fuente de exceso emocional es el desorden social y cognitivo que provoca el acto de violencia, pues lo conocido ya no es más lo confiable.

El crimen pasional, el otro ejemplo empleado aquí, recuerda que la violencia como acción intencional de causar daño a otro no puede entenderse como el producto de estados de alteración emocional, sino que en su empleo inciden, inseparablemente, sentimientos y creencias, percepciones y valores de origen histórico-cultural. Y que en el uso de la violencia entran en juego las jerarquías sociales, para afirmarse o ponerse en cuestión.

Conclusiones

La acción violenta tiene la capacidad de transmitir la idea de un quiebre en el orden de la civilidad y de alterar la seguridad de las personas, y hace dudar de la confiabilidad del entorno y la protección que ofrecen los vínculos solidarios. El primer impacto es sobre la percepción del entorno social y, en particular, las seguridades sobre las cuales las personas sostienen su vida cotidiana. Por ello, la acción violenta desencadena enormes complejidades: invita al aislamiento, a la negación de lo ocurrido y provoca emociones muy contradictorias. Se puede afirmar que la acción violenta resulta un instrumento atractivo justamente por esa capacidad de producir impacto. Por eso quienes la padecen se ven en la imperiosa necesidad de desarrollar mecanismos múltiples para afrontarla y poder retomar el hilo de sus vidas. Esta es la razón por la cual hoy existe un renovado interés en los estudios socio y psico-culturales que buscan comprender mejor la variedad de acciones materiales y simbólicas que las personas adelantan para explicar la violencia y manejar sus efectos traumáticos. Dado que sus efectos más importantes

son la segregación de las víctimas, la imposición del silencio y la desconfianza en el entorno, son necesarios mecanismos deliberados que los contrarresten.

Es también cada vez más claro que la violencia se experimenta de manera diferencial según la cultura local. Precisamente a la cultura local, a ciertas manifestaciones que tienen significación para el grupo, a lo que se suele echar mano para expresar el dolor, la rabia o el miedo provocado por la violencia. Como quedó dicho atrás, uno de los efectos emocionales de la violencia es el de provocar un aislamiento de las víctimas por la inseguridad en sí mismas y en la protección o la solidaridad que otros le proporcionan. La expresión de las emociones puede volverse un vehículo social importante para romper esa tendencia. La expresión emocional suele adoptar formas culturalmente apreciadas que van desde actos ritualizados, como la ceremonia de una misa. Otras prácticas están diseminadas en la actividad cotidiana, como cuando la persona agredida narra una y otra vez su historia o insiste en lo peligroso del entorno. Dejar hablar y escuchar se vuelven, así, mecanismos útiles para recobrar la confianza perdida.

Acudir a los conjuros tradicionales, a la música o a marchar, son todas formas que encuentran sectores de la sociedad colombiana para lidiar con el peso de la confrontación violenta. Pese a que en el medio colombiano existe una cierta desconfianza en las garantías estatales para la expresión pública de protesta, crecen lentamente. Estos son medios que tienen una cierta similitud con los que emplean las víctimas de la violencia doméstica para salir de su condición de víctimas y recobrar como sujetos activos. Ello permite manejar el impacto emocional de la violencia y encontrar medios para retomar el día a día sin caer en la derrota anímica. Algunos echan mano de antiguos mecanismos, en los que el castigo mágico del criminal permite expresar el dolor y la rabia, al tiempo que se restituye un orden pacífico. Las comunidades indias y negras, por largo tiempo menospreciadas en la sociedad colombiana, encuentran en sus raíces la fuerza para nuevos empeños. Ellos, tanto como los que se expresan en las calles, contradicen en la práctica el discurso derrotista de la supuesta «indiferencia» colombiana. Necesitamos valorar esa multitud de pequeñas expresiones solidarias y multiplicarlas para reparar la confianza en los otros.

Los colombianos solemos hablar y volver a hablar sobre los incidentes de violencia, y a menudo esa expresión lamenta la *indiferencia* y el *olvido* de los otros colombianos. Pero los otros suelen hacer algo muy similar: repetir una y otra vez el último incidente y lamentar la impotencia a la que nos somete el acto violento. Por todo ello es problemática la afirmación de la *indiferencia* colombiana, pues no toma en serio el habla cotidiana como expresión de un apremio psíquico. Es sorda ante la enorme cantidad de acciones individuales y colectivas que los colombianos realizan para sobrepasar el efecto trastornador de la violencia. También oculta las múltiples acciones de protesta contra la violencia y la búsqueda de alternativas diferentes o las formas de expresar dolor.

Una consecuencia perturbadora del ocultamiento y desprecio por estas acciones sociales es propagar la idea de que somos un pueblo proclive a la violencia. De allí, es fácil pasar a concluir que nos merecemos lo que nos pasa, que pagamos por nuestra propia maldad. Fabricamos así un estigma que no sólo lleva al fatalismo, sino que además oculta las responsabilidades diferenciales en lo que ocurre. Me pregunto si no es un medio por el cual ciertos sectores sociales se esfuman del escenario y se convierten en espectadores críticos de la supuesta barbarie de su *pueblo*.

Sería necesario que las políticas públicas sobre violencia doméstica dejaran atrás su concepción apolítica y meramente individualista del fenómeno; también es preciso salir del enclaustramiento que provocan los enfoques de la violencia como enfermedad, en busca de consolidar modelos no violentos de acción personal y colectiva y recobrar en el ciudadano la confianza en la capacidad mediadora y disuasiva de la autoridad. Valorar los conjuros, tradicionales y nuevos, que recobran un lugar social para las víctimas nos permite a todos responder al desorden social y psíquico que instauran las acciones violentas. Tiene trascendencia reconocerlos en vez de ignorarlos, pues rompen la opresión del silencio y el aislamiento.

Referencias citadas

- Arendt, Hannah
 1970 *On violence*. San Diego-Nueva York: Harvest-HBJ.
- Bourdieu, Pierre
 2000 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Comaroff, John y Jean Comaroff
 2004 Criminal justice, cultural justice: the limits of liberalism and the pragmatics of difference in the new South Africa. *American Ethnologist*. 31 (2): 188-204.
- Dagnino, Evelina
 2004 “¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando?”. En: Daniel Mato (ed.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV.
- Das, Veena *et al.* (eds.)
 2000 *Violence and subjectivity*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.
- 1995 *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Darwin, Charles
 1872 *The Expression of the Emotion in Man and Animals with photographic and other illustrations*. London: J. Murray.

- Dias Duarte, Luiz Fernando
1986 *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas* Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- Dray, Dominique
1994 L'agression physique: une 'peur' irreparable. *Terrain*. París. 22, marzo.
- El Tiempo
2001 (Bogotá) octubre.
2003 (Bogotá) 17 de noviembre.
- Elias, Norbert
1987 [1939] El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, Anthony
1994 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.
- Herzfeld, Michael
2001 "Sufferings and disciplines". En: Michael Herzfel. *Anthropology. Theoretical practice in culture and society*. Malden-Oxford: Blackwell.
- James, William
1884 What is an Emotion. *Mind*. (9): 188-205.
- Jimeno, Myriam *et al.*
2004 *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
1998 "Corrección y respeto, amor y miedo en las experiencias de violencia". En: Jaime Arocha, Fernando Cubides y Myriam Jimeno (eds.). *Las violencias: inclusión creciente*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam *et al.*
1998 *Violencia cotidiana en la sociedad rural: en una mano el pan y en la otra el rejo*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
1996 *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Luhman, Niklas
1991 *O amor como paixão. Para a codificação da intimidade*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Neiburg, Federico
2003 Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino. *Desarrollo Económico*. 170 (43): 287-303.
- Oatley, Keith
1999 "Emotions". En: Robert Wilson (ed.). *The M.I.T. encyclopedia of the cognitive sciences*. Boston: Bradford Book.
- Sontag, Susan
2003 *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Alfaguara.
- Whitehead, Neil
2000 A history of research on warfare in anthropology. Reply to Keith Otterbein *American Anthropologist*. 102 (4): 834-837.

La localización del daño: etnografía, espacio y confesión en el escenario transicional colombiano¹

ALEJANDRO CASTILLEJO

Introducción²

Objetos personales. Circula entre las oficinas de la Fiscalía y las salas de audiencias una especie de catálogo en formato de periódico semanal. *Rastros*, es su nombre: a todo color, el documento publica las fotos de objetos personales encontrados durante investigaciones forenses en las cientos de fosas comunes levantadas en los últimos años en el contexto de lo que se ha venido a denominar el proceso de Justicia y Paz en Colombia. La metáfora central del informativo, expresada en la diagramación misma del documento de 30 páginas, es la idea del rompecabezas (de hecho el logo de la Fiscalía es una pieza de rompecabezas): lograr poner o conectar piezas de tal manera que permita la identificación, en el sentido literal, de su propietario. Al tener una amplia circulación, quizás algún familiar reconozca la prenda: las fotos, en promedio nueve por página y organizados por casos debidamente numerados, muestran pedazos de ropa, visiblemente deteriorados por la acción del terreno y las condiciones de su enterramiento. Pantaloncillos, camisas, cinturones, chaquetas, cachuchas, medias, zapatos y mochilas, todos puestos sobre una superficie blanca, hablan de la tenebrosa invasión de la intimidad que es la muerte. En ocasiones, para facilitar el proceso, se hace una pequeña ampliación de algún detalle de la prenda con el objeto de resaltar marcas específicas, señales que puedan dar indicios de sus dueños, de su identidad.

1 Original tomado de: Alejandro Castillejo. 2014. La Localización del daño: etnografía, espacio y confesión en el escenario transicional Colombiano. *Horizontes Antropológicos*, (42): 213-236.

2 Este texto es un desarrollo de materiales recolectados en el marco de mi participación como consultor-investigador del Grupo de Memoria Histórica (Comisión Nacional de Reparación y reconciliación) y financiada por *Open Society Foundation*. Todos los permisos para publicar, editar o desarrollar material recabado en ese contexto han sido solicitados y debidamente concedidos por el Centro Nacional de Memoria, Colombia. Este texto hace parte del libro en preparación *Tras los rastros del cuerpo: estéticas y políticas de la desaparición forzada en Colombia*.

En más de un sentido es un rompecabezas: no solo porque busca establecer la identidad de la persona, formar un todo sobre la base de fragmentos, sino también porque, en cierta forma, busca *re-incorporar*, en las múltiples acepciones del término, al muerto: en la búsqueda de la identidad jurídica hay al mismo tiempo un subtexto, un intento por restituir su integridad social, su corporalidad, por darle un contorno a la dispersión de los pedazos, de los rastros. Asimismo, *re-incorpora* también, en el sentido de reinstaurar la persona dentro de una “comunidad moral”, en la medida que los restos son sacados, literalmente, del olvido (o del proyecto de olvido) donde fueron enterrados, en una cercanía perversa con otros muertos, amontonados, apilados, unos encima de otros, unos entre otros hasta perderse entre sí. La persona-cadáver se *reincorpora* al orden de los vivos para su tránsito hacia el orden de los muertos, a través del ritual que lo guía a su ciudad final. *Con esto se le pone un rostro y una voz a quien había sido enmudecido.*

Rastros en un catálogo de cuerpos mudos, de pedazos que buscan reconectarse, de miembros que buscan ser restituidos en su integridad. Está lleno de fantasmas, de presencias sin cuerpos, de voces sin poder hablar: es un proyecto de restitución de la palabra. Pero, ¿Cómo podrán las personas —en la lejana de la selva o de los campos de donde fueron sacados— encontrarse con estos rastros? Encontré, paradójicamente, copias del catálogo funerario, en grandes atados, en una esquina polvorienta de la Fiscalía en Barranquilla. Estaban abandonados, amarillándose. Olvidados. (Notas de campo, Junio del 2011).

¿Cómo se “certifica” (técnicamente) el “daño” que produce la guerra en una sociedad o en una persona? ¿Dónde se “localiza” la violencia, en qué espacios geográficos, productivos, corporales, subjetivos o sensoriales? o ¿en que temporalidades? ¿En el “pasado histórico”, en el pasado de “largas temporalidades” o en el “presente permanente” que se mueve hacia el futuro? ¿Cómo se le asigna un nombre, una imagen a una experiencia “daño” o a los rastros que produce?. Este texto comienza, en cierto sentido, por el final. Por las imágenes de prendas y restos humanos producto de la investigación de personas desaparecidas en el marco de la Ley de Justicia y Paz en Colombia.

Este texto indaga, en el contexto del proceso instaurado por la puesta en marcha de la Ley 975 del 2005 (Colombia 2005) o llamada Ley de Justicia y Paz en Colombia (el marco legal encargado de permitir la desmovilización de miembros de las *Autodefensas Unidas de Colombia-AUC*) una fase concreta de la investigación contra miembros de este grupo. El hilo que une los siguientes apartes, además de enmarcarse dentro proceso de recolección de pruebas a cargo de la Fiscalía General de la Nación en Colombia (en adelante la Fiscalía) en torno a casos de desaparición forzada, radica en la preocupación por entender la manera como una sociedad particular ha enfrentado los efectos del conflicto armado e intenta “localizar” la violencia en diferentes planos, geográficos, narrativos o subjetivos, etc. En este caso, se concentra en entender cómo la investigación

realizada por la Fiscalía no sólo recaba pruebas (para imputar cargos dentro del proceso de Justicia y Paz) en contra de personas y grupos concretos sino además intenta responderse la pregunta por la naturaleza del “daño”, y en cierto sentido, del “sufrimiento colectivo” (Castillejo-Cuéllar 2013b; Das *et al.* 2001). En otras palabras, si bien es cierto que en el contexto de la Ley de Justicia y Paz existe una serie de conceptualizaciones del “daño” producto de la guerra (moral, material o colectivo, en un sentido técnico), la Fiscalía busca “localizarlo” a través de dispositivos visuales y narrativos específicos. Para mostrar es complejo proceso de “localización”, este texto se concentra en la búsqueda de personas desaparecidas, y en algunos de estas modalidades de “localización”.

La serie de leyes y políticas puestas en marcha en Colombia como parte de los “arreglos de Justicia Transicional” han sido objeto de múltiples análisis. En parte, estos trabajos se han concentrado en la formalidad de los procesos, en el funcionamiento de las instituciones encargadas de ejecutarlas y en su evolución a la luz de los objetivos para los cuales fueron, al menos en teoría, instaurados inicialmente (Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo 2009; Delgado 2011; Human Rights Watch 2005; Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, Fundación Comité de Solidaridad con los Presos Políticos, Corporación Colectivo de Abogados Jose Alvear Restrepo 2009; Reed 2012). Sin embargo, en años recientes y desde una perspectiva más etnográfica, desde el campo general de los estudios sociales de “escenarios transicionales”, una serie de nuevas preguntas han planteado la necesidad de leer estos procesos desde una *escala* diferente, en la medida en que ellas constituyen un ámbito de confrontaciones y negociaciones donde concepciones más abstractas del pasado y del futuro se entrelazan con nociones más inmediatas de la “víctima”, la “reparación”, o el “daño” (Carrothers 2002). En este sentido, por “escenario transicional” se hace referencia a los espacios sociales (y sus dispositivos legales, geográficos, productivos, imaginarios, y sensoriales) que se gestan como producto de la aplicación de lo he denominado, de manera genérica, leyes de unidad nacional y reconciliación y que se caracterizan por una serie de ensamblajes de prácticas institucionales, conocimientos expertos y discursos globales que se entrecruzan en un contexto histórico concreto con el objeto de enfrentar graves violaciones a los derechos humanos y otras modalidades de violencia (Castillejo-Cuéllar 2013a: 3).

Así mismo, por “localizar” (la violencia) hago referencia a toda una serie de “operaciones conceptuales y políticas por medio de las cuales el pasado se autoriza, se domicializa —en coordenadas espaciales y temporales—, se consigna, se codifica, y se nombra en cuanto tal” (Castillejo-Cuéllar 2013c: 306; ver también Castillejo-Cuéllar 2013b). Este ejercicio de “localizar” es esencialmente análogo a producir un mapa: implica una red de conceptos, metodologías y procedimientos a manos de expertos que definen y estructuran el contenido futuro de una narrativa histórica. La pregunta es entonces, desde

este punto de vista, ¿qué tipo de operaciones conceptuales están implicadas en el funcionamiento del escenario transicional colombiano, y particularmente en lo relativo a la “certificación” de la violencia y el “daño” relativo a la desaparición? En este sentido, este texto busca leer, en una primera instancia, un proceso de intervención técnica mediante el cual una sociedad particular “articula” (es decir, asigna un nombre a una experiencia), de formas complejas y contradictorias, algo denominado “el pasado violento”.

Por esta razón, este documento hace parte de una investigación más amplia realizada en diferentes contextos nacionales sobre los *espacios de la ley* —obviamente, aquellos encuentros cara a cara gestados en el marco de la aplicación de leyes transicionales— y en los que se incluyen las estructuras espacio-temporales de procedimientos concretos, sus procesos “rituales” (Turner 1988), las prácticas conversacionales (Bauman 1984; Castillejo-Cuéllar 2013d; Mertz 1994; Sawin 2002), y, en su conjunto, las escenificaciones y “performatividades” del poder en el contexto de investigación de crímenes de guerra (Balandier 1994). Como se ha visto en otros contextos sociales, las diversas iniciativas de investigación preocupadas por los procesos de violencia, en donde se instauran comisiones de la verdad u otros procesos de investigación, son mecanismos de reconstrucción histórica que, en condiciones temporales y políticas específicas, se encargan de la definición, recolección y producción de un “saber” institucionalmente legitimado sobre *el pasado violento* de una nación (Cole 2007; Young 2004). Este proceso implica, como se verá más adelante, una serie de mecanismos de clasificación y control oficial a través de la intervención estratégica de saberes altamente especializados.

Visto desde esta escala, desde el ámbito de reproducción social que constituyen las estructuras del “mundo de la vida”, la aplicación de la Ley de Justicia y Paz instituyó una serie de procedimientos que han requerido reglamentación, regulación y organización general. Ciertamente, esta es una lectura etnográfica de las dimensiones procedimentales que emergen en “escenarios” tecnocráticos de “transición” donde se despliegan diversos mecanismos legales y extralegales (Anders 2007; Greenhouse 2006; Hinton 2010; Laplante y Theidon 2006; Marry 2006a; 2006b; 2007; Ross 2002; Vinjamuri 2004; Wilson 2004). En este sentido, desde los procesos de “versionar” o “confesión” realizados en años anteriores hasta los protocolos de presentación de evidencias e información, Justicia y Paz ha requerido, para el trámite judicial, paulatina unificación y estandarización. Prueba de esto es que desde la promulgación de la ley y paralelo a sus reglamentaciones, la fiscalía emitió más de trescientos memorandos internos relacionados con el establecimiento del proceso de Justicia y Paz. Cómo se rinde una versión de hechos delictivos, qué tipo de información busca un fiscal, cómo se presenta ante una audiencia, y cómo circula, son algunos de

los temas desarrollados a través de “directrices emitidas por memorandos”.³ Adicionalmente, estas precisan no solo los procedimientos realizados durante la investigación judicial —en manos de la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz y sus respectivos “satélites” en diferentes regiones del País— sino que informan sobre aspectos concretos en el uso de diversos equipos humanos especializados: investigadores criminales, tipógrafos, perfiladores, antropólogos forenses, historiadores, psicólogos forenses, entre otros.

Este trabajo se acerca a esta escala de interacción técnica, una etnografía de lo “transicional”, pero en el contexto de la búsqueda de personas desaparecidas. Así, las condiciones en las que se da la investigación de la Fiscalía constituye no solo una de las maneras cómo ese pasado es “localizado”, “mapeado”, y “articulado en el lenguaje” sino que también emerge como uno de los “momentos” donde se negocia, en una trama de significados, una relación con él y con las causalidades históricas que han gestado diversas concepciones del daño.

La “localización” de la experiencia

Cuando emerge información concreta sobre hechos delictivos específicos en el contexto de la “versión libre” (es decir, en el momento de la confesión de un paramilitar), la Fiscalía está en la obligación de iniciar un proceso de investigación general que los corrobore mínimamente.⁴ Eso se puede lograr cotejando datos o

3 Véase, por ejemplo, Fiscalía General de la Nación. *Guía de procedimientos de la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz*. 2009. Así mismo, el documento de circulación interna “Protocolo de Presentación de Prueba en la Audiencia de Control de Legalidad” que incluye un apartado extenso relativo al “Desarrollo Histórico de los Grupos Subversivos, Paramilitares y de Auto-Defensas”. Hay también resoluciones, como la 0-3998 del 2006, 0-0387 del 2007, 0-2296 del 2007, 0-4773 del 2007, entre varias otras que regulan y establecen directrices generales. También puede consultarse Procuraduría General de la Nación (Instituto de Estudios del Ministerio Público), *Conceptos Básicos Acerca de la Ley de Justicia y Paz y los Derechos de las Víctimas*, 2008.

4 Una vez la lista de *desmovilizados-postulados* (al terminar el proceso de negociación) propuestos por parte de gobierno nacional en el año 2005 llega a la Fiscalía General de la Nación (luego del proceso formal de “entrega de armas”), se da comienzo a las investigaciones *preliminares* que buscan “verificar la existencia de hechos delictivos [así como] determinar la vinculación de los “postulados” [a los beneficios del proceso de Justicia y Paz] a los [grupos armados organizados al margen de la ley] y a la existencia de partícipes, [así como también] recolectar material probatorio y asegurar el cumplimiento de responsabilidades derivadas del delito”. Esto con cada individuo incluido en el proceso. Luego vendría una parte propiamente “investigativa” que comprenden las actividades desde la “versión libre” hasta la “audiencia de imputación de cargos”, para terminar con lo que se denominaba “incidente de reparación”. Dicha indagación, que absorbió varios años del proceso (hasta el reciente re-direccionamiento del mismo hacia la clarificación de procesos de “macrovictimización” más que de investigación criminal), implica la recolección de “elementos materiales probatorios y evidencias físicas que permitan fundamentar una acusación”. La acusación estaba basada,

documentos de diferente clase. Por ejemplo, a través de entrevistas (sobre hechos concretos) y testimonios de víctimas específicas ubicadas o aparecidas dentro del relato de quien confiesa.⁵ Aquí hay que decir que, como diversos comentaristas lo han observado, el peso de lo que llaman “reconstrucción de la memoria histórica” recae en lo que en últimas es la voluntad del “versionado” y de lo que quiera confesar. De ahí las acusaciones de ser un proceso blando con los perpetradores.⁶ Documentos públicos, archivos de la policía (cuando existen) e informes de otras entidades oficiales, hacían parte de este proceso de clarificación y “corroboración” básica. Cuando aparecen nombres de víctimas, o bien porque ha habido una “consulta interna” por parte de los miembros de las Autodefensas en la cárcel (ante

en buena parte, en la confesión. En general, esta se concentra en el modo de operar de los “grupos armados organizados al margen de la ley” dejando por fuera de la arquitectura conceptual de la ley las fuerzas del Estado. Una vez ratificado su acogimiento a Justicia y Paz (cuando el postulado cumplía con las condiciones mínimas) y establecidos los hechos delictivos cometidos durante su “pertenencia al grupo armado”, el “versionado” indica los “bienes” (propiedades, autos, etc.) que se entregarían al Fondo de Reparaciones y que serían parte del balance de daños durante el “incidente de reparación”. Dada la dimensión de la criminalidad paramilitar, la gran cantidad de imputaciones individuales, así como el lento proceso penal, el proceso de Justicia y Paz se hizo profundamente ineficiente.

- 5 En el Artículo 5° de la ley 975 se lee: “Definición de víctima. Para los efectos de la presente ley se entiende por víctima la persona que individual o colectivamente haya sufrido daños *directos* tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual y/o auditiva), sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo de sus derechos fundamentales. Los daños deberán ser consecuencia de acciones que hayan transgredido la legislación penal, realizadas por grupos armados organizados al margen de la ley. También se tendrá por víctima al cónyuge, compañero o compañera permanente, y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida” (Colombia 2005: 14, énfasis agregado).
- 6 Se han mantenido en general dos tipos de críticas al proceso Justicia y Paz: uno es histórico, y tiene que ver con sus orígenes. El segundo es procedimental. En primera instancia, algunos comentaristas han identificado cuatro elementos centrales: primero, el proceso se desarrolló bajo el presupuesto de una separación real entre el Estado y el paramilitarismo, convirtiéndolo en una tercera fuerza, políticamente independiente dentro del conflicto, cuando de hecho estaban interrelacionadas estructuralmente. Segundo, es parte de un arreglo transicional entre el gobierno de Álvaro Uribe y los paramilitares que carecía de transparencia. Las exigencias de verdad, justicia y reparación emergieron en realidad como efecto de presiones nacionales e internacionales en torno a los derechos a la justicia. Tercero, dado que la organización es una compleja red de relaciones y no un bloque homogéneo, la ley podría permitir incluir que narcotraficantes se presentaran como paramilitares (aunque la Ley en principio no lo permita). Finalmente, en el uso de cierto tipo de conceptos (como la noción de “grupo organizado al margen de la ley”), estableció un régimen de negación institucional en el que el Estado no es sistemáticamente investigado por su papel en el conflicto como productor de violencia. De ahí la permanente lasitud en la investigación de delitos como desaparición forzada. En lo procedimental, la ley es vista como blanda con los perpetradores ya que su testimonio en procesos de “versión libre” se convierte en el hilo central de la narración histórica. El proceso ha sido lento, dado que es una investigación criminal, con un porcentaje muy bajo de condenas proferidas (García-Peña 2005; Reed 2012).

la solicitud de un pariente) o bien porque lo han declarado dentro de su “versión” (por ejemplo cuando inculpan a otros), la “citación a víctimas” (el procedimiento en el que la Fiscalía oficializa la “condición de víctima” de los grupos armados ilegales) amplía la escala pública y da existencia judicial a un sufrimiento escondido en el ámbito de la familia y la persona. La violencia también toma cuerpo o se puede asir a través del proceso judicial. El dolor adquiere el lenguaje del Estado.

Lo que se corrobora es la existencia del evento violento mismo, y en lo posible, sus “autores materiales”, mediante la indagación o clarificación de las “circunstancias de modo, tiempo y lugar” de los “hechos delictivos”, y por supuesto el “daño” en el marco de las operaciones de grupos *ilegales*. Esta triangulación entre “modo”, “tiempo” y “lugar” permite que el escenario de responsabilidades penales recaiga, si el responsable directo no existe, sobre el jefe del Frente que operaba en la época del hecho que se investiga bien sea una masacre, un asesinato o un desplazamiento. Cuando las piezas se juntan, el comandante del Frente asume la responsabilidad por “cadena de mando” bajo la teoría de la “autoría mediata”, en donde el jefe de un grupo armado, dada su estructura jerárquica, asume la responsabilidad de las acciones de sus subalternos.

“Localizar” en el lugar, en el territorio, en la experiencia personal o grupal, el efecto de esta violencia, dentro de los juegos de lenguaje de la Ley de Justicia y Paz, hace parte de esta corroboración. En cierta forma, evidenciar los rastros de la muerte o de la violencia o del desplazamiento hacen parte de un mínimo procedimiento de “verificación” (de la verdad del perpetrador) que tiene como objeto el esclarecimiento de la verdad jurídica (es decir, las “circunstancias de modo, tiempo y lugar”). Sin embargo, de cara a la sentencia final del proceso —donde el versionado, luego de ser imputado y de aceptar los cargos sobre él impuestos es sentenciado a un término de prisión y de alguna manera obligado a reparar a las víctimas de sus actos— esta verificación (que en el contexto de un escenario de reparación toma la forma de un balance de daños y perjuicios materiales, económicos y morales) entra a formar parte de los cálculos económicos alrededor de la “reparación” o indemnización misma.

Así, en un intento por *localizar* estos “daños” y estos “efectos” de la violencia, un Fiscal puede realizar, en compañía de un equipo de investigadores forenses, una diligencia que forme parte de este ejercicio de “verificación”: recorrer las zonas de influencia del grupo paramilitar en busca, no solo de testigos de eventos concretos, sino de información que ayudará, como se plantea en los memorandos y las reuniones preparatorias, a “la reconstrucción de la memoria histórica”.⁷ En

7 Véase el oficios 001811 y 00079, F59 Unidad Nacional para la Justicia y la Paz del 2010 y 2011 respectivamente. Le agradezco al ex fiscal Javier Tamayo el haberme invitado a participar de este proceso cerrado para observadores externos a la institución. Al fiscal Carlos Camargo por su generosidad.

este sentido, el fiscal de Justicia y Paz, no es sólo un operador judicial (encargado de ejecutar y administrar el proceso investigativo) sino que adicionalmente puede ser potencialmente un agente de “reconstrucción histórica”. En este contexto, la verdad histórica se relaciona con la verdad judicial (Sarat y Kearns 2002).

La diligencia de reconstrucción de la “memoria histórica”, como fue denominada, constituye un espacio *ampliado* de la diligencia de la versión libre, la diligencia de confesión. Existe temática y estructuralmente una relación entre las dos, aunque sus diferencias también saltan a la vista. La *versión libre ampliada*, sacada del contexto de la cárcel o de la sala donde se realiza la confesión, fue posible en virtud de dos elementos centrales. Habría que mencionar que no constituye necesariamente un procedimiento obligatorio ni hace parte de protocolos de investigación, aunque pueda haber por parte del fiscal responsable una responsabilidad moral detrás de su realización. Por un lado, existió el interés oficial por “conocer las circunstancias en terreno” así como también contar con el apoyo y la disposición del grupo en cuestión. Con relación a los versionados, la realización de la diligencia, en teoría, afianzaría su continuidad en el proceso de Justicia y Paz (que finalmente lo llevaría a una “reducción de pena”) y expresaría su disposición a seguir “colaborando”, entregando más información relevante. A las luz de estos elementos, un grupo de Autodefensas en particular participó en la reconstrucción de eventos anteriores a su desmovilización en el 2004, relatando aspectos (en particular uno que preocupa a la Fiscalía, como es el de la masacre) hasta entonces desconocidos: primero, una guerra entre frentes de las AUC —y entre sus múltiples fragmentaciones regionales sobre todo en las zonas de influencia de los Llanos Orientales y el Guaviare, al sur del país— y segundo, una operación militar conjunta de múltiples bloques de las Autodefensas en contra de las FARC y que, contra lo esperado, las obligó a no solo a replegarse estratégicamente sino que dejó en su camino de retirada una estela de muerte.

Las cartografías visuales de la muerte

La primera “traducción” de estos eventos, antes de emprender el proceso en terreno, fue visual, cartográfica.⁸ La “diligencia” (que permitió conocer las lógicas de investigación dentro de una institución con enormes condicionantes de seguridad personal) consistió en recorrer, junto con el jefe militar de las Autodefensas Unidas del Meta y Vichada —ACMV—, las zonas donde operaron política y militarmente. La idea era esclarecer los eventos que habían sido mencionados en una versión y que conllevaría a la “entrega”⁹ de cuerpos o a la “ubicación” de fosas comunes

8 Los nombres han sido cambiados.

9 En el contexto oficial, la “entrega” de cuerpos encontrados en fosas comunes es una manera como se percibe el trabajo no solo de la Fiscalía sino de los equipos de exhumaciones. “Cuerpos enfosados”, como le llaman en los círculos de investigación. La Fiscalía, dentro

o lugares de enterramiento.¹⁰ El proceso, desde el punto de vista de la Fiscalía, tuvo un antecedente importante que cabe mencionar. Antes del recorrido por las zonas de confrontación, como parte del proceso de confesión, los miembros del grupo (cuatro en total) construyeron, a mano alzada, mapas de sus “áreas de su influencia” en el seno de una historia (la historia de los grupos ilegales) que los llevó del tiempo de la guerra entre facciones de las Autodefensas a una “operación conjunta” contra la guerrilla hacia finales del 2004. En estos mapas, con su propia nomenclatura incluida (marcadores de colores rojo, azul o negro distinguían diferentes aspectos de la geografía de los sitios a los que hacían referencia), daban detalles, nombres de fincas, carreteras, y mojones geográficos que servían de guías. Se identificaban con palabras que parecían reproducir el lenguaje hablado, incluso aséptico aunque coloquial, que se les escucharía durante la diligencia.

Así mismo, el propio lenguaje militar, despersonalizado, hacía parte de la historia que se contaba a través de los símbolos y las líneas que constituyen el mapa en tanto sistema de clasificación: “acantonar”, “eje de avance”, “tropas”, “unidades” [“soldados” o “combatientes”], “dar de baja”, entre otros. El mapa representa, en esencia, el teatro de operaciones militares: detallaba elementos relevantes y aceptables para el proceso de Justicia y Paz y su preocupación por las operaciones militares de grupos ilegales. Incluso, en el lenguaje cifrado del tablero se percibe la misma ambivalencia en cuanto a su participación personal y en cuanto a la imagen que querían mostrar, sobre todo de cara a las prerrogativas morales que el proceso de alguna manera les impuso. Existía una dislocación entre el sujeto que relataba y su responsabilidad.

El mapa fue realizado en este contexto, en este terreno ambiguo, visto desde sus propias explicaciones y narrativas, entre los imperativos del conflicto, la “guerra justificada” y la aparente misericordia de quien tenía el poder y el arma; entre la confesión y el distanciamiento del sujeto en el acto de hablar. El mapa había sido una herramienta de autoreflexión, sin duda. Sin embargo, estas representaciones del territorio, de la guerra, no solo evidenciaban el conocimiento de una región y la manera como ese conocimiento (caños, ríos, cruces, climas, paisajes, terrenos de enorme diversidad y distancia, nombres de lugares y de personas, y referencias

del proceso de investigación, toma muestras de ADN de familiares para efectos de posible corroboración o identificación de restos humanos. En el terreno real, tomará años, en el mejor de los casos, identificar los restos incluso si la información de ADN existe en las bases de datos.

10 La Fiscalía, como parte de las diligencias cuando iniciaba un proceso de investigación sobre un Bloque determinado (a cargo uno de los más de 50 fiscales de Justicia y Paz) realizaba lo que denominaban “jornadas de víctimas”: un procedimiento que consiste en una comisión multi-institucional (aunque esencialmente de la Fiscalía) que reúne o cita (bajo ciertas condiciones de accesibilidad y seguridad) víctimas posibles del Bloque o frente que se investiga. Justo al comienzo de la investigación, esta citación sirve para recolectar testimonios, “socializar” los derechos que tienen según la ley, e informar sobre el proceso que comienza.

específicas, eran congelados en el tiempo: “los cuerpos están bajo un morichal [...], al lado de una palo de mango”.¹¹

El Morichal, por efecto del tiempo, había ya desaparecido para momento de la investigación, aunque era esperable que aún crecido estuviera en el mismo sitio. La guerra no solo se traducía en una imagen, y en las relaciones que la persona tenía con el tiempo que revelaban, sino que además se centraba alrededor de los corredores de movilidad, de las carreteras, caminos de herradura o monte travesía por donde el grupo operaba, por donde finalmente la comisión de la Fiscalía transitaría. Este mapa dibujado colectivamente sobre un tablero de dos metros de largo, representaba una geografía de la muerte, *una herida que se había impreso sobre la región*. Era sobre esa *herida*, sobre ese tierra saturada de sangre, que se dispuso el equipo de investigadores a *caminar* los eventos del 2003-2004.

Se discutieron las acciones realizadas por quienes fueron miembros de las Autodefensas Campesinas del Meta y Vichada, entre los días 7 y 18 de agosto del 2004 junto con otros Bloques de Autodefensas. Las ACMV se desmovilizaron cerca a Puerto Gaitán, Departamento del Meta, a finales del 2004. Originalmente llamadas Bloque Oriental, operaron desde 1994 en las zonas de Puerto Gaitán y Puerto López en el Meta, y en el Departamento del Vichada. En diferentes ocasiones, operaron conjuntamente con grupos (no desmovilizados) y quienes realizaron las masacres de La Loma, La Picota, Puerto Mosco, Alto Tillavá, Planchón de Oriente, San Teodoro, entre otras. Su jefe, Baldomero Linares, huyó del Magdalena Medio “acosado por la guerrilla” y llega en 1972 al Castillo, Meta. Luego de varios intentos fallidos de las FARC por reclutarlo, Linares se convierte en informante del ejército hasta 1989 cuando huye de nuevo a San Martín, Meta. Ahí organiza, según dijo, un grupo para defenderse hasta que en 1992 es capturado con un cargamento de armas y encarcelado dos años. Cuando sale en 1994 “se reincorpora a la agrupación” y se relaciona con Héctor Buitrago, jefe de Los Buitrago. En el año 1999, el Bloque Oriental del Meta (unos 20 hombres) “muda” de nombre, más no de estructura, en las Autodefensas Campesinas de Meta y Vichada. Figuran en esta lista de versionados también José Delfín Villalobos, Miguel Ángel Achury, Rafael Salgado. Todos conforman lo que la Fiscalía llama, citando “los estatutos”, el Estado Mayor Regional Conjunto. Para la investigación de estos hechos —la guerra entre grupos, la operación conjunta contra la guerrilla y la subsiguiente retirada (con un “saldo de 22 personas ultimadas”)— se organizó, basada en la información ofrecida en la versión libre y cristalizada en los mapas arriba descritos, un grupo de trabajo.

11 A lo largo de los más de 100 kilómetros recorridos durante este proceso se realizaron entrevistas in situ en todos los lugares relevantes. Todas grabadas y transcritas con autorización de la Fiscalía. En este trabajo no se citan extensamente por razones de “reserva sumarial”.

La organización de la comisión de investigación implicaba problemas logísticos serios,¹² dado que haría un recorrido de norte a sur en el Departamento del Meta a través de 350 kilómetros (y más de diez días de recorrido) por tierra desde Villavicencio (la capital del Departamento con 350 mil habitantes), pasando luego por Puerto Gaitán, Planadas (donde se encuentra la planta de petróleo Rubiales), Kioscos (una avanzada de exploración petrolera), La Cooperativa (un pueblo abandonado luego del fin del boom de la coca) y de ahí hasta el municipio de Mapiripán (conocido por una masacre en 1996), sobre el río Guaviare, frontera marítima con la región amazónica, fuertemente militarizada sobre todo hacia la zona de San José.¹³ Entre estos lugares, se tejieron otros micro-recorridos por fuera de los tramos principales, entre fincas, baldíos, resguardos indígenas, bases militares, puntos específicos en la geografía y por supuesto, los lugares concretos que emergen en la versión libre.¹⁴

La Comisión realiza un recorrido por una “sutura”: la “violencia” produce un “daño”, una “cortada”, una “herida” sobre el “territorio”, sobre la “persona”, sobre las “comunidades”. El matar constituye una suerte de metáfora, de representación de esta herida. Con los años, estos cortes, estas heridas se hicieron más difíciles de percibir. La comisión, buscando *certificar* el daño que las Autodefensas habían producido sobre una vasta región, extrajo de manera casi quirúrgica, testimonios de guerra y pedazos de historia para completar la historia del bloque. Aquí la pregunta que emerge es ¿dónde se localiza el dolor, donde se localiza el daño? En el camino se encontraron con comunidades de diverso tipo: organizaciones civiles (como en Planadas, Meta), comunidades indígenas y familias desplazadas en Puerto Gaitán. Todo esto como parte del proceso que los llevaría finalmente, y como antesala, no solo a las guerras de paramilitares sino sobre todo a los lugares de enterramiento de personas que habían sido asesinadas en su última operación conjunta. La confesión itinerante sobre una sutura, sobre el tejido cosido con el tiempo y dañado por la guerra. Era un recorrido de alguna manera preestablecido por la herida misma.

12 Las dificultades de investigación, luego de salir de las cabeceras municipales, eran diversas. Primero que todo, las zonas por donde avanzaría —una región esencialmente de grandes extensiones de pasto de difícil acceso— eran la retaguardia de grupos no desmovilizados de las autodefensas, particularmente los que estaban al mando de “alias el Cuchillo” (muerto por la policía en el 2011), según se informó en las reuniones preparativas organizadas por la Fiscalía y el ejército. Grandes extensiones de palma africana— y cultivos muy extensos de árboles maderables baratos en manos de multinacionales— estaban en proceso de “extinción de dominio” por haber sido incautados a narcotraficantes. Informantes, o “puntos”, como le llamaban los lugareños, se situaban desde Puerto Gaitán hasta las fincas con el objeto de vigilar el movimiento de la Comisión.

13 Este Municipio, específicamente la parte urbana, esta custodiado por el batallón Joaquín París. Dentro de este batallón se encuentra la Brigada 22 de Selva. Así mismo, el Comando de Policía Guaviare, la Compañía Antinarcóticos Región 7, la Brigada Fluvial de Infantería de Marina 3, donde se encuentra la Escuela de Fuerzas Especiales, que recibe apoyo de las Fuerzas Militares de los Estados Unidos, construida en uno de los resguardos indígenas.

14 Versión rendida el 10 de septiembre del 2010.

La certificación del daño

El punto de contacto entre las víctimas y el Estado era precisamente su relación concreta con el proceso de Justicia y Paz, bien a través de visitas oficiales o de documentos de diferente índole emitidos durante diversos procedimientos. La Comisión, que es el caso que aquí concierne, realizaba micro-itinerarios dentro del itinerario general con el objeto de recoger “historias de la guerra” para efectos de la reconstrucción de la “memoria histórica”, un término que en Colombia está asociado a la oralidad, al relato, al testimonio de una víctima. Estas historias certificarían la existencia del “hecho violento” (entendido como “hechos de sangre”, según la terminología legal), y sus efectos en la sociedad. Esta mediación burocrática, que implica la captura de información en un protocolo, le da una realidad judicial al dolor. Durante estos recorridos, la sensación permanente de haber sido “abandonados por el Estado”, producto de años de silenciamiento, coexistía con la esperanza de que la investigación de la Fiscalía “llegara a alguna parte”. Eran víctimas oficiales, en la medida que eran reconocidas como tales por la ley y por las categorías de victimización que admitía dicha ley (Castillejo-Cuéllar 2013c). En su mayoría, la gente accedía a contar los eventos que en un principio les habían dado acceso a Justicia y Paz. Una vez reconocida su “calidad de víctima”, la persona adquiere derechos “a la verdad y a una reparación” en forma de indemnizaciones y otros programas estatales.

En estos encuentros con familias campesinas desplazadas o con comunidades indígenas, además de discutir los detalles relativos a un caso particular, también se invitaban a relatar su experiencia con la violencia. Lo interesante de este proceso es el hecho de ser una extracción quirúrgica de la “experiencia” donde determinados relatos de guerra resaltan sobre otros. En un argumento ya planteado en otro texto, hay en este procedimiento una seria dificultad de recolectar testimonios de violencia que no son fácilmente clasificables dentro de las categorías legales centrales dentro del Proceso de Justicia y Paz. En cierta medida, hay eventos que resultan de mayor capital simbólico: el descubrimiento de asesinatos o masacres, de los móviles y responsables, tiene centralidad dentro de la investigación de los diversos fiscales. Por supuesto, existen muchos otros delitos que la Ley, tanto la ordinaria como Justicia y Paz, reconocen. Los jefes paramilitares, por ejemplo, tienen en contra acusaciones por miles de eventos que van desde “robo”, “concierto para delinquir”, pasando por “homicidio”.

El caso de una comunidad indígena Sikuani es interesante, ya que evidencia cómo los testimonios recolectados fueron *inscritos* dentro de ciertos órdenes narrativos.¹⁵ Para comenzar, hay una estructura misma en el narrar en donde el

15 Como parte del proceso de recolección de datos, la comisión realizó una serie de encuentros con líderes comunales e indígenas en el Resguardo Wacoyo, indígenas Sikuani, Departamento del Meta. Aunque el objetivo central era el de hacer seguimiento a casos

hombre, la autoridad de la casa y, en algún momento, de la comunidad, “cuenta” mientras la familia extendida y los vecinos escuchan y asienten en silencio. Un cierta división social del relato (Seremetakis 1991) se despliega, cuestión que los investigadores no necesariamente reconocen. En este sentido, hay una primera instancia en que el silencio es instalado en el procedimiento, en la medida que lo oficialmente consignado es relatado desde una posición particular del sujeto que relata y que se encuentra más allá de lo que la ley considera relevante. Sin embargo, esto se acentúa pues ante la solicitud de su “historia de violencia” (debidamente grabadas en video y en audio), el Capitán de la Comunidad Indígena centra el contenido de su relato en datos aparentemente anecdóticos y dispersos. El grupo de investigadores no está acostumbrado a estas largas narraciones, pues están entrenados para recoger información a través de un protocolo en el que las condiciones de modo, tiempo y lugar están en el centro de su indagación.

Las largas narraciones (que no fueron realizadas en el idioma materno, Piapoco o Sikuani, sino en Español, su tercera lengua) cuentan una historia de desplazamientos forzados y persecuciones de Indios en tiempos de los “abuelos” (generaciones anteriores a la que en teoría requiere la Fiscalía), y no encajan dentro de las temporalidades implícitas en el mandato que instauró la investigación. Las temporalidades del relato, su profundidad histórica no tiene nada que ver con las coordenadas de tiempo implícitas en la investigación judicial que se preocupaba por eventos recientes. Estas narrativas no son fácilmente traducidas a sus protocolos de recolección de información, y en último caso, no saben como manejarlas. Para el funcionario, ellas dicen mucho, aunque no lo que necesitan escuchar. El investigador judicial requiere de datos concretos de cómo el operar militar de las autodefensas afectó la persona en cuestión.

En un caso, por ejemplo, el Capitán salta de época en época en un entramado narrativo complejo y no lineal. Sin embargo, su preocupación con la violencia era realmente la historia de las fracturas internas por el poder y por la autoridad sobre la capitanía del resguardo. Y aunque estos temas hacen parte del presente, se relacionan con la violencia aunque no necesariamente con la violencia que el fiscal busca “acreditar”. El capitán del resguardo es un orador hábil. La comunidad lo rodea: visitantes de los alrededores llegan y se sientan a oír lo que el anciano tiene que decir. Niños por doquier, mujeres sentadas oyendo en un ritual colectivo de mutuo reconocimiento. Hacia el fondo, a unos pasos, la casa de la familia. En este punto, rodeado de lo que parecen condiciones de vida en extremo sencillas,

de asesinato de miembros de la comunidad relativamente recientes, los encuentros con estas comunidades giraron en torno a los relatos de violencia que, a la postre, quedaban por fuera de las arquitecturas conceptuales y de las epistemologías que mediaban la recolección de testimonios. La violencia que relataron no era la violencia que justicia y Paz buscaba certificar (Notas de campo, octubre del 2011).

con niños visiblemente famélicos, es difícil diferenciar entre la pobreza crónica e histórica por un lado y la “cultura” por el otro.

Y ¿cómo balancear el hecho de que el relato de violencia no era el relato esperado por los funcionarios?. No era la historia del muerto, del asesinado, del desplazado reciente sino una historia de persecución histórica narrada en los lenguajes de la actualidad. Sin embargo, al mirar alrededor, otra historia se tejía entre los espacios, entre los niños, entre los inodoros abandonados y entregados por la beneficencia religiosa. La violencia de la discriminación estaba ahí y aunque se contaba a sí misma aún era invisible. Para algunos funcionarios lo que veían era “cultura”, “costumbres ancestrales”, e incluso una expresión de carácter “primitivo” de las comunidades. Para hablar más claramente de los efectos de la violencia paramilitar habría que buscar un experto, un especialista (ojalá un propio indígena), que hable el idioma de justicia y paz, que sea capaz de traducir, porque la palabra de esa tarde, que planteaba temporalidades y violencias que estaban más allá de las definidas por la ley, era casi incomprensible para la mirada judicial. El relato del viejo quedó literalmente por fuera del registro histórico, no podía ser tabulado, y por lo tanto no se convirtió en “material probatorio”.

En conclusión, más allá de las especificidades de cada encuentro, el hecho es que Justicia y Paz crea escenarios concretos, cotidianidades históricamente determinadas, con diferentes actores sociales. Entre la mirada judicial, encarnada en el funcionario, y la experiencia de la violencia, expresada a través del relato de un anciano, puede haber una distancia, una dificultad para su mutua comprensión. Esta distancia fue cubierta por miembros más jóvenes de la familia, como los hijos, que representaban generaciones más instruidas en los lenguajes oficiales (y globales) de la justicia, la verdad y la reparación. A pesar de esta extracción quirúrgica del testimonio, este parecía flotar en el aire sin mayor significado salvo ilustrar una historia de guerra. Lo que sí resultó evidente es una nueva generación de líderes, algunos de ellos ya perseguidos, que entendían y se adaptaban estratégicamente al lenguaje del Estado. Entendían de lo que se trataba, y argumentaban con los funcionarios sobre las limitaciones que veían en el proceso.

La información extractada durante este tipo de visitas serviría eventualmente para audiencias futuras del proceso. El funcionario, de cierta manera, es un agente de divulgación del lenguaje instaurado por la Ley. Esta, desde este punto de vista, institucionaliza formas concretas de hablar de la violencia, relaciones de causa y efecto, temporalidades concretas, y concepciones de la victimización. Si bien es cierto que el encuentro con experiencias comunitarias de violencia pueden resultar un momento esperanzador, las palabras propiamente habladas (aunque dieran pistas sobre fenómenos concretos como la persecución histórica o el desplazamiento) no necesariamente se articularían con la “historia del grupo armado”, elemento central en el marco de una audiencia pública posterior, cuando la información recogida en el terreno estuviera organizada y catalogada.

La esencia de esta parte de la diligencia era recolectar y certificar la violencia, y por lo tanto, eventualmente certificar el daño, y la herida. Cuando no son parte oficial del proceso, estas experiencias de guerra entran, si al caso, de manera subsidiaria, complementaria, pues hablan de datos no necesariamente relevantes a los ojos de un fiscal. Hay en la Ley una cierta condición endémica a no poder escuchar las modalidades de violencia que se salen de los contornos teóricos y las arquitecturas conceptuales sobre las que la Ley se basa.

Los cuerpos que aparecen

Pero, ¿dónde habían quedado los cuerpos o en dónde estaban enterrados? Aquellos que, en principio, las comisión de investigación sale a buscar en compañía de miembros de las Autodefensas? ¿Dónde estaban los rastros de la masacre, los mismos que habían sido cartografiados y que habían resultado evasivos al momento del encuentro con las experiencias de desplazamiento en una comunidad indígena?. Efectivamente, el versionado describió, antes de entrar en el trayecto final del recorrido, los aspectos centrales del funcionamiento del “grupo armado organizado al margen de la Ley”. Paralelo a este proceso, se realizan las entrevistas y encuentros descritos anteriormente. En esta parte del recorrido efectivamente, además de dar detalles de orden militar y relatar aspectos de la guerra en el momento en que se camina sobre el terreno, el versionado señala lugares, y algunos “hechos de sangre”. Transita por las zonas donde efectivamente se dieron las batallas entre paramilitares, relató la manera como los camiones repletos de municiones llegaban a diario para proveer distintos grupos. Describió con detalles estratégicos cómo se organizaba, a lo largo de una serie de fincas, el teatro de operaciones, las zonas de la guerra, las insignias del enemigo. Las zonas, campos abiertos, de poca vegetación suscitaban la pregunta de cómo protegerse de la bala, del combate. Los casquillos se encontraron en montañas. Incluso, restos humanos fueron ubicados: pedazos de huesos partidos y dispersos por el sector. Las paradas eran específicas en esta geografía de la muerte. Era la información requerida por el fiscal la que se daba in situ y que le ayudaría a conformar una imagen de cómo estos grupos nacieron y cómo operaron. Estas narraciones eran determinadas por la información que el proceso necesitaba y que el versionado estaba dispuesto a declarar. Daba detalles estratégicos, circunstancias de modo, tiempo y lugar que al ser trianguladas con las identidades de los miembros del Frente y su jefe, permitirían la asignación de la responsabilidad si no individual, al menos “por cadena de mando”. Su relato encajaba por supuesto con las necesidades de la investigación.

De ahí en adelante, más adentrados en la zona de Mapiripán, el versionado relata, también en un lenguaje muy concreto, aspectos técnicos de una operación contra la guerrilla. El fiscal indaga por la población civil, por los frentes reunidos, por lo jefes, etc. El versionado explicó cómo al ser golpeados

por la guerrilla, el grupo, de casi mil doscientos hombres acantonados en una finca cercana, se bate en retirada dejando muchos muertos civiles en el camino, liquidando gente para borrar las huellas y no dejar pistas del camino que recorrieron. Pero esa voluntad de borrar los vestigios de la muerte no se cristaliza con los nombres ni de los muertos ni de sus asesinos. Hay en estas declaraciones un permanente desplazamiento de la responsabilidad por el asesinato o el llamado “ajusticiamiento”. Es esta incertidumbre la que lleva al uso de la responsabilidad “por cadena de mando” a ser utilizada como único mecanismo para asignar culpabilidad. Para los deudos esto será suficiente para recibir indemnizaciones y demás.

Relata en ese punto, como el grupo, luego de recoger gente a lo largo del camino, finalmente los rodea en un círculo cerrado y los asesina: el círculo de la muerte. El fiscal lee esto como una “masacre”, una nueva historia de terror en una zona famosa por unas de las peores masacres en la historia reciente de Colombia, un lugar asociado a lo más temible del paramilitarismo y sus relaciones de colaboración con las Fuerzas Armadas. De muchas de estas personas no quedan rastros, ni restos: no hay ni rostros desvaneciéndose, ni objetos personales, ni relatos de víctimas que certifique su ausencia. Solo la confesión, sin manera de corroborarla. De la misma manera que los testimonios de violencia recolectados anteriormente son localizados dentro de una historia, las del versionado también. Los casquillos, las casas abandonadas, las fincas, las zonas, todas eran localizadas (en la narración) dentro de una historia, la historia de las Autodefensas. Las experiencias mismas eran enmarcadas por esta historia, y era a través de este contexto que emergerían interpretaciones, variaciones sobre el mismo tema. El momento central en esta ubicación de la muerte, de los efectos de la violencia a los ojos del fiscal, es cuando se materializa la historia, cuando se localiza, en el sentido más literal:

Fiscal: Se le solicita a la investigadora de Policía Judicial del grupo de criminalística, que nos está colaborando con el tema de coordinación, que *fije posicionalmente* la zona y que éstas *coordenadas* sean entregadas, como las coordenadas de la finca la Alameda, al doctor para que en este periplo de actividades a desarrollar proceda hacer las prospecciones y exhumaciones pertinentes.

Fijar una posición, una ubicación. Ponerle materialidad a la violencia, ubicarla en un sistema de coordenadas narrativas o dentro de una historia, pero también en un lugar. Para la Fiscalía era un lugar, un mapa del terreno, en el Sur de Colombia, en una zona de guerra, en el origen y funcionamiento de los grupos paramilitares. Pero estas coordenadas no solo eran geográficas. Localizaban la fosa, con dos personas, en un punto en una historia. El versionado, en actitud algo confusa, guarda un silencio profundo. Se hace a un lado, intervienen los técnicos. Se le interroga sobre lo acontecido. Ya se mencionó anteriormente. Son asesinados luego de ser interrogados. Emerge el lenguaje frío que desplaza

la culpa. Se gesta una discusión compleja: interrogación o tortura, la línea es muy endeble para alguien que justifica su poder. El hombre evade, da vueltas alrededor del tema, culpa a otros, mira hacia arriba y guarda silencio. Sin embargo contesta: “los interrogaron”. El grupo ha llegado al lugar, el versionado ha entregado una fosa. Quizás en el futuro unos deudos.

De manera muy discreta, el funcionario toma las coordenadas geoestacionarias de la fosa. Por supuesto, es necesario mantener la escena “limpia”, evitar intervenciones indeseadas, mantenerla aún en el secreto, evitar su “manipulación”.¹⁶ De ahí se sacarán los restos, no solo de la violencia en su sentido más literal, sino de seres humanos quienes en caso de no encontrar doliente, terminarían en las páginas del periódico de la Fiscalía que divulga información y busca identificar restos. De las masacres que se indagaban no se sabe más. Comienzan a habitar un espacio indeterminado, una sombra de la verdad que evade el lenguaje. Pero, ¿cómo se puede documentar este tipo de ausencia?

Comentarios finales

En este texto he explorado lo que podría llamarse una etnografía de escenarios transicionales, en la medida que se concentra en algunos de los contextos investigativos oficiales a cargo de la Fiscalía General de la Nación creados por la puesta en marcha de la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 del 2005) en Colombia. El trabajo se realiza a través de mi participación como observador directo en un equipo de investigación forense en una diligencia de “reconstrucción de la memoria histórica” que buscaba indagar sobre el origen, desarrollo y funcionamiento de los “grupos armados organizados al margen de la ley”, particularmente las Autodefensas Campesinas del Meta y el Vichada.

En la medida en que para la Fiscalía la memoria histórica está definida por el testimonio oral de la víctima, este procedimiento, en un intento por corroborar la versión del perpetrador dada en el marco de una versión libre, es una extracción quirúrgica de experiencias de guerra basada en definiciones legales de la noción de “daño” o de violencia. Al realizar esta mirada transversal sobre el proceso, este trabajo evidencia la multiplicidad de formas de “localizar” el daño, de situarlo narrativa, legal y geográficamente a través de una serie de traducciones, de coordenadas y autoridades que comienzan con una “versión libre”, pasando por las visualizaciones y mapeados de los teatros de operaciones hasta la localización literal de una fosa común en medio de un proceso de confesión o “memorialización peripatética” (Castillejo-Cuéllar 2006). La propia

16 Consejo Nacional de Policía Judicial, República de Colombia. Manual Único de Policía Judicial. Bogotá, Colombia, sin fecha.

epistemología con la que la investigación criminal se realiza, centrada en el esclarecimiento de las “circunstancias de modo, tiempo y lugar” de determinado tipo de actos determina el tipo de información, el catálogo de eventos y daños que eventualmente constituirán una narrativa histórica. En audiencias posteriores de “legalización de cargos” la historia que se transluce a través de la exposición de los fiscales nos contará la manera como estos “grupos ilegales” se desarrollaron, y los daños producidos ilustrados con testimonios de las víctimas (estos, por otro lado, tendrán un peso probatorio menor que la palabra del perpetrador). Una investigación de corte etnográfico alrededor de los procesos de la ley muestra la inmensa complejidad en cuanto a las maneras como la noción de daño se traduce a lenguajes técnicos. En sociedades en medio de guerras y conflictos armados parte del reto es entender los diversos registros que implican la traducibilidad del dolor colectivo y el sufrimiento social.

Referencias citadas

- Anders, Gerhard
2007 Follow the trial: some notes on the ethnography of international criminal justice. *Anthropology Today*. (23): 23-25.
- Balandier, Georges
1994 *El poder en escena: de la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós Studio.
- Bauman, Richard
1984 *Verbal art as performance*. Illinois: Waveland Press.
- Carrothers, Thomas
2002 The end of the transition paradigm. *Journal of Democracy*. 13 (1): 5-21.
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro
2006. Entre los intersticios de las palabras. Memoria y educación para la paz en Sudáfrica. *Estudios de Asia y África*. (129): 11-37.
2013a Historical injuries, temporality and the law: articulations of a violent past in two transitional scenarios. *Law and Critique* 24 (3): 1-22.
2013b On the question of historical injuries: anthropology, transitional justice and the vicissitudes of listening. *Anthropology Today*. 29 (1): 16-19.
2013c *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia, el terror y la memoria en la Suráfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.
2013d Voces [en la cabeza]: espacialidad, confesión y las mediaciones tele-tecnológicas de la Verdad. *Papeles del CEIC* (92).
- Cole, Catherine
2007 Performance, Transitional justice and the law: South Africa's Truth and Reconciliation Commission. *Theater Journal*. (59): 167-187.
- Colombia
2005 Ley 975 de 2005, por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que

- contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. *Diario Oficial*, Bogotá, año 141, n. 45.980, p. 14-19, 25 jul.
- Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo
2009 *Obstáculos a la Aplicación de Justicia*. Bogotá.
- Das, Veena *et al.* (eds.)
2001 *Violence and subjectivity*. Berkeley: California University Press.
- Delgado, Manuel
2011 Una justicia transicional sin transición: verdad, justicia, reparación y reconciliación en medio del conflicto. *Revista de Análisis Internacional*. (4): 53-67.
- García-Peña, Daniel
2005 La relación del Estado colombiano con el fenómeno paramilitar: por el esclarecimiento histórico. *Análisis Político*. (53): 58-76.
- Greenhouse, Carol
2006 Fieldwork in law. *Annual review of Law and Society*. (2): 187-210.
- Hinton, Alexander
2010 *Transitional justice: global mechanisms local realities after mass violence*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Human Rights Watch
2005 Las apariencias engañan: la desmovilización de grupos paramilitares en Colombia. *Human Rights*. 17 (3): 34-43.
- Laplante, Lisa y Kimberly Theidon
2006 Transitional justice in times of conflict: Colombia's Ley de Justicia y Paz. *Michigan Journal of International Law*. (28): 49-85.
- Marry, Sally Engle
2007 International law and sociolegal scholarship: towards a spatial global legal pluralism. *Studies in Law, Politics and Society*. (41): 149-168.
2006a Anthropology and international law. *Annual Review of Anthropology*. (35): 99-116.
2006b New realism and the ethnography of transnational law. *Law and Social Inquiry*. 31 (4): 975-995.
- Mertz, Elizabeth
1994 Legal language: pragmatics, poetics and social power. *Annual Review of Anthropology*. (23): 435-455.
- Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado; Fundación Comité de Solidaridad con los Presos Políticos; Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo.
2009 Sin justicia y sin paz: verdad fragmentada, reparación ausente. Bogotá.
- Reed, M.
2012 Bandas criminales: la genética no miente. *Razón Pública* (16) feb.
- Ross, Fiona
2002 *Bearing witness: women and the truth and Reconciliation Commission of South Africa*. London: Pluto Press.

- Sarat, Austin y Thomas Kearns
2002 *History, memory and the law*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sawin, Patricia
2002 Performance at the nexus of gender, power and desire: reconsidering Bauman's verbal act from the perspective of gendered subjectivity as performance. *Journal of American Folklore*. 115 (455): 28-62.
- Seremetakis, Nadia
1988. *The last word: women, death and divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press.
- Turner, Victor
1991 *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Vinjamuri, Leslie
2004 Advocacy and scholarship in the study of international war tribunals and transitional justice. *Annual Review of Political Science*. (7): 345-362.
- Wilson, Richard
2004 *Anthropological studies of national reconciliation processes*. London: Routledge.
- Young, Sandra
2004 Narrative and healing in the hearings of the South African Truth and Reconciliation Commission. *Biography*. 27 (1): 145-162.

Intervenciones etnográficas a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des)movilizar una política de la representación¹

JUAN RICARDO APARICIO

Es desplazado toda persona que se ha visto forzada a migrar dentro del territorio nacional, abandonando su localidad de residencia o actividades económicas habituales, porque su vida, su integridad física, su seguridad o libertades personales han sido vulnerados o se encuentran amenazados, con ocasión de cualquiera de las siguientes situaciones: conflicto armado interno, disturbios y tensiones interior, violencia generalizada, violaciones masivas de los derechos humanos, infracciones a los derechos humanitarios u otras circunstancias emanadas de las situaciones anteriores que puedan alterar o alteren drásticamente el orden público.

Documento Conpes 2804 (1995: 4).

Con esta definición de 1995, el Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes) acogió la dada en 1994 por la Consulta permanente para el desplazamiento interno en las Américas, para introducir a este nuevo sujeto, el desplazado, dentro de los lineamientos del plan de desarrollo El salto social, del gobierno del presidente Ernesto Samper Pizano (1994-1998). Entre el 10 y el 18 de junio 1994, por invitación del gobierno de Colombia, Francis Deng, representante del secretario general de las Naciones Unidas sobre desplazamiento interno, visitó el país y elaboró un reporte con conclusiones y recomendaciones, que presentó a la Comisión de derechos humanos de las

1 Original tomado de Juan Ricardo Aparicio. 2005. Intervenciones etnográficas: a propósito del sujeto desplazado: estrategias para (des)movilizar una política de la representación. *Revista Colombiana de Antropología*. (41): 135-170.

Naciones Unidas (Deng, E/CN/4/1995/50/ Add.1). En 1995, la Conferencia Episcopal Colombiana publicó el trabajo *Derechos humanos: desplazamiento por la violencia*, que, después de hacer el seguimiento estadístico a los datos sobre los desplazamientos forzosos en los diez últimos años, “permitió identificar el problema y convertirlo en un objeto de reflexión en sí mismo” (Secretariado Nacional de Pastoral Social 2001: 19). En años sucesivos, con la promulgación de instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, como el decreto 976 de 1997, la Ley 387 de 1997 y los Principios rectores del desplazamiento interno de 1999, un fenómeno no del todo desconocido en el país empezó a ser un objeto de conocimiento e intervención en el espacio público de Colombia. Muy pronto, nuevos actores distintos al gobierno, como las organizaciones no gubernamentales (ONG), los académicos, los medios de comunicación masiva, los organismos internacionales, las organizaciones de base y los desplazados mismos, entre otros, surgieron para testificar, evidenciar y producir a este nuevo objeto en la historia de la violencia del país.

Al hablar de producción de un nuevo objeto no pretendo afirmar que el fenómeno que se intenta denominar bajo esta categoría haya sido inventado por estos actores. Considero que siempre será peor, más grande y más complejo de lo que pueda esperar cualquier persona. La catástrofe humanitaria que han tenido que sufrir las millones de personas que han sido denominadas con este término escapa a las mejores intenciones de entenderla, cuantificarla o visualizarla. No es mi intención pensar que el conocimiento que aporte pueda dar un testimonio más acertado que sirva para comprender mejor el desplazamiento forzoso en medio del conflicto interno que vive Colombia. Con este escrito² sólo intento rastrear los efectos de la producción de este nuevo objeto y su aplicación en nodos estratégicos como el de la política pública, sobre la multitud de cuerpos que son o han sido nombrados como desplazados.

2 Este artículo es producto de reflexiones que iniciaron a propósito del proyecto *Museos cotidianos: espacios de reflexión sobre desplazamiento, identidad y convivencia*, adelantado por la división de arqueología y etnografía del Museo Nacional de Colombia y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Agradezco, entonces, por compartir discusiones y experiencias, a las personas desplazadas, anónimas, que sobreviven en medio de la ciudad, o que quizá regresaron a su hogar en medio de todos los temores, con quienes discutí sobre la exposición y sobre su condición misma. A ellas mi más sentido agradecimiento y mi compromiso futuro con su problemática. Debo agradecer especialmente a Margarita Reyes, por su iniciativa, dedicación y compromiso por adelantar este proyecto, a pesar de las dificultades; y, sobre todo, por invitarme a hacer parte del mismo. A Juliana Postarini, por su compañía y por las discusiones que tuvimos en el terreno. A mi contacto en la Corte Constitucional, un agradecimiento por enviarme las sentencias y los autos. A Catalina Cortés, Juan Carlos Orrantía, María Clemencia Ramírez y Eduardo Restrepo, por sus comentarios sobre versiones anteriores del artículo. A los evaluadores, por sus sugerencias y comentarios. Como es lógico, a pesar de todas estas ayudas, la responsabilidad conceptual y metodológica es del autor.

Este deseo se inspiró, en gran parte, en conversaciones que tuve con desplazados a propósito de un proyecto museográfico alrededor del desplazamiento forzoso desarrollado en el Museo Nacional de Colombia y expuesto en sus salas y en bibliotecas públicas y otros escenarios de la ciudad de Bogotá (Museo Nacional de Colombia, división de arqueología y etnografía/ICANH 2003). Durante 2003 y parte de 2004, junto con otros investigadores y bajo la dirección de la división de arqueología y etnografía del Museo, que para ese entonces llevaba a cabo un proyecto museográfico y etnográfico sobre la problemática del desplazamiento en Bogotá, visitamos la sede de dos instituciones: la unidad de atención integral a la población desplazada (UAID), un centro de información y de registro para la población desplazada en Bogotá; y el Minuto de Dios, ubicada en Ciudad Bolívar —una de las localidades que más desplazados de la violencia recibe en la capital—, encargada sobre todo de ofrecer paquetes de ayuda humanitaria a desplazados registrados en la Red de Solidaridad Social. Durante varios meses visitamos esas instituciones, hicimos talleres y sostuvimos conversaciones espontáneas con desplazados, mientras esperaban afuera de las oficinas, y entrevistamos también a los funcionarios.

Mediante estas visitas logramos acordar con el Minuto de Dios que nosotros hiciéramos buena parte de las visitas periódicas que sus funcionarios deben hacer a los desplazados luego de darles la ayuda humanitaria. Esto nos permitió ir a los lugares de residencia, donde además de llenar los formularios requeridos, intercambiamos opiniones acerca de distintas problemáticas sobre el desplazamiento forzoso en Colombia, que se presentarán en el artículo. Logramos también consolidar un grupo de desplazados que hizo parte de la construcción de una exposición museográfica colectiva titulada “Yolanda: fragmentos de destierro y desarraigo”. Como se dijo, la exposición estuvo en el Museo Nacional de Colombia y en otros espacios, como bibliotecas públicas de la ciudad. Con el tiempo se convirtió, en sí misma, en un lugar de encuentro para iniciar diálogos y otros talleres, y conversaciones con desplazados y con el público asistente sobre algunas de las problemáticas aquí discutidas.

En su conjunto, las conversaciones que tuve durante ese tiempo, y otras que sostengo sobre la problemática del desplazamiento en Colombia y en el mundo, la revisión de investigaciones publicadas y no publicadas, de documentos oficiales y de numerosos artículos de prensa, me han llevado a concentrarme en dos frentes de trabajo académico. Primero, en las diferentes maneras en que se piensa el desplazado en Colombia, es decir, en las técnicas diversas y heterogéneas, siempre relacionadas con operaciones de poder, que convierten y formalizan a este sinnúmero de personas que llegan a la ciudad huyendo de la violencia en el sujeto o, más bien, y de acuerdo con Foucault (1976), en un objeto de conocimiento e intervención: el desplazado. De esas técnicas me ocuparé más adelante. Segundo, en movilizar una política intelectual desde la academia que, consciente y alerta de cómo su misma producción participa también de la *subalternización* de sus

objetos de estudio, lo hace con el deseo de que tal conocimiento pueda abrir fisuras en las operaciones de poder que se concretan en las políticas públicas del Estado, para interrumpir los efectos que tienen esas prácticas sobre las personas que llegan a las ciudades huyendo de la violencia. En última instancia, que permita abrir el espacio o que, simplemente, ofrezca herramientas para que los mismas personas que son o han sido nombrados como desplazados aparezcan como sujetos epistémicos para interrumpir las operaciones de poder.³

En la primera parte, pongo de presente las apuestas políticas que hay detrás de las intervenciones académicas en el campo del desplazamiento forzoso en Colombia. Al llamar la atención acerca de las verdades que sobre los desplazados se elaboran en diferentes ámbitos, y los efectos de poder que tienen en los miles de mujeres y hombres de diferentes generaciones que llegan huyendo de la violencia a las ciudades del país, propongo un marco teórico para vislumbrar una dimensión en la que sea posible pensar cómo estas personas siguen construyendo sus proyectos de vida individuales y colectivos, aun dentro de los discursos elaborados por las operaciones de poder que construyen a este sujeto/objeto desplazado. Cuestiono algunas de las prácticas generalizantes/homogeneizantes de las intervenciones sobre estos sujetos, contraponiendo algunos testimonios producto de la etnografía desarrollada a propósito del proyecto del Museo, para dar cuenta de la heterogeneidad de deseos y expectativas que subyacen a dicha multitud. A partir de esos mismos testimonios, finalizo con ejemplos que me permiten entrever las distintas estrategias de resistencia utilizadas por estas personas dentro y fuera de los lineamientos las políticas públicas sobre el desplazamiento forzoso en Colombia.

De intervenciones

Al caracterizar este artículo como intervención en el escenario de la representación del objeto desplazado, quiero enfatizar en la doble estrategia que atraviesa el mismo y la apuesta política, que agrupa, a mi modo de ver, algunas prácticas críticas intelectuales de distinta procedencia, académica y no académica. Considero esta apuesta como política en el sentido en que Lawrence Grossberg asume la faceta intervencionista de los estudios culturales en su artículo “Cultural studies: What’s in a name?”

3 Cuando hablo de “sujetos epistémicos” sigo a Walter Dignolo (2005) en su discusión sobre el sujeto descolonial introducido por el giro epistémico histórico, geo y corpopolítico, que se traduce en que a quienes les fueron negados la razón y la historia las toman por sus propias manos. Estos, según Dignolo, empiezan a participar no sólo como actores políticos, sino, más significativo aún, como epistémicos.

Los estudios culturales son intervencionistas en el sentido en que intentan utilizar los mejores recursos intelectuales disponibles para comprender mejor las relaciones de poder (como el estado de juego o balance en un campo de fuerzas) en un contexto particular, creyendo que tal conocimiento permitirá mejor a las personas cambiar el contexto y, por tanto, las relaciones de poder (1997: 253).

En este orden de ideas, intento enfatizar en que el desplazado como objeto de conocimiento e intervención mundial surge en la década de 1990 como una construcción política producida en y por relaciones particulares de poder, con efectos concretos para esas personas perseguidas por la violencia en el país. Esta estrategia no pretende ser reveladora ni esperanzadora. Por un lado, buena parte de lo expuesto lo enunciaron quienes intercambiaron opiniones conmigo durante los talleres y conversaciones espontáneas. Este mismo propósito ha sido utilizado, desde otro nivel, por académicos como Liisa Malkii (1995: 377) en su estudio sobre los refugiados en Tanzania. En dicho estudio, ella exploró las formas que toman las intervenciones humanitarias que se enfocan en los refugiados como objeto de conocimiento, de asistencia y de manejo, y rastreó sus efectos en distintos niveles. No obstante, se sabe que los regímenes sobre el refugiado o el desplazado interno son producto de una relación de fuerzas en la que algunos nodos, articulados a la nueva economía global, a políticas de contención promovidas en los niveles locales y globales, a la radicalización de los partidos derechistas en distintas partes del mundo y al endurecimiento de las políticas migratorias a escala mundial, entre otras, parecen adquirir hegemonía global (Castles 2003; Lui 2004). Y, también, que dentro de una concepción del poder que enfatiza siempre en su naturaleza relacional es posible entender que si en efecto existe una relación de poder que se materializa mediante estas operaciones, es porque depende de diversos puntos de resistencia que cumplen el papel de adversarios, blanco, soporte o palanca de esas relaciones (Foucault 1978: 95). Hacer una cartografía de esos puntos de resistencia es uno de los propósitos de este artículo.

Rastreado los efectos de verdad de este nuevo objeto: el Estado y los datos

Parto entonces de considerar que existe un conjunto de representaciones y verdades sobre este objeto, el desplazado, que en Colombia surge a mediados de la década de 1990, cuando el Estado lo institucionaliza al ponerlo bajo la tutela de la Red de Solidaridad Social (hoy, Agencia presidencial para la acción social y la cooperación internacional). Atravesado por políticas de distintas escalas —locales, nacionales e internacionales—, su institucionalización logra denotar significados particulares sobre esos cientos de miles de personas. En este sentido, en sus estudios sobre migración forzada, Sørensen (2003) muestra que en las políticas públicas globales es común concebir al desplazamiento como un fenómeno temporal, y a

la población desplazada con una predisposición natural al retorno. Para ella, tales maneras de pensar el desplazado y el desplazamiento han legitimado y autorizado formas particulares de intervención. Al analizar las verdades que se construyen en el caso colombiano sobre el desplazado, mi propósito no es proponer que ellos no son eso o son más que eso, que sea cierto o no que quieran retornar a su lugar de origen, que su situación sea temporal o permanente, ni detenerme en el análisis de las posibilidades ni en la configuración de dicho régimen discursivo. Es analizar estas representaciones en sí mismas, y, sobre todo, en relación con los efectos de verdad que se desprenden de ellas (Foucault 1992).

Para dar un ejemplo: en el documento Conpes citado es posible encontrar, además de la idea de la temporalidad de la que hablaba Sørensen, según la cual el desplazado tiene derecho a recibir asistencia por tres meses, prorrogables excepcionalmente por otros tres, otra idea un poco más perversa que empieza a figurar en las políticas estatales de atención, tal como se plasmaron en documentos iniciales: que el desplazamiento forzado sea el resultado de un desastre natural.⁴ No de otra manera se entiende que la financiación y ejecución del programa de asistencia especial de emergencia para el desplazamiento esté a cargo del Sistema nacional de prevención y atención de desastres. Aún más: una investigación del Secretariado Nacional de Pastoral Social (2001) sobre el desplazamiento forzoso en Colombia identificó una situación similar en relación con el decreto 976 de 1997, que antecedió a la promulgación de la Ley 387 del mismo año. En ese decreto se asimila al desplazado con el damnificado, y se coloca bajo la protección del Fondo nacional de calamidades. La investigación cita el siguiente fragmento de dicho decreto: “entiéndase de manera similar, a desastres y calamidades, el fenómeno social del desplazamiento masivo de la población civil” (Secretariado Nacional de Pastoral Social 2001: 29), y concluye que los instrumentos legales que anteceden a la ley del desplazamiento asimilaban de manera directa los “éxodos forzados” con los desastres naturales, con el efecto de pensar al desplazado como víctima de la violencia natural. De este modo se invisibilizaba su dimensión política y se concebía el retorno al lugar de origen como una consecuencia de la atención humanitaria.

Otro de los niveles en los que opera la dimensión macropolítica de este tipo de verdades imbricadas en relaciones de poder es el del fetichismo de los datos, es decir, el asunto de cuántos son los desplazados en Colombia. Un buen ejemplo en este caso lo constituyó la depuración del sistema único de registro (SUR), para generar “cifras (*sic*) reconocidas de población desplazada en Colombia que permitieran hacer un balance sobre las políticas nacionales de atención a los desplazados”.⁵ Según El

4 En 1995, la asistencia del Estado consistía en alimentación, implementos de aseo personal, manejo de abastecimientos, utensilios de cocina, atención médica y psicológica, transporte de emergencia y alojamiento transitorio.

5 El sistema único de registro (SUR) es un mecanismo contemplado en el artículo 32 de la ley 387 de 1997. Su objetivo es conformar el registro único de población desplazada

Tiempo, periódico que publicó la noticia, la población desplazada contabilizada por dicho sistema fue de tan solo 800.000 mil personas,⁶ dato que a todas vistas buscaba acallar las cifras de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes), institución de la sociedad civil que desde 1985 ha sido una de las que ha seguido más de cerca el desplazamiento en Colombia, y según la cual el número de desplazados en 2003 se estimaba en más de tres millones. Podría pensarse, incluso, como lo propusieron también otros periódicos, que la tasa nacional de desplazamiento forzoso en los últimos años se redujo en cerca de 50 % —de 351 mil a 175.000 mil casos reportados entre enero y septiembre de 2003—. Lo anterior sin tener en cuenta que en 2004 los desplazados por la fumigación de cultivos de uso ilícito no fueron acreditados como tales —en un país donde ésta ha aumentado considerablemente—, que existan inconsistencias, temores o rechazo a registrarse en las instituciones, por distintas razones, o que haya una estrategia de guerra que ya no se basa en desplazar a la gente sino en confinarla en lugares específicos y controlados en varias regiones del país, tal como señala Codhes (2004).

En buena medida, en los últimos años gran parte del debate sobre el desplazamiento en Colombia ha estado relacionado con los datos, lo que recuerda el juego político profundo y complejo que hay detrás de las estadísticas (Codhes 2004a, Piffano 2004). Scott (1998) ha dicho que los censos, las estadísticas y, en general, el ejercicio de hacer inteligible una complejidad de situaciones cualesquiera mediante su reducción cuantitativa y abstracta cumplen un rol fundamental dentro del Estado moderno. El conocimiento sobre estos datos fue, precisamente, lo que llevó a que la Corte Constitucional considerara este fenómeno una de las peores crisis humanitarias del hemisferio.⁷ Las discrepancias sobre los datos continúan a través de los años: mientras el gobierno nacional reportaba en 2004 la disminución de 37 % del desplazamiento forzoso con respecto a 2003,⁸ información que hizo parte, incluso, del discurso pronunciado por el presidente Álvaro Uribe en la Asamblea general de las Naciones Unidas, Codhes sostenía que, en realidad, los desplazados habían aumentado 38,5 %.⁹ Por lo demás, en 2005 las cifras del Alto comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (Acnur) sobre el desplazamiento forzoso en Colombia ya no situaban al país en el tercer lugar en cuanto a desplazados internos en el mundo, como hace unos años, sino en el primero, con cerca de dos millones.¹⁰

(RUPD), que busca determinar la demanda efectiva de atención (Codhes 2003).

6 “Cuántos son”. *El Tiempo*. Bogotá. 23 de mayo de 2003.

7 *Ibidem*.

8 Gobierno reporta disminución de 37 por ciento en el desplazamiento forzado durante el 2004”. *El Tiempo*. Bogotá. 12 de febrero de 2004.

9 “ONG y gobierno se contradicen en cifras sobre desplazamiento forzado durante 2004”. *El Tiempo*. 12 de febrero de 2005.

10 Véase, www.unhcr.org

Ahora bien, si se compara la certeza con la que funcionarios de alto nivel, como el presidente de la república o el director de la Red de Solidaridad Social, defienden estos datos con lo que se observa en las oficinas donde los desplazados presentan su declaración para ser inscritos en el SUR, es posible encontrar una situación interesante, tanto para nuestro caso en particular como para quien esté interesado en pensar, escuchar y leer etnográficamente al Estado. Siguiendo la forma como Gupta (1995) y otros (Abrams 1988; Arextaga 2000; Ferguson y Gupta 2005)¹¹ se han aproximado al Estado considero, luego de visitar esas oficinas, que esos discursos y los aparatos institucionales que intervienen sobre estas personas distan de ser coherentes y eficientes. En las numerosas ocasiones que visité los lugares de atención al desplazado, constaté la precariedad del aparato estatal para clasificar y ordenar, en formularios llenados a mano que se traspapelan con frecuencia, así como para almacenar, distribuir y canalizar los paquetes de ayuda humanitaria dispuestos para ellos. Mi intención no es sostener que debe contarse o llevarse mejor el registro estadístico de esta problemática, sino enfatizar, una vez más, cómo se piensa, lee y escucha al Estado desde distintos cuerpos y lugares tales como el de los mismos desplazados y desde esas oficinas periféricas, respectivamente.

De acuerdo con esos autores, planteo que lo que Arextaga (2000) denomina “la realidad ficcional del Estado” —distanciado del ciudadano, y en apariencia eficaz y capaz de monitorear y concentrar información como en el caso que nos concierne—es posible, precisamente, por los efectos que producen sus distintos tipos de prácticas. Por las frecuentes visitas que hice a esas oficinas de registro, es difícil pensar estos aparatos y el discurso sobre el desplazado como mecanismos coherentes de arriba abajo, eficaces para centralizar y recolectar información que lleve a determinar los datos oficiales así como para gobernar a la población desplazada. Lo que se observa allí no puede ser más lejano: colas largas, trámites innumerables, burocracias locales, hacinamiento, desorden y pérdida de la información, esperas prolongadas, negligencia, entre otras, como pruebas de la falta de eficiencia y coherencia de esos aparatos para intervenir sobre estas personas. Ese es el Estado para estas personas: fragmentado, incoherente, negligente y poco eficaz en su actuar, en contraste con ese otro Estado racional que conoce los datos reales sobre el desplazamiento forzoso en el país. Incluso, al hablar de la política pública, investigadores como Vidal (2002) no dudan en señalar que no existe en sí; lo que existe, para ese autor, es un conjunto de políticas que constituyen núcleos relativamente independientes, con lógicas propias, que en algunos momentos coinciden y en otros se contradicen por completo (Vidal 2002: 183).

11 Para el caso colombiano, véanse Bolívar (2005), Ochoa (2003).

Mi intervención etnográfica

No obstante, propongo pensar que estos procesos de construcción del desplazado, aun cuando discontinuos, fragmentados e incoherentes, pero capaces de elaborar datos tan contundentes sobre el desplazamiento forzoso en Colombia, no son fijos y están amenazados permanentemente por lo que los sujetos representados por estos discursos hacen de los mismos. En este sentido, anunciar al sujeto —desplazado— es anticipar a uno que ya está constituido, sin que esto implique afirmar que el sujeto esté determinado, tal como lo planteó Butler (2001) para el sujeto mujer. Aquí, como ejemplifica Chaves (2003) para el bajo Putumayo con el caso de los cabildos multiétnicos y las identidades depuradas que luchan contra y dentro de las definiciones estatales de la etnicidad, subrayo y enfatizo cómo, en algunos casos, estas determinaciones configuradas desde las políticas públicas son tan solo un primer momento de lo que luego son luchas culturales verdaderas y muy activas de los grupos así marcados, por reconceptualizar, resistir y acomodarse a estas categorías impuestas por el Estado.

La conceptualización de Hall (1992) acerca de la identidad me sirve para tener una perspectiva que conjuga el análisis mediante el cual ciertos sujetos se producen a través de una rejilla de inteligibilidad pero también por lo que esos sujetos “hacen de su historia”, aun cuando no bajo las condiciones elegidas por ellos, como lo planteó Marx (1978). El mismo Hall (1992: 12) diría que buena parte del análisis del primer Foucault con respecto al sujeto privilegió el poder monolítico de los discursos, con el efecto de descuidar cómo se negocian y resisten internamente, más allá de la idea de cuerpos dóciles y sin poder de decisión sobre sus proyectos de vida individuales y colectivos. Foucault mismo (1992: 49), en sus últimas épocas, sostuvo que quizás insistió demasiado en la dominación y el poder, y que entonces estaba más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual. En esa misma línea, sigo el camino metodológico propuesto por McRobbie (1996: 36) en su estudio sobre las representaciones de la sexualidad, la raza y la juventud en Londres en la década de 1990: de cómo estos discursos —de la sexualidad, de la juventud y de los desplazados, en nuestro caso— necesitan adquirir carne y ser explorados dentro del paisaje de las relaciones sociales cotidianas.

En esta dimensión encuentro ejemplos de lo que hacen esas personas en su cotidianidad con esos discursos; como intento mostrar, se los apropian y dirigen hacia otras direcciones no previstas por las operaciones de poder. Así, por ejemplo, existe un proceso por medio del cual el sujeto desplazado puede convertirse en un punto para la reconstrucción de una unidad entre la heterogeneidad de historias personales que alberga esta condición, tal como planteó Hall (1998: 59) con el sujeto negro en Jamaica a finales de los años 1960 y 1970, en donde las personas reconocieron y aceptaron su herencia negra-esclava-africana. Malkii (1995) explica también, en el caso de los refugiados hutu en Tanzania, de qué manera las personas se han apropiado de esa categoría —el refugiado— como

una dimensión positiva de su identidad colectiva en el exilio. En Colombia existen testimonios que hablan de un reconocimiento positivo de este sujeto, como puede inferirse de las palabras de algunos líderes de la difundida y prolongada toma al edificio de la Cruz Roja en Bogotá, en 1999, autodenominada “la toma del milenio”, con quienes intercambié opiniones mientras observaban la exposición museográfica del Museo Nacional de Colombia, en mayo de 2003.

Uno de ellos hizo referencia a cómo el término desplazado no denota un estigma para él, sino que expresó estar orgulloso de tal rótulo, pues hace referencia al espíritu permanente de lucha y de renovación constante que, según él mismo, se evidenció con la toma citada. Al analizar el caso de los cocaleros del Putumayo durante las marchas de 1996, Ramírez (2001) había planteado el surgimiento de identidades politizadas entre personas que sufren la estigmatización y el abandono del Estado. Ella insiste en el surgimiento de esas identidades cuando un grupo emerge como tal porque otro lo excluye y le pone una etiqueta, y los rotulados se identifican como miembros de ese grupo sobre la base de su condición de desamparo. En el caso que nos concierne, esta identificación fue muy reveladora cuando en el trayecto al Museo varios líderes corrieron para aparecer en una cámara de City TV, un canal de Bogotá que entrevistaba a los transeúntes. Fue revelador en tanto ese deseo manifiesto de visibilizarse va en contravía de todo un régimen de representación que los hace invisibles y anónimos.

Así, frente al desdibujamiento de la persona, que se diluye entre el régimen de representación del dato o de la población desplazada, los testimonios que presento, tomados de la etnografía coyuntural y situacional, buscan ubicar a las biografías de estas personas como aquello de lo que se debe (deseo) hablar cuando se habla de desplazados. O, al menos, para recordarle a este régimen de representación la heterogeneidad de deseos, intereses y expectativas que constituye este bloque nombrado como los desplazados y que escapa de su deseo de gobernarlo. En sí, tal como describe Salcedo (2005), mediante las distintas estrategias de sobrevivencia de los desplazados —asociaciones, redes de ayuda, puestos de comida y organizaciones—, los grupos sociales y culturales subalternos subvierten una y otra vez el orden social de las ciudades, así como su condición de marginación (véase Bello y Mosquera 1999). Las conversaciones que mantuve durante ese tiempo señalan este camino: desafiando, afirmando, ignorando, debatiendo y confrontando siempre las representaciones de la política pública y las prácticas que se desprenden de ellas.

De representaciones y prácticas

Algunos señalan una de las prácticas generalizadoras que existe en una política pública, la del retorno, como una de las posibilidades que anhelan muchos desplazados; no obstante, algunos de los que entrevisté, a pesar que estableciéramos

como hipótesis la finalización del conflicto armado y plenas garantías para su retorno, ni siquiera contemplan la posibilidad de regresar a su lugar de origen. De acuerdo con la política pública, el retorno es voluntario y se llevará a cabo de acuerdo con las previsiones en materia de protección, consolidación y estabilización económica contempladas en la Ley 387 de 1997 (Red de Solidaridad Social 2001: 32). Uno de los objetivos del “Desarrollo y consolidación de los programas de restablecimiento de la población desplazada” —parte de las estrategias de atención al desplazamiento interno de la Red de Solidaridad Social— es “generar, con las propias comunidades y familias desplazadas, y en colaboración con las agencias y entidades públicas y privadas, condiciones para el retorno voluntario a sus lugares de origen” (Red de Solidaridad Social 2001: 32).

Sin embargo, al contrastar esos ordenamientos de la política pública con la cotidianidad de los desplazados con quienes me entrevisté, además de hallar estrategias de supervivencia en el nuevo entorno, no anticipadas y alejadas de esa política, encontré resignación en cuanto a que no habrá condiciones para el retorno voluntario.¹² Hay una diferencia considerable entre los lineamientos de la política pública y lo que sucede en la práctica, algo que es no es nuevo dentro de una concepción del Estado que, precisamente, se enfoca en sus capilaridades.

Un indígena proveniente del departamento de Putumayo, al sur del país, lo manifestó cuando afirmó que en Bogotá los niños tenían el colegio a unos minutos, mientras que en la selva debían caminar más de una hora para llegar. Dijo también que no pensaba regresar porque no tenía sentido volver a un lugar donde no había nadie y sólo había desolación y no-futuro. El testimonio del indígena, quien vive en la ciudad de vender dulces en los buses, señala de nuevo lo contrario: piensa quedarse en la ciudad y no en regresar a su lugar de origen. Es significativo que sea un indígena quien diga estas palabras, en tanto investigadores relacionados con la problemática del desplazamiento forzoso en Colombia los caracterizan, junto con los afrocolombianos, los gitanos, los raizales y los campesinos, como “culturas territoriales”, que “[...] están estrechamente ligadas a lugares que se entrelazan para conformar un territorio, que han consolidado fuertes referentes comunes y que cuentan con un conjunto organizado e identificable de “significados” y, por ende, comparten universos de sentido (cosmovisiones) similares” (Suárez s. f.).

12 Efectivamente, como lo sostiene la Corte Constitucional, “esta preocupación se ha concretado en los procesos de retorno de Morales (Bolívar), San Francisco (Antioquia), Tambo (Cauca), Micoahumado, municipio de Morales (Bolívar), Tame, Caimanero, Corazón de Jesús y Piedra Candela (Arauca), Betoyes y Bojayá (Chocó), y Santa Teresa, del municipio del Líbano (Tolima), en donde han ocurrido asesinatos de líderes, así como masacres, se han detectado campos minados, o la ocurrencia de nuevos desplazamientos” (Corte Constitucional. Auto 178 de 2005).

Atrae mucho pensar que tales apreciaciones se desprenden de modelos de pensamiento modernos, según los cuales la identidad está atada al territorio de origen. Malkki (1992) ha llamado la atención sobre la metafísica sedentaria de buena parte de las representaciones sobre los refugiados, por ejemplo, la de los medios de comunicación masiva, en los que se les concibe sin identidad, por estar fuera de su territorio nacional. No quiero insinuar que tales concepciones sean equivocadas, es decir, que la identidad no tenga vínculo alguno con el territorio de origen, pues es claro que, como dice Escobar:

el lugar todavía sigue siendo importante en la vida de muchas personas, quizá la mayoría, si entendemos por el lugar la experiencia de una locación con alguna medida de territorialidad (sin embargo, inestable), algún sentido de fronteras (no obstante, permeables) y en conexión con la vida cotidiana, aun si la identidad se construye, está atravesada por el poder y nunca fija (2001: 140).

Sólo señalo que la pérdida del lugar es una experiencia dramática para estas personas, pero que no significa que hayan perdido su identidad o su lugar en el mundo. Lo que se constata es, precisamente, la existencia de habilidades para hacer “lugar” (Escobar 2001) en el nuevo entorno, sin romper por completo los lazos con lo que se tuvo que abandonar, tal como se infiere de la respuesta de un desplazado del Huila cuando le pregunté por qué guardaba tantos discos de rancheras: respondió que los escuchaba para no olvidar su tierra. O el caso del indígena desplazado del Putumayo, que para no olvidar la selva conservaba un viejo loro que deambulaba por su casa —humilde— en Ciudad Bolívar. En este y en otros casos, lo que encontré, y el término es de James Clifford (1997: 257) para referirse a las comunidades diaspóricas, lejos de las lecturas de pérdida y de desarraigo, es un sentido permanente de “renovación”.

No quiero decir tampoco que ese sentido de “renovación” está presente en todos. Así, por ejemplo, un indígena desplazado proveniente del municipio de Chaparral (departamento de Tolima) dijo que cuando los indígenas o los campesinos llegan a Bogotá “es como si se sacara un mico de la selva y lo soltaran en la ciudad”. Hizo referencia también a que el desplazamiento de indígenas y campesinos puede entenderse como si se sacara un pez del agua y luego se botara “al calor”, donde no podía sobrevivir por no tener el agua (“el territorio”, véase más arriba) como medio vital a su alrededor. Es dicente, sin embargo, que él mismo, aun cuando en la entrevista mencionó que anhelaba regresar a su lugar de origen, representado como un “paraíso”, comentó en seguida que no había garantías para hacerlo, por lo que para su futuro sólo esperaba o el reasentamiento en otro lugar del campo distinto al de origen o asentarse permanentemente en la ciudad. Encontré también deseos de varios desplazados por salir de país, señalando Canadá como principal destino.

Mi interés no es dar mayor fuerza a una de las dos opciones, regresar o quedarse en la ciudad; lo que me propongo al presentar esta caracterización es dar cuenta de cómo hay toda una gama de representaciones —la de las “culturas territoriales” es un ejemplo— alrededor de quienes huyen de la violencia en Colombia; representaciones que pierden su consistencia, muchas veces, si se contrastan a los testimonios de los sujetos del discurso. Lo preocupante es que bajo la de las “culturas territoriales” se está orientando buena parte de la política pública en relación con desplazamiento forzoso en Colombia. Parece entonces que, según esa política, “el retorno” al territorio, independientemente de la voluntariedad o la percepción que tengan esos habitantes sobre sus regiones, sobre la ciudad a la que llegan o sobre las posibilidades reales del retorno seguro a su lugar de origen, se convierte en la solución natural que todo el contingente de desplazados debe seguir, independientemente de sus deseos, temores o percepciones (Fernández y Vidal 2003). En la práctica, como lo ha manifestado la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur) en su informe de 18 de marzo de 2005 presentado a la Corte Constitucional:

la garantía del respeto del principio de voluntariedad queda en entredicho. Para hablar de voluntariedad tiene que existir la posibilidad de escoger entre diferentes alternativas. En términos prácticos, las opciones se reducen a regresar con el apoyo institucional o permanecer en el lugar de llegada con el límite temporal de tres meses de asistencia humanitaria (Corte Constitucional, Auto 178 2005).

Otra representación muy común en relación con el desplazado se manifiesta mediante el estigma que dicen sentir los marca cuando los denominan como tales. En varias ocasiones mencionaron los términos guerrillero, bandolero, cuatrero u oportunistas, entre otros, como rótulos que les ponen los habitantes de la ciudad. Explicaron que delante de sus vecinos o frente a sus posibles patrones prefieren no identificarse como desplazados, por las asociaciones que establecen entre el desplazado y la violencia, la criminalidad, la mendicidad, los bandos del conflicto armado, etcétera. Me llamó la atención que muchos de los comentarios que hicieron sobre de la exposición en el Museo Nacional tenían que ver con las percepciones de los habitantes de la ciudad sobre ellos, que les restaban oportunidades para conseguir empleo o entablar amistades en el nuevo entorno. La exposición, consideraban, contribuiría a revertir tales representaciones entre los habitantes de la ciudad.

No todos los desplazados tienen esa percepción sobre los habitantes de la ciudad. Así, por ejemplo, una entrevista con varias personas desplazadas y un líder barrial de Ciudad Bolívar, no desplazado, fue muy dicente al respecto: en sus palabras hizo referencia a que él era también desplazado de esa otra violencia que ha marginado a buena parte de la población colombiana a las franjas de la pobreza en el país. Ver cómo dialogaban sobre las asociaciones barriales a las que se hallaban vinculados,

buscando mejorar la situación de los nuevos desplazados, fue un buen ejemplo de tres fenómenos: primero, de cómo las representaciones de los desplazados sobre los habitantes de la ciudad pierden también su consistencia cuando se comparan con la etnografía que se presenta en este artículo. Segundo, y siguiendo a Salcedo (2005), de cómo las ciudades —Bogotá en este caso—,¹³ se convierten en lugares propios para reconstruir la vida y alejarse de persecuciones letales.¹⁴ Tercero, de procesos de articulación entre desplazados y no-desplazados que optan por formas económicas alternativas de cooperación, para sobrevivir a la marginación estructural que viven.

Lejos de este caso, esperanzador, hay numerosos ejemplos en los que el régimen de representación del desplazado se materializa con unas consecuencias desastrosas. En las conversaciones hubo testimonios de habitantes de la ciudad a quienes les echaban los perros para que no se acercaran a propiedades. La marginación espacial y laboral a la que en muchas ocasiones son sometidos en la ciudad es otro ejemplo de estos discursos. Castillejo (2000: 188) trae a colación otro ejemplo, relacionado con el reasentamiento propuesto para un grupo de desplazados en el municipio de La Mesa (departamento de Cundinamarca) en 1996. La noticia fue publicada en el periódico *El Tiempo* el 8 de enero de 1997, y según la misma la gobernadora del departamento asociaba los desplazados con guerrilleros, por lo que se les cerraron las puertas en los nuevos lugares de asentamiento:

Entonces regresaron a Bogotá y el gobierno les consiguió un albergue en La Mesa, al cual nunca llegaron, pues según ellos [los desplazados], la gobernadora dijo que no recibía reinsertados de la guerrilla. En Duitama los concejales y el alcalde aseguraron que en común acuerdo con el gobernador tampoco los podían recibir.

El régimen humanitario, el régimen de los derechos humanos y la goberamentalidad

Existe otra representación sobre los desplazados tan preocupante como las anteriores. Contraria a ellas, no tiene una connotación explícitamente negativa, quizá por su carácter humanitario. Hablo del régimen humanitario, que convierte la rutina diaria de los desplazados en la ciudad en un ir y venir constante de oficina en oficina y de funcionario en funcionario, tras la asistencia humanitaria ofrecida por el Estado. Es común que carguen consigo una carpeta bajo el brazo, en la que guardan, con mucho cuidado, todos los documentos oficiales, los derechos de petición, las tutelas, la carta de salud, los documentos que prueban que son desplazados. Parece que

13 “La montaña que acogió a 36 familias. El último refugio de los desplazados”. *El Tiempo*. Bogotá. 31 de julio de 2004.

14 Véase Gual, Liñan y Martínez (2005) para el caso de otras ciudades, como, por ejemplo, Santa Marta.

su existencia estuviera cifrada en esas carpetas llenas de ese tipo de documentos. Mientras hablaba con ellos, en las afueras de las oficinas o en sus lugares de residencia, fue usual que me las mostraran para probar que no estaban diciendo mentiras y que eran verdaderos desplazados, o para demostrar la negligencia del Estado frente a su obligación de proveerles asistencia, según decretos, sentencias y leyes que guardaban allí. Durante la entrevista que mantuve con uno de ellos en su lugar de residencia, le pregunté qué pasaría si perdiera la carpeta. La respuesta fue el silencio y una risa nerviosa. Sin embargo, resulta paradójico, como nuestro adelante, que parte de sus herramientas de resistencia colectiva e individual frente al Estado sean estas carpetas y los documentos que llevan adentro.

A grandes rasgos, se trata de prácticas que ubican y condicionan a estas personas en la posición de simples receptores de ayuda humanitaria, eso sí, siempre y cuando el Estado tenga la disposición y destinación presupuestal (Codhes 2003).¹⁵ Comparto la opinión de Castillejo (2000) cuando dice que bajo el lema del discurso humanitario estas prácticas *deshumanizan* a las personas, les quitan su capacidad de poder sobre sus propios proyectos de vida individuales y colectivos, en tanto han sido absorbidas a tal punto por el mismo sistema que ya ni siquiera pueden contradecirlo, refutarlo o criticarlo. Ese es el precio que deben pagar por entrar al sistema. Se trata entonces de una operación del poder que funciona en una dimensión macropolítica para gobernar a la población desplazada mediante la unificación de un proceso que tiene varias etapas y deben seguir todos, independientemente de biografías, deseos o temores. Se trata, en definitiva, de operaciones de goberamentalidad que traen consigo violencias materiales y simbólicas así como las que expongo en seguida.

Las palabras de una mujer desplazada del departamento de Meta —al oriente del país— tal vez logran expresar mejor la violencia simbólica y la desesperanza que traen consigo estas prácticas humanitarias de goberamentalidad:

No sé si es por el mismo problema, que cada uno está buscando lo suyo y no haya como hacerle, y por tanta hambre y miseria en que vive mi pueblo, que cuando lo de los regalos de Navidad fue una tragedia. Fue algo que en lugar de dar alegría a la gente le dio tristeza, porque de pronto los regalos no eran los que se esperaban, en la mayor parte de los casos eran cosas que ni siquiera uno necesita. Fue tan poquito lo que dieron a la gente, que en lugar de darle alegría le dio tristeza, porque aguantando hambre, sed, sol, porque nos quemamos hasta lo que no teníamos, para aparecernos con eso. A la gente más bien lo que le dio fue rabia. Porque, por ejemplo, a la mayor y a mí nos llegaron un par de zapatos pero talla

15 En algunos casos, estas ayudas las proveen instituciones internacionales como la Acnur o la Organización Internacional para las Migraciones (OIM).

cuarenta y, ¿quién se los iba a poner?, un poco de pitos que en realidad no tenían razón de ser. Pero algunos estuvieron de buenas y les salieron unas chaquetas; a otros no les salieron sino unos limpiones y no más. Entonces la gente decía, fue más la plata que gastamos en los buses, trayendo la gente o viniéndose uno que lo que realmente se dio. Eso, ¿a qué se debe? No es que uno no agradezca lo que le dieron, es que las necesidades del pueblo son mucho más grandes, mucho más. La gente hubiera preferido de pronto que en sí, que a cada uno le hubieran dado un mercado, una libra de arroz [...] bueno algo así. No, con lo que pasó. Para mí realmente fue algo terrible, si tú hubieras estado, fue terrible, fue tremendo.

En este testimonio se observan los efectos de estas operaciones humanitarias, que terminan *objetificando* a las personas como simples receptoras de cualquier tipo de ayuda o donación externa. En este caso, la donación de unos zapatos de talla más grande termina siendo inútil e inservible, y les recuerda, atreviéndome a poner estas palabras, su condición de miseria y de humillación. Su grado de humanidad es llevado al mínimo posible, haciéndola depender de ayudas humanitarias que ni le son útiles ni puede rechazar. En su conjunto, este tipo de prácticas, cuestionadas por distintos investigadores y por los desplazados, como en este caso, son responsables del enfoque asistencial y coyuntural de la política pública actual sobre el desplazamiento forzoso en Colombia (Castillejo 2000; Fernández y Vidal 2003; Suárez s. f.; Vidal 2002). Debo mencionar, además, que este debate sobre el nexo entre *atención* y *protección*, entendiéndolo por *protección* a las acciones que se requieren para asegurar el respeto por la seguridad física y los derechos humanos de la población afectada, ha sido uno de los más fuertes en las discusiones entre organismos internacionales, ONG, académicos que trabajan sobre el régimen humanitario y el de derechos humanos (con respecto a los *refugiados* y *desplazados*, véase, por ejemplo, Steiner, Gibney y Loescher 2003).

Según muchos entrevistados, el proceso *humanitario* empieza cuando a la persona se le reconoce, oficialmente, como *desplazada*. Esto supone que alguien les dijo que debían ir a presentar una *declaración* ante la Red de Solidaridad Social u otra institución relacionada, sea la Cruz Roja o las unidades de atención integral a la población desplazada. Luego de hacer su *declaración*, en un plazo máximo de quince días quienes son aceptados deben tener una *carta de salud*, que los legitima como auténticos desplazados ante las autoridades competentes.¹⁶ Durante las semanas siguientes a la entrevista existe la figura de atención de urgencia, que deben brindar las oficinas de atención al desplazado, independientemente de la

16 En Bogotá, de acuerdo con información de una funcionaria de una unidad de atención, de cada diez declaraciones sólo se aceptan tres. Con quienes son rechazados no se sabe qué pasa. Existe, además, el subregistro: así, por ejemplo, el de quienes no hacen sus declaraciones por miedo o por desconocimiento. Según Codhes, es de 30 %, y según la Red de Solidaridad Social de 10 % (*El Tiempo*. Bogotá. 23 de mayo de 2003).

decisión que se tomo en relación con cada cual. Cuando las instituciones del Estado los certifican como desplazados sigue el segundo momento, el de la asistencia humanitaria, la ayuda entregada por esas instituciones durante un lapso de tres meses. Esta última ayuda humanitaria consiste en tres mercados, una provisión de aseo y otra de vivienda, consistente en colchones, utensilios de cocina, etcétera. Después no hay más ayuda asistencial y el Estado sólo contempla la financiación de proyectos productivos —con la condición de que se desarrollen en lugares diferentes a las ciudades—, la capacitación —independiente por completo de la posibilidad de un empleo—, o el apoyo para el retorno al lugar de origen.

Es importante mencionar que, en la práctica, los lapsos de quince días y tres meses para la atención de emergencia o de asistencia humanitaria, respectivamente, pueden durar más de un año. Y que la población beneficiada por tales ayudas humanitarias es muy poca, tal como señala la Defensoría del Pueblo, la cual encontró que entre 2001 y el 8 de febrero de 2004 de los 170.262 hogares inscritos en el SUR sólo 16.545 (9,71 %) recibieron ayuda humanitaria de emergencia y provisión de aseo (Corte Constitucional. Auto 178, 2005). Así lo ilustra, por ejemplo, el caso de un desplazado del sur del departamento de Tolima, entrevistado en el curso de esta investigación, quien está en Bogotá en silla de ruedas debido a un accidente que tuvo en su lugar de origen, y debió ir, durante casi un año, de oficina en oficina, de reclamo en reclamo, para conseguir las colchonetas y los mercados de su ayuda humanitaria. Como ha indicado Defensoría del Pueblo, es claro que los periodos establecidos por la Ley 387 de 1997 son cortos frente a la difícil situación y la falta de celeridad de los trámites para acceder a los programas ofrecidos por el Estado (Defensoría del Pueblo 2001: 60). No digo que este sea el caso de todos los desplazados, pues tuve conversaciones con varios que estaban agradecidos con la Red de Solidaridad por las ayudas recibidas. Así, por ejemplo, durante una entrevista con dos personas de la tercera edad, desplazadas del departamento de Caldas, mostraron las dos o tres colchonetas que les habían donado como la prueba de que el Estado les había cumplido.

Mi propósito con estos testimonios es cuestionar el conjunto de prácticas sociales que convierten y construyen a los desplazados en simples cuerpos dóciles, pendientes de la ayuda estatal, brindada como ayuda de emergencia, o en personas interesadas por los recursos y oportunistas ante las posibilidades de atención del Estado, que aparece entonces como principal benefactor y víctima de los engaños de estas personas. Son testimonios que hacen alusión, precisamente, al vaivén al cual los someten las instituciones y su promesa de ayuda humanitaria. No quiero plantear que estas ayudas sean una mala idea o algo por el estilo, sino enfatizar, una vez más, en los efectos de esta *gobernaltad*, que opera *objetificando* a un sujeto desplazado abstracto, que no tiene cuerpo ni nombre, y que sólo existe en formularios, inventarios, comprobantes de entrega, firmas que dan constancia de haber recibido las ayudas, etcétera. Además, es importante resaltar, con Ferguson (1994), que este tipo de intervenciones técnicas y apolíticas es el característico de las agencias del desarrollo.

El *desplazado* se ha convertido, siguiendo a Foucault (1976), no en una persona de carne y hueso que huye de la violencia, sino en un objeto inscrito, clasificado, verificado y, además, despolitizado, silenciado, blanco de múltiples procedimientos que siguen quienes tienen el poder, desde los responsables de su desplazamiento forzoso en su lugar de origen hasta los encargados de los lineamientos de la política pública. Y, más revelador aún, que le quita responsabilidades al Estado sobre una problemática que de manera directa indirecta se relaciona con su actuación —u omisión—¹⁷, como el caso de las masacres anunciadas, los desplazamientos intempestivos, las operaciones militares tales como las del Plan patriota o, incluso, la entrada masiva y violenta del capital a ciertas regiones del país como la costa pacífica (Escobar 2004).

Frente a este escenario, el fallo de la Corte Constitucional a la megatutela que responde a más de “108 expedientes interpuestos por 1 150 núcleos familiares, todos pertenecientes a la población desplazada, con un promedio de 4 personas por núcleo, y compuestas principalmente por mujeres cabezas de familia, personas de la tercera edad y menores, así como algunos indígenas” (Sentencia T-025 de 2004)¹⁸ y que obligaba al gobierno nacional a tener una política pública clara y efectiva y a cumplir, antes del 31 de marzo de 2004, con lo dispuesto en la Ley 387 de 1997, es una señal entre muchas más de la activa construcción de proyectos de vida individuales y colectivas de estas mismas personas, para recordarle al Estado la responsabilidad que tiene con su condición de marginalidad y desprotección.¹⁹

Aunque la política pública sobre el desplazamiento forzoso en Colombia puede tener su cuota de humanismo para mejorar las condiciones de las familias desplazadas por la violencia, muchos de sus componentes, como la disponibilidad y la asignación presupuestal de recursos o el poco protagonismo de los desplazados en la definición de la misma, son obstáculos para su aplicación. Como dice Francis Deng en su informe, desde 1994 el gobierno colombiano ha tenido una cifra récord en cuanto a la ratificación de tratados internacionales relacionados con el desplazamiento interno y los derechos humanos en general. Cuando estuvo en Colombia, en 1994, el presidente de la república y sus ministros, así como unos funcionarios “jóvenes, tecnócratas,

17 Véase, por ejemplo, “Más de 1 500 habitantes del Caquetá se han desplazado por puesta en marcha del ‘Plan Patriota’”. *El Tiempo*. Bogotá. 6 de mayo de 2004.

18 En dicha sentencia, la Corte declara que la situación en que viven los desplazados representa un “estado de cosas inconstitucional”. Al tener en cuenta las denuncias hechas por este grupo de personas, y al revisar los marcos legales existentes hasta ese momento para proteger a la población desplazada, identifica dos problemas estructurales de la política pública actual de atención a la misma: la asignación insuficiente de recursos, que ha estado lejos de los requeridos para obedecer los mandatos legales; y las falencias de la capacidad institucional del Estado para responder oportuna y eficazmente a las necesidades de los desplazados (Sentencia T-025 de 2004).

19 Corte/Conceden tutela a más de cuatro mil personas”. *El Tiempo*. Bogotá. Domingo 7 de febrero de 2004.

progresivos, abiertos y cándidos” le ofrecieron los mejores servicios durante su estadía, lo que para el ahora ex representante del secretario general de las Naciones Unidas sobre desplazamiento interno ratifica el compromiso formal y diplomático del gobierno colombiano durante todos estos años con las instituciones internacionales relacionadas con el problema del desplazamiento (E/CN.4/1995.50/Add.1.).

Entre los lineamientos de la política pública de 2001 y 2002 de la Red de Solidaridad Social para la atención a los desplazados, se encuentran, por ejemplo, alusiones a la necesidad de fortalecer el capital humano y social de la población desplazada y a la generación de alternativas productivas que le garanticen sus propias formas de subsistencia (Red de Solidaridad Social 2001: 32). Como parte de esa estrategia se menciona un programa institucional, tan emblemático que en 2003 todavía existía: los proyectos productivos, consistentes en la creación de asociaciones de desplazados a las que se otorga un capital semilla para que desarrollen proyectos productivos viables en términos mercantiles. Sin embargo, muchos entrevistados critican el programa por diferentes razones: unos no veían con buenos ojos el hecho de tener que asociarse con desconocidos para iniciar un proyecto productivo; otros decían no tener los conocimientos para elaborar una propuesta; y algunos más no se atrevían a regresar al campo para desarrollar su proyecto. En general, todas coincidían en señalar que esta iniciativa estaba destinada a fracasar por ese tipo de dificultades. Llama la atención cómo dicho sistema, a pesar de convertirse en la salida para muchas familias desarraigadas, según las mismas, no tenía en consideración sus opiniones o situación actual.

Varias investigaciones han llamado la atención sobre la necesidad urgente de hacer más horizontal y flexible la política pública concerniente al desplazamiento forzoso en Colombia (Acnur 2002). En los documentos iniciales que nombraban al desplazado en la década de 1990, se habla de la necesidad de establecer una mesa conjunta con las organizaciones de desplazados, para dar asesoría en el diseño y la implementación de las políticas públicas. Incluso dentro de los principios rectores de los desplazamientos internos se recomienda hacer “esfuerzos para asegurar la plena participación de los desplazados internos en la planificación y gestión de su ingreso o de su reasentamiento y reintegración” (Acnur/Defensoría del Pueblo 1999: 29). No obstante, frente a estas iniciativas y luego de constatar cómo la política pública tiene una buena dosis de humanismo al hablar de retorno voluntario y de estabilización socioeconómica —contempladas en la ley—, y al contraste que se percibe en los testimonios de los desplazados, es necesario ser críticos en relación con estos llamados a la participación que, además, ha sido, también, uno de los conceptos de las intervenciones de las agencias de desarrollo (Ferguson 1992).

En cuanto al llamado estatal a la participación, no sólo conviene estar de acuerdo con la Corte Constitucional cuando dice que hay “un estado de cosas inconstitucional” en la atención al desplazado, sino que deben cuestionarse las causas subyacentes y profundas —siempre políticas— que hay detrás de la falta

de atención por parte del Estado a los desplazados, y el apoyo a la política de seguridad democrática del gobierno del presidente Uribe.²⁰ En este sentido, son llamativos los sucesivos Autos de la Corte Constitucional —por ejemplo, el 178/05— al gobierno para obligarlo a cumplir con su sentencia, en los que sostiene que, meses después de la fecha prevista y a pesar de los esfuerzos, todavía no hay un “avance en el estado de cosas constitucional”.

Resistencias y autonomías

Ahora bien, tal como se dijo, es claro que varias de las operaciones de goberneralidad descritas son, en algunos casos, sólo el primer momento de lo que luego son luchas culturales. Así, aun cuando varias de las políticas públicas incluyen connotaciones del desplazado como alguien pasivo, temporal y que debe regresar a su lugar de origen, no implican que esté determinado por las mismas (Butler 2001). Por el contrario: aunque en este artículo tal vez he dado gran importancia al Estado, es claro que esas luchas culturales no sólo pasan por la relación Estado-desplazado, a pesar de que muchas veces estas personas sostengan su lucha dentro de los mismos espacios de participación abiertos por el Estado²¹. Es claro que algunos los conocen tan bien como para asesorar a otros desplazados en relación con tutelas, derechos de petición, etcétera. En el trabajo de campo vi, con mucha frecuencia, cartas dirigidas a instituciones como la Red de Solidaridad Social, la Cruz Roja, la Contraloría General de la República, la Corte Constitucional o, incluso, a la Presidencia de la República. La carpeta que compartió conmigo un desplazado en una entrevista —y que contenía quince folios o más de cartas dirigidas a instituciones, derechos de petición, testimonios juramentados frente a las autoridades estatales y al presidente de la república— me hizo pensar sobre si esos bloques, Estado y desplazado, están separados o si en realidad viven en una constante continuidad.

20 Es importante mencionar que como producto de la megatutela mencionada, el gobierno del presidente Álvaro Uribe, mediante el documento Conpes 3400 de diciembre de 2005, ordenó el aumento presupuestal para la atención a la población desplazada, sin duda alguna, bastante superior al de las pasadas administraciones presidenciales en su conjunto. Se trata de una inversión presupuestada de 4,7 billones de pesos para 2005, que contrasta con los 1,3 billones de pesos invertidos durante el periodo 1995-2004. No le resto importancia a este anuncio, pero tampoco quiero celebrarlo por dos razones: primero, porque es todavía un plan de inversión. Pero más aún, lo que he querido demostrar es que parte de los efectos que ha tenido la política pública no se desprenden necesariamente de la escasez o abundancia de recursos. Se trata, más bien, de una configuración que se reproduce precisamente por la construcción de un objeto de conocimiento e intervención, por la asignación de unos expertos encargado/as de diseñarla, y, sobre todo, por la lógica detrás de estas intervenciones que no sólo despolitiza la naturaleza del desplazamiento forzoso, sino que entierra la experiencia de los desplazados, quienes quedan atrapados en la matrices institucionales (Escobar 1995).

21 Véase, por ejemplo, “Desplazados de la hacienda Bellacruz (Cesar) lograron sus títulos en su nuevo hogar de Ibagué”. *El Tiempo*. Bogotá. 4 de mayo de 2004

Sin duda, existen otras luchas culturales que se distancian de la actividad dentro de los parámetros de la política pública, aunque todavía limitadas en sus alcances o en sus oportunidades para transformar “el orden de las cosas” (Bourdieu 1999) y la condición de marginalidad en la que viven cotidianamente. Como ha analizado Oslender (2004) en el caso del Chocó, las comunidades, sin la presencia del Estado, han desarrollado sus propios mecanismos de resistencia al desplazamiento forzoso, mediante sistemas tempranos informales de alarma o redes de solidaridad entre familiares y amistades donde buscar refugio en medio de la guerra. El caso de las comunidades de paz de San José de Apartadó, que en su proceso organizativo y de resistencia colectiva se desligó del Estado y declaró su neutralidad frente a todos los actores armados del conflicto, es llamativo al respecto (Uribe 2004, véase también Hernández y Laegrid 2001). Es bueno recordar que este proceso colectivo autónomo ha sido objeto también de incursiones de grupos armados, como la ocurrida el 21 de febrero de 2005, en la que uno de sus líderes fue asesinado, junto con varios de sus familiares.²²

Para esta discusión es importante mencionar lo anotado por Vidal (2002), quien ha llamado la atención sobre cómo resulta común que en las instituciones y en la política pública se establezcan diferencias entre desplazados buenos y malos. Los buenos serían los que actúan dentro de los límites establecidos por la política pública, con sus mismos instrumentos, mecanismos, etcétera, y los malos los que en vista del desespero por la negligencia estatal deciden llevar a cabo acciones de hecho, como la toma de instituciones o embajadas. Ahora bien, es claro que moverse dentro de los límites de la política pública no implica, necesariamente, estar *comprado* por la misma, pues, como he tratado de mostrar, lo interesante es saber qué hacen las personas con esos instrumentos en su cotidianidad, dejando de lado la garantía política o quizá de simple sobrevivencia que haya en esa articulación (Hall 1997).

Con esas advertencias, entreveo que este tipo de luchas es por entrar como sujetos epistémicos a determinar su propio futuro. Así, por ejemplo, un proyecto elaborado por varios líderes de asociaciones de desplazados, presentado a las instancias respectivas, buscaba ofrecer a las instituciones la posibilidad de contar con un grupo de asesores permanentes, conformado por desplazados por la violencia, con el propósito de que las políticas públicas al respecto fueran más efectivas y coherentes. En el proyecto se encuentran frases que dicen que ellos no se quieren graduar como desplazados; buscaban entonces, mediante un proceso de autogestión coordinada con las instituciones respectivas, ser incluidos como los principales dolientes en la elaboración e interpretación de la política pública sobre desplazados en Bogotá.

22 Véanse los siguientes artículos de prensa alrededor de esta tragedia: “Hoy estamos hablando, mañana podemos estar muertos”, presagió líder de Apartadó asesinado”. *El Tiempo*. Bogotá. 19 de marzo de 2005; “San José de Apartadó cumple ocho años de haber sido declarada comunidad de paz”. *El Tiempo*. Bogotá. 21 de marzo de 2005.

Otro ejemplo al respecto es el de las madres cabezas de hogar: en algunas entrevistas manifestaron cómo la experiencia como cabezas de familia les había dado, en sus propias palabras, un espíritu de lucha y sobrevivencia para no desfallecer durante el desarraigo y la llegada a la ciudad en compañía de sus hijos, en condiciones de extrema dificultad. Durante el Seminario internacional de políticas culturales urbanas, realizado en Bogotá en marzo de 2003, una de ellas dijo a los invitados extranjeros que, mientras se celebraba el evento, en la ciudad había un fenómeno de inmensas proporciones: el drama del sinnúmero de familias desplazadas, a las que denominó como “su pueblo”, que llegan a la ciudad de Bogotá huyendo de la violencia. Lo último que supe de ella es que trabajaba empacando dulces en una fábrica en el sur de Bogotá. En testimonios recopilados por Sañudo (2003), para mujeres empoderadas políticamente en sus regiones de origen el desplazamiento significó que en su lugar de llegada debieron recluirse una vez más, a su pesar, en la esfera doméstica.

Debo mencionar que un candidato al Concejo de Bogotá a nombre de los desplazados, no obstante la intensa campaña de movilización en las mayores zonas receptoras de desplazados de la ciudad, no salió elegido. Es posible que estas iniciativas hayan sido precisamente eso, iniciativas, pero no hay duda que también existe algo más. Son buenos ejemplos que, a mi modo de ver, junto con el de la megatutela mencionada, permiten entrever una lucha por ese “derecho a tener derechos” (Dagnino 2001) presente en estas iniciativas, en medio de un sistema que relega a esta población a ser receptora pasiva de ayudas.

Conclusiones

En 1982, en una entrevista a Michel Foucault (1990a: 143) y respondiendo a una pregunta acerca de cómo consideraría su obra, él dijo que su papel, insistiendo en que tal palabra (su papel) era demasiado enfática, consistía en enseñar a la gente que es mucho más libre de lo que siente, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos asertos contruidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Esto es, precisamente, lo que he pretendido, y las palabras del pensador francés son la mejor guía para una práctica académica/política que busque desnaturalizar estas verdades, así como sus efectos sobre la población desplazada en diferentes espacios, siendo el de la academia tan sólo uno más, y seguramente no el más efectivo. Esta intención es la que me lleva a presentar ejemplos etnográficos para debatir y cuestionar esas verdades, elaboradas a su vez por operaciones de poder que se mueven en distintas escalas —regionales, nacionales y globales— y que son responsables de intervenir sobre objetos, a su vez, objetos de distintos procedimientos, y ya no sobre personas de carne y hueso.

La intervención etnográfica que aquí sugiero busca cuestionar la consistencia de esas verdades en dos sentidos. Primero, se trata de una intervención que busca vislumbrar y mantener la heterogeneidad de perspectivas que existen entre los

mismos desplazados en torno a su situación y sobre las expectativas que tienen para a un futuro, así como frente a la política pública sobre el desplazamiento forzoso en Colombia. Busca contraponer a la idea de la población desplazada, gobernada por las políticas públicas y toda una serie de instancias paralelas, prácticas de resistencia y de sobrevivencia que no se dejan disciplinar por esta *gubernamentalidad*. Segundo, busca entender cómo, por qué y en qué condiciones algunas de las personas con las que se discutió integran los discursos de la política pública en su cotidianidad. No pretende la representación banal que busca empaquetar y clausurar “la experiencia del desplazado”. Simple, o tenazmente quizá, le recuerda a este régimen y a las prácticas que se desprenden del mismo cómo los mismos sujetos del discurso construyen su propio devenir en diversas direcciones, al margen y muchas veces contrarias a la voluntad de poder, a pesar de los determinismos y sufrimientos inmersos en este proceso de subjetivación.

En este sentido, desde el punto de vista metodológico se apela a un contextualismo radical, como propondría Grossberg (1997), integrando artículos de prensa, documentos académicos, documentos de política pública, de ONG y, sobre todo, entrevistas con los desplazados, con el propósito de debatir estas verdades. No lo hago por tener la autoridad etnográfica de “haber estado ahí” y conocer de “primera mano” lo que está pasando; sino porque intento poner un obstáculo a la objetivación y estigmatización que se asienta insidiosamente cuando se habla de desplazados en Colombia, de sus problemas y posibles soluciones, así como de sus deseos y expectativas. En términos estratégicos, concibo que este artículo, así como otro tipo de acciones desde otros escenarios, aporta elementos y participa de las luchas necesarias no sólo para subvertir estas verdades sino, sobre todo, para abrir espacios para que los desplazados mismos, como ya lo están haciendo, entren como sujetos epistémicos a determinar su futuro.

Referencias citadas

- ACNUR-Defensoría del Pueblo
1999 “Principios rectores de los desplazamientos internos”. Bogotá.
- ACNUR
2002 “Balance de la política de atención a desplazamiento forzado en Colombia 1999-2002”. Bogotá.
- Abrams, Philip
1988 Notes on the difficulty of studying the State. *The Journal of Historical Sociology*. 1 (1): 58-89.
- Arextaga, Begoña
2000 “A fictional reality: Paramilitary death squads and the construction of state terror in Spain”. En: Jeffrey Sluka (ed.). *Death squad: The anthropology of state terror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Bello, Martha y Claudia Mosquera
1999 “Desplazados, migrantes y excluidos: actores de las dinámicas urbanas”. En: Fernando Cubides y Camilo Domínguez (eds.). *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales.
- Bolívar, Ingrid Johanna
2005 “Formación del Estado local, repertorios políticos y cultura pública. Un análisis de las marchas del sur de Bolívar en 2000-2002”. Ponencia presentada en el panel Transformaciones del Estado, poderes locales y cultura política en Colombia. XI Congreso de antropología en Colombia. Santa Fe de Antioquia, 24-26 de agosto.
- Bourdieu, Pierre (coord.)
1999 *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith
2001 Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del posmodernismo. *La ventana*. (13): 7-41.
- Castillejo, Alejandro
2000 *La poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá. ICANH.
- Castles, Stephen
2003 The international politics of forced migration. *Development. Migration: Citizenship, identity and rights*. 46 (3): 11-20.
- Chaves, Margarita
2003 “Cabildos multiétnicos e identidades depuradas”. En Clara Inés García (comp.). *Fronteras, territorios y metáforas*. Medellín: Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.
- Clifford, James
1997 *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Codhes
2004 “Desplazados y confinados en Colombia”. Manuscrito. <http://www.codhes.org.co/dsemanal.php?informe=5&report=5>. Marzo 13/2004.
2004a “¿Quién manipula la cifra del desplazamiento?”. 4 de septiembre de 2004. Website: www.codhes.org.co
2003 “Reestablecimiento y soluciones integrales. Pronunciamiento de Codhes ante la Corte Constitucional, Bogotá, 19 de agosto de 2003”. Manuscrito. Website: <http://www.reliefweb.int/library/documents/2003/codhes-col-30aug.pdf>.
1999 *Desplazados: huellas de nunca borrar. Casos de Bogotá y Soacha*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá-Codhes.
- Corte Constitucional.
2004 “Sentencia T-025 de 2004”. Magistrado ponente: Manuel José Cepeda Espinosa. Sala tercera de revisión de la Corte Constitucional. Bogotá. 22 de enero.

- 2004 “Auto 178/05”. Referencia: sentencia T-025 2004. Órdenes contenidas en los ordinales segundo, cuarto, quinto, octavo y noveno de la parte resolutive de la sentencia T-025 de 2004, impartidas para superar el estado de cosas inconstitucional en materia de desplazamiento forzado interno. Magistrado ponente: Manuel José Cepeda Espinosa. Bogotá. 29 de agosto de 2005.
- Defensoría del Pueblo
- 2001 *El desplazamiento forzado por la violencia en Colombia. En atención a los desplazados. Experiencias institucionales en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Deng, Francis
- 1994 “Report of the Representative of the Secretary-General, Mr. Francis Deng, submitted pursuant to Commission on Human Rights Resolution 1993/95. Addendum: Profiles in displacement: Colombia”. E/CN.4/1995.50/Add.1, 3 October. Comisión de Derechos Humanos. Sesión cincuenta y una. Consejo Económico y Social. Naciones Unidas.
- Conpes, Documento 2804
- 1995 “Programa nacional de atención integral a la población desplazada por la violencia”. Ministerio del Interior- DNP UJS-Degai-Consejería Presidencial para los Derechos Humanos. Bogotá, 13 de septiembre de 1995.
- Conpes, Documento 3400
- 2005 “Metas y priorización de recursos presupuestales para atender a la población desplazada de la violencia en Colombia. DNP. Bogotá, 28 de noviembre 2005.
- Escobar, Arturo
- 2004 “Desplazamiento, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano”. En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2001 Culture sits in places: Reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*. (20): 139-174.
- 1995 *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Ferguson, James
- 1994 *The anti-politics machine. “Development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Ferguson, James y Akhil Gupta
- 2005 “Spatializing states. Toward an ethnography of neoliberal governmentality”. En: Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of modernity. Foucault, governmentality and life politics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Fernández, Amelia y Roberto Vidal
- 2003 Colombia: The end of displacement or the end of attention. *Forced Migration Review*. (17). www.fmreview.org/FMRpdfs/FMR17/fmr17full.pdf

Foucault, Michel

- 2000 "Governmentality". En James D. Faubion (ed.), *The essential works of Foucault, 1954-1984. Vol. 3 Power*. Nueva York: New Press.
- 1998 El sujeto y el poder. *Texto y Contexto*. (35): 7-24.
- 1992 "Primera lección. 7 de enero de 1976". *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta,
- 1990 "Tecnologías del yo". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- 1990a "Verdad, individuo y poder". En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- 1978 *History y of Sexuality. An Introduction. Volume I*. Nueva York: Vintage.
- 1976 *Vigilar y castigar*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Grossberg, Lawrence

- 1997 "Cultural studies: What's in a name?". En: Lawrence Grossberg. *Bringing it all back home*. Durham: Duke University Press.

Gual, Luz Elvira, Milena Liñan y Jorcelis Martínez

- 2005 "Timayui: lugar receptor y de supervivencia de los desplazados por la violencia en la ciudad de Santa Marta Colombia". Trabajo de grado. Programa de Antropología. Universidad del Magdalena, Santa Marta.

Gupta, Akhil

- 1995 Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state. *American Ethnologist*. 22 (2). 375-402.

Hall, Stuart

- 1998 "Significado, representación e ideología: Althusser y los debates posestructuralistas". En J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine (eds.). *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- 1997 "The local and the global: Globalization and ethnicity". En A. King (ed.). *Culture, globalization and the world system. Contemporary conditions for the representation of identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1992 "Introduction: Who needs 'identity?'". En: Stuart Hall y P. Dug Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications.

Hernández Delgado, Esperanza y Turid Laegrid

- 2001 "Colombia: Creating peace amid violence. The church, NGO's and the displaced". En: M. Vincent y B. Sørensen (eds.), *Caught between borders: Response strategies of the internally displaced*. Londres: Pluto Press.

Inda, Jonathan Xavier (ed.)

- 2005 *Anthropologies of modernity. Foucault, Governmentality and life politics*. Oxford: Blackwell Publishers.

Lui, Robyn

- 2004 "The international government of refugees". En: W. Larner y W. Walters (eds.), *Global governmentality. Governing international spaces*. Londres-Nueva York: Routledge.

Malkki, Lisa

1992 National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural Anthropology*. 7 (1): 24-44.

1995 *Purity and exile: Violence, memory and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, Karl

1978 "The German Ideology: Part I". En: Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*. Segunda edición.

McRobbie, Angela

1996 "Different, youthful, subjectivities". En: I. Chambers y L. Curtis (eds.), *The postcolonial question*. Londres: Routledge.

Mignolo, Walter

2005 "On subaltern and other agencies". Ponencia presentada en el seminario The Subaltern and the Popular Workshop. Santa Barbara. 8 y 9 de marzo.

Museo Nacional de Colombia

2003 "Museos cotidianos: espacios de reflexión sobre desplazamiento, identidad y convivencia". Manuscrito. Bogotá.

Ochoa, Ana María

2003 *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: ICANH.

Oslender, Ulrich

2004 "Geografías del terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando respuestas y buscando soluciones". En: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Piffano, Germán

2004 "Desplazamiento forzado interno en Colombia: el falso debate de las cifras". Ponencia presentada en el seminario Construcción de cifras e indicadores sobre desplazamiento forzado en Colombia. Codhes. 22 de septiembre.

Ramírez, María Clemencia

2001 "Los movimientos cívicos como movimientos sociales en el Putumayo: el poder visible de la sociedad civil y la construcción de una nueva ciudadanía". En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia-ICANH..

Red de Solidaridad Social

2001 "Plan estratégico para el manejo del desplazamiento interno forzado por el conflicto armado". En: *Atención a los desplazados. Experiencias institucionales en Colombia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Salcedo, Andrés

- 2005 “Etnicidad y ficción en las metrópolis del nuevo milenio”. En: Jaime Jaramillo Jiménez (comp.). *Cultura, identidades y saberes fronterizos. Memorias del Congreso internacional. Nuevos paradigmas transdisciplinarios en las ciencias humanas*. Bogotá: CES-Universidad Nacional.

Sañudo, María Fernanda

- 2003 “Reinventando la vida: rupturas y continuidades en los proyectos de vida de mujeres desplazadas por la violencia”. Tesis de maestría. Maestría en desarrollo rural. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Scott, James

- 1998 *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.

Secretariado Nacional de Pastoral Social

- 2001 “Desplazamiento forzado en Antioquia. Aproximaciones teóricas y metodológicas al desplazamiento de población en Colombia. Conferencia Episcopal de Colombia”. Sección de movilidad humana/ Universidad de Antioquia. Bogotá.

Sorensen, Birgitte Refslund

- 2003 “Anthropological contributions to forced migration studies: critical analysis and ethnography”. Ponencia presentada en Resarching internal displacement: State of the art. Conferencia internacional sobre desplazados internos. 7-8 de febrero. Trondheim, Noruega. Website: www.idp.ntnu.no/Conference/

Steiner Nicklaus, Mark Gibney y Gil Loescher (eds.)

- 2003 *Problems of protection. The UNHCR, refugees and human rights*. Nueva York-Londres: Routledge.

Suárez, Harvey Danilo

- s.f. “Aplazados y desplazados. Violencia, guerra y desplazamiento: el trasfondo cultural del destierro y la exclusión”. Documento Codhes. Manuscrito.

Uribe, María Teresa

- 2004 “Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó”. En: Boaventura de Sousa Santos y María García Villegas (eds.). *Emancipación social y violencia en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Vidal, Roberto

- 2002 “Comentarios al ‘Balance de la política de atención a desplazamiento forzado en Colombia 1999-2002’”. En Acnur (comp.). Balance de la política de atención a desplazamiento forzado en Colombia 1999-2002. Bogotá.

Las AUC como una formación elitista: normalidad social, legítima defensa y producción de diferencias¹

INGRID BOLÍVAR²

El objetivo de este artículo es presentar algunos de los discursos emocionales que las Autodefensas Unidas de Colombia, (AUC)³ producen sobre sí mismas y que nos permiten caracterizarlas como una formación elitista orientada a la defensa y a la restauración. El artículo forma parte de una investigación más amplia sobre los discursos emocionales que los actores armados, Farc y AUC, construyen en los procesos de negociación política con los gobiernos de Pastrana y Uribe respectivamente.⁴ El texto está organizado en varias secciones. La primera esboza los principales señalamientos conceptuales que sostienen la investigación; las demás exponen la evidencia, esto es, los fragmentos de las producciones verbales de las AUC, desde donde se desprenden los principales argumentos.

1 Original tomado de: Ingrid Bolívar: 2005. Las AUC como una formación elitista: normalidad social, legítima defensa y producción de diferencias. *Controversia*. (185): 52-84.

2 Agradezco a Silvia Otero el apoyo como asistente de investigación y la elaboración de los dos anexos del artículo. Agradezco también los comentarios que sobre este texto he recibido de Teófilo Vásquez, Silvia Otero, Fernán González, Mauricio Archila, Isaac Beltrán, Zandra Pedraza y Omar Gutiérrez

3 En la investigación en la que se basa este artículo, se identifica el origen de esa organización y se hace una corta semblanza de aquellos líderes o voceros de las negociaciones con el gobierno del presidente Uribe que son citados en el artículo.

4 Además de la autora de este artículo, forman parte el equipo de investigación Teófilo Vásquez y Silvia Otero. El proyecto realizado por el Cinep cuenta con la cofinanciación de Colciencias y tiene como objetivo principal contribuir a la reconceptualización de la política y su relación con la confrontación armada en Colombia a partir de la identificación de los repertorios emotivos de los actores armados. Ni la investigación ni el artículo hacen una historia de las organizaciones armadas, de sus “verdaderos intereses” o su “ideología”. Lo que hace el proyecto es recoger las producciones verbales de los actores armados en el contexto de negociación de la paz e interrogarlas sistemáticamente sobre la autocaracterización de los grupos y la relación con el Estado.

Discurso emocional, emociones y rasgos políticos

El concepto de discurso emocional es tomado de la antropología de las emociones (Lutz y Abu-lughod 1990) y alimentado desde la literatura sobre retóricas políticas, movimientos sociales y conflicto político (Perelman 1997; Aminzade 2001; Calhoun 2001). El término hace énfasis en los contenidos, los medios y los efectos afectivos desde los que se construye el sentido de algunas producciones discursivas. Más puntualmente, subraya la recurrencia e importancia política y analítica de contenidos afectivos (rabia, humillación, dolor) en las distintas comunicaciones de los actores. Además, el término resalta el uso reiterativo de un tipo específico de recursos retóricos que, como el efecto presencia o la argumentación contrastiva, están orientados a producir conmoción o a hermanar al auditorio con quien habla. Hablar de discursos emocionales es entonces hablar de producciones verbales que comunican sentimientos, que evalúan, juzgan o presentan de forma afectiva distintas situaciones y que se orientan a producir efectos evocativos en el auditorio (Lutz y Abu-lughod 1990, Perelman 1997, Aminzade 2001, Appadururai 1990). Esto, por supuesto no implica que el carácter emocional de un discurso lo opone a una producción verbal que sería “estrictamente racional”. Se trata, como muestran los estudios de retórica, de discernir qué tipo de recursos predominan en la producción de sentido en los diversos discursos⁵ y qué relación se quiere promover entre actores y auditorios.

El concepto de discurso emocional parte además de que las emociones no son sustancias que descansan en el interior de los sujetos (en forma de rabia, amor, miedo), sino relaciones sociales que aquellos pueden experimentar en el cuerpo y que aprenden a conceptualizar, describir y valorar a través de las formas lingüísticas dispuestas por el orden social existente.⁶ En las emociones se distinguen, también, varios componentes que permiten concretar y sistematizar el ejercicio de investigación. Entre las distintas perspectivas analíticas, el estudio se concentró en aquellas que destacan que las emociones tienen unos objetos

5 Chaim Perelman insiste en que las diferencias entre los distintos tipos de discurso es una cuestión de preeminencias o de recursos que se enfatizan más que de diferenciaciones tajantes entre un tipo de discurso y otro (Perelman 1997).

6 La investigación desarrolla con cuidado este punto mostrando que bajo el término de emociones se clasifican una serie de fenómenos de muy distinto tipo y entre los que se cuentan tanto el miedo o la agresión, que tienen claros correlatos en el cuerpo, como la esperanza. El punto central para el estudio es que los actores aprenden que viven en medio de las relaciones sociales jerarquizadas que constituyen el orden y “a través” de la taxonomía y denominación que ese orden hace de lo que sienten. Un ejemplo clásico e ilustrativo al respecto es el del bebé. Un bebé no nace sintiendo vergüenza o pudor. Es su sociedad la que le enseña ante que cosas debe sonrojarse, ante quienes y por qué. Algo similar podría pasar, pero eso precisamente es lo que tenemos que estudiar, con el aprendizaje social sobre a quienes se puede agredir, a quienes se puede matar, a quienes no y por qué. Leer al respecto, Elias (1997, 1998).

intencionales determinados, unos antecedentes cognitivos y unas tendencias de acción determinadas (Lutz y Abu-Lughod 1990; Elster 2002; Elias 1997, Aminzade 2001). Para ser más claros: las emociones siempre son sobre algo, se orientan hacia alguien (que puede ser uno mismo), hacia una situación, hacia un rasgo, hacia un objeto preciso. Se desprenden y caracterizan por un antecedente cognitivo, por una creencia previa, o una idea sobre ese objeto intencional.⁷ Finalmente, la emoción implica una tendencia de acción característica que es definida y evaluada socialmente, aún cuando a los actores les parece natural (ante la rabia, gritar; ante la tristeza, llorar; o ante la agresión, como en el caso de las AUC, defenderse). La puntualización de estas cuestiones permitió que la investigación detectara las emociones a las que apelan los actores armados en sus producciones verbales y que lo hiciera a partir del trabajo sistemático y diferenciado sobre cómo ellos se presentan a sí mismos, cómo enjuician o evalúan sus comportamientos, qué roles se atribuyen en el orden social, como califican este último, entre otros puntos.⁸

A partir de esas precauciones conceptuales y de método, el análisis de las declaraciones de los líderes de las AUC mostró que tal organización puede ser definida como una formación elitista pues en ella se destacan los siguientes rasgos. Primero, la organización recoge los esfuerzos y la iniciativa de defensa de distintos grupos sociales y regionales ya constituidos. En ese sentido no es una “patria social” ni una forma de conseguir o disputar la “existencia social”, como en el caso de las Farc. Es más bien, una de las “modalidades de existencia” de sectores sociales específicos que gozan ya de cierto estatus o, por lo menos, de cierta estabilidad social. Eso se detecta en cuestiones concretas tales como la recurrente apelación al “yo” en el discurso de los líderes, su insistencia en que ellos vivían en condiciones de “normalidad”, su forma de contar la historia de la organización, su énfasis en que ellos eran y son parte de la sociedad y en que la guerra representa una ruptura temporal de su vida. La organización armada es

7 Aquí la investigación recoge las perspectivas de investigación que insisten en la afinidad y no en la contraposición entre emociones y cogniciones, incluso recoge los planteamientos de aquellos que recalcan que no hay situación humana no emocionalizada, sino que nos hemos acostumbrado a pensar las emociones como irrupciones, como irracionalidad. De hecho, la comprensión racionalista del mundo implica precisamente una disposición emocional específica que las sociedades humanas sólo lograron tras la transformación de una serie de condiciones de interdependencia que la hicieron menos vulnerable a la naturaleza, que permitieron que ganara “distancia”. Ver Maturana (1992) y especialmente Elias (1990). En su trabajo sobre Alquimias de la Mente, Elster revisa de manera sistemática qué antecedentes cognitivos alientan la envidia, la admiración o la rabia, entre otras emociones, pues cada una de ellas sólo se puede desplegar ante creencias precisas. Uno no envidia a quien percibe completamente alejado de su estrato social, uno envidia aquellos “guales” que han accedido a condiciones a las que también uno aspira con alguna posibilidad (Elster 2002).

8 La versión completa de la investigación incluye un recorrido conceptual por el término “emoción” y una descripción de los procedimientos metodológicos utilizados para convertirlas en “relaciones” y procesos de interacción detectables en las producciones verbales. Aquí y por razones de espacio sólo esbozamos algunos de los puntos en cuestión.

por tanto un componente, uno de los instrumentos de operación de esos grupos sociales, un cómo que “activan o desactivan”, pero no su única posibilidad de aparición en el espacio social como si sucede en el caso de las Farc.

Segundo, se trata de una formación elitista, no tanto porque sus comandantes u organizadores dispongan de muchos recursos económicos sino porque se autoasignan un lugar destacado en la producción y conducción del orden social. Se autoperciben y representan como “héroes”, como “víctimas” o como “benefactores sociales” a partir de la referencia a lo que Norbert Elias denomina “carisma de grupo” y “fantasías glorificadoras” (Elias 1998). El término “carisma de grupo” le permite a ese autor recoger las distintas formulaciones en las que un grupo deja claro que se ve a sí mismo como “gente mejor”, “como poseedor de un valor que comparten todos sus miembros mientras otros carecen de él” (Elias 1998: 82). El carisma de grupo no es una formulación abstracta, sino una poderosa autocomprensión que motiva y sostiene las regulaciones del comportamiento del grupo y que se traduce en ordenamientos precisos sobre lo que sus integrantes pueden y lo que no pueden hacer. En una dirección muy similar se orienta la categoría de “fantasía glorificadora”, con la que Elias subraya la tendencia de los grupos con más poder a verse a sí mismos como un grupo dotado de una misión especial y a resistir o rechazar los cambios de las relaciones de interdependencia que los obligan a depender y relacionarse más con otros. Elias insiste en que los grupos predominantes de una sociedad:

[...] pueden saber del cambio en términos de un hecho. Pero al mismo tiempo la creencia en el carisma especial del grupo persiste inalterada y se conservan las concomitantes actitudes, la estrategia que rige su comportamiento. Estos elementos actúan como una coraza fantástica que hace que no se tenga que sentir el cambio y que no se vea la necesidad de adaptar la autoimagen y la estrategia del grupo a las condiciones cambiantes (1998: 129).

Ambos conceptos subrayan la importancia emocional, analítica y política de la imagen que tiene una persona sobre el rango de su propio grupo en el conjunto de la sociedad y en la relación con los otros y la que tiene de su propio rango como miembro de su grupo (Elias 1998: 93). Ambos conceptos aclararon el sentido de las declaraciones de algunos comandantes de las AUC en torno a las responsabilidades que se autoimponen frente a la defensa y seguridad de las regiones.

Tercero, en sus discursos, los líderes de las AUC combinan diferentes criterios de legitimidad. Invocan valores que consideran universales y naturales (el derecho a la defensa, por ejemplo), pero también hechos o rasgos de la configuración histórica de la sociedad colombiana que les resultan valiosos o dignos por sí mismos como la diferenciación regional. Se habla entonces de formación elitista pues la autocaracterización del grupo resalta su antigüedad, su misión ante la sociedad y su convicción de que su sola existencia social cuenta como prueba de legitimidad.

Antes de terminar esta sección conviene señalar que el estudio se concentra en las producciones verbales de los comandantes de las AUC, que reconoce que en tal organización confluyen liderazgos de muy distinto tipo y que en esa medida lo que dicen los comandantes no agota toda la vida emocional de la organización. Además, es claro que, para comprender todas las implicaciones de lo que ellos dicen aquí y en el contexto de la negociación política, es necesaria una referencia a los distintos procesos regionales en los que está inscrita la acción de las organizaciones de Autodefensa. Está pendiente el trabajo de articulación de estas declaraciones con las trayectorias personales y regionales de los líderes y los grupos y con la “historia estructural” de sus relaciones con los distintos sectores sociales de las zonas de presencia. Sin embargo, el análisis sistemático de lo que los actores armados dicen y de la forma como se refieren a sí mismos, no da espera.

La “normalidad social” de las condiciones personales: hablo “yo”

Las distintas producciones verbales de las AUC presentan una organización conformada por esposos, padres, empresarios y vecinos de las regiones que tuvieron que comenzar a defenderse de los excesos de la guerrilla. Los líderes recalcan su condición de ciudadanos y civiles y se presentan, todo el tiempo, en términos de “yo” (AUC 59, 61, 62,70).⁸ El comandante Mancuso en el discurso de instalación de las negociaciones en Ralito afirmó: “Yo soy un empresario y padre de familia, al igual que muchos de mis compañeros que me acompañan hoy aquí, al que la guerra arrancó del seno de mi hogar y me incrustó en las montañas de Colombia” (AUC 3).

También el comandante Ramón Isaza en su discurso en el Congreso de la República recordó que terminó metido en la organización de la Autodefensa luego de que, en su condición de concejal de Puerto Triunfo y con el apoyo de unos integrantes de la Junta de Acción Comunal, intentara, infructuosamente, que el Ejército Nacional los protegiera de las incursiones de la guerrilla (AUC 6). Por su parte, Ernesto Báez dió “gracias a Dios y al país que, después de los huracanes furiosos de la guerra”, le dieron la posibilidad “de regresar feliz” a su condición de padre, esposo y ciudadano (AUC 5). Otros líderes como Giovanni Marín del Cacique Nutibara y Jorge 40 del Bloque Norte se presentan de ese modo. El primero recuerda que fue como estudiante de derecho que se puso en contacto con el “trabajo social de las Autodefensas en Medellín” (AUC 31). El segundo señala en una entrevista:

Yo estoy aquí obligado por la historia. Por defender una opción de vida. ¿Sabe por qué entré a las autodefensas? Porque yo que soy de una familia educada, con buena posición social, sólida económicamente. Porque me cansé del ELN y las Farc, de sus abusos en general, y de los de Ricardo Palmera [Simón Trinidad], en particular. Hubo un tiempo en el Cesar en el que nos tocaba ir de rodillas ante estos grupos guerrilleros a pedirles que no nos boletearan más, que no nos extorsionaran más, que no nos

secuestraran más, que no nos asesinaran más, que no nos robaran más nuestro ganado, que nos dejaran vivir en libertad. Yo me armo y me defiendo. A mí no me dejaron opción (AUC 70).

La insistencia de Rodrigo Tovar, alias Jorge 40, en que él se arma para defender una opción de vida aparece con frecuencia en las declaraciones de otros comandantes. Así por ejemplo Mancuso dice:

Yo, que crecí y me eduqué con el sueño de servir a la sociedad, confieso, nunca imaginé que el torbellino de la violencia terrorista, me golpeará de forma súbita en mi pueblo natal del valle del Sinú, y que la extorsión y la amenaza de secuestro y muerte me obligaran a salir en defensa propia, de mis seres queridos y de la Patria, hasta quedar inmerso en esta guerra que desangra a Colombia (AUC 59).

En ambos casos se trata de relatos centrados en el “yo” y de actores que ya tienen un lugar en sus respectivas sociedades: el lugar dado por ser de una familia rica o por crecer con el deseo de servir. A propósito, habría que preguntar, ¿quién crece con ese sueño?, y quién crece con el sueño de Marulanda reseñado por el negociador de paz John Agudelo Ríos de aprovechar la juventud para hacer patrimonio (Oficina del Alto Comisionado 2004: 36). Aquí se encuentra un interesante indicio de cómo ciertas emociones tienen una determinada morada material o se sitúan en un lugar específico en las relaciones de status y poder (Kemper 2003). La persistencia con la que los líderes de las Autodefensas hablan en primera persona del singular, tiene que ver también con su percepción de que la guerra es una interrupción en su vida y la paz un retorno, aún cuando, nunca dejaron de ser ciudadanos (AUC 25). De hecho, en una entrevista, Mancuso se refiere a la organización como un breve lapso en nuestra vida (AUC 20) y en otra intervención pública señala: “Hemos luchado en defensa de Colombia durante 24 años contra el flagelo de las bandas guerrilleras. No estamos reclamando nada a cambio. Solo pedimos que el Estado nos permita retornar a nuestra normalidad social que un día perdimos al defendernos cuando él no estuvo para hacerlo” (AUC 39).

Una editorial del Bloque Norte enfatiza la misma idea:

Antes de iniciar nuestra lucha como autodefensas, todos estábamos dentro de la ley, y hasta ese momento el Estado nos brindó la necesaria seguridad que nos permitió vivir dentro de la normalidad social. Cuando dejó de hacerlo, nos alzamos en armas para defender nuestras vidas. Hoy el Estado dice estar dispuesto a ofrecernos nuevamente esa seguridad que un día dejó de brindarnos. Igualmente deberá devolvernos esa normalidad social y jurídica que perdimos, no por culpa nuestra. Así de sencillo. Solo pedimos que el Estado nos devuelva todos nuestros derechos ciudadanos y nosotros asumimos nuestros respectivos compromisos civiles (AUC 37).

Estas declaraciones resultan reveladoras para nuestro objetivo: mostrar que las AUC funcionan como formación elitista orientada a la defensa. Los comandantes de la organización insisten en situarse en la normalidad social, dentro de la sociedad, en el adentro que define la ley. En palabras de Castaño, con la reinserción la sociedad los devuelve a su seno “[...] porque ellos no salieron de la delincuencia” (AUC 35), ellos también fueron sociedad (AUC 39). En un sentido similar se orienta otro líder, Don Berna en una entrevista al afirmar que ellos ya tenían bienes cuando entraron al conflicto (AUC 55). Y es que la solvencia o la prestancia social funcionan como barrera de entrada a las AUC. Así parece desprenderse de la semblanza que varios comandantes de Bloque firman como homenaje al comandante Miguel Arroyave con ocasión de su asesinato. Los jefes comentan: “Así, con disciplina, coraje, y perseverancia, logró alguna solvencia económica, situación que aprovechó en los últimos años de su vida de la mejor manera: poniendo su capital y su fuerza de trabajo al servicio del pueblo y la noble causa de la Autodefensa” (AUC 72).

El texto subraya las condiciones personales del comandante que le permitieron lograr “la solvencia” que aprovechó para servir al pueblo y a la causa de la autodefensa. Se trata de una causa que se persigue desde adentro, desde la pertenencia a la sociedad. Cabe insistir en que la naturaleza de formación elitista de las AUC tiene que ver con la idea de que ellos vivían en la “normalidad social” de la que fueron arrancados por la acción infame de lo que denominan “bandas guerrilleras”. La referencia a la normalidad sustenta, precisamente, la reivindicación de lo personal, de los sueños del “yo”, que la guerra interrumpió. De ahí que se quejen por los “costos personales de ingresar a la ilegalidad” (AUC 13) y que hagan de eso personal un criterio clave de referencia aún en la desmovilización. Así por ejemplo, en una entrevista le preguntan a Mancuso si los combatientes de las AUC podrían conformar unas nuevas fuerzas militares. El responde:

Cada uno tiene sus legítimas expectativas para la etapa tan anhelada del post-conflicto. Pienso que es una excesiva simplificación considerarlos en bloque porque ello deja de lado sus aspiraciones personales de vida que solo fueron dejadas de lado momentáneamente para proteger a la Patria, en tiempos de indefensión que una vez sean superados con felicidad abrirán otra vez la puerta de los sueños postergados pero nunca olvidados. Para algunos puede que la vocación descubierta los lleve a la profesión militar, pero no creo que sea el caso de la mayoría (AUC 5).

Desde nuestra perspectiva es interesante la distinción que hace el comandante entre aspiraciones personales y hechos o motivaciones altruistas que explican la necesaria constitución de la organización armada en un momento determinado. La centralidad aquí de la “necesidad de la patria” y la circunstancia que favorece la constitución de la organización aclara nuestra insistencia en que la agrupación armada no es el modo de existencia social de los pobladores, sino una de sus modalidades de acción. Al mismo tiempo esa referencia deja entrever un juicio

sobre la propia motivación y el comportamiento del grupo —proteger a la patria— que da un carácter altamente emocionalizado al discurso: ¿quién puede oponerse a la protección de la patria De hecho, el insistir en que se proviene de la “normalidad”, que se ha estado dentro de la ley y que “se ha sido sociedad”, expone de la manera más “neutral posible” una valoración específica de la situación en donde la guerra los toma por sorpresa. Las emociones se orientan entonces hacia la calificación por contraste de la situación. Queda claro que ellos vienen de la sociedad, que no vienen de la delincuencia, que nunca han dejado de ser ciudadanos y por eso mismo no pueden recibir el tratamiento de otros actores armados. Ellos sí están o han estado por fuera de la normalidad, de la sociedad y del orden, pero los comandantes de las autodefensas, no. Es interesante que la idea de “fuimos sociedad” que se delata en estas declaraciones es la noción de sociedad que la hace equivaler precisamente a la “buena sociedad”, a los grupos de personas prestantes o por lo menos provistas de cierta respetabilidad local.

Adicionalmente, la referencia del comandante a las vocaciones de los combatientes es otra forma de “personalizar” y de recalcar el carácter anormal de la guerra para ellos. De hecho gran parte de los discursos de las AUC insisten en que ellos terminaron metidos en la guerra sin “formación militar, ni vocación guerrera” (AUC 62), y habiéndose formado para el trabajo honrado (AUC 86).

Incluso, Mancuso dice que los años que le dedicó a la guerra se “los robo a su familia, a sus amigos y a su vocación empresarial” (AUC 38) y que una vez desmovilizados, los miembros de las AUC, van a vivir de su vocación agrícola e industrial (AUC 20). Es claro para ellos que, como grupo social, tenían o tienen otras trayectorias posibles, otras “formas de operar”, otras “vocaciones” distintas a la guerra.⁹ En contraste con las Farc en donde los diversos líderes constatan de forma recurrente que por fuera de la organización no hay nada para ellos.

Antes de mostrar cómo se produce la articulación de todos estos “yo” en un proyecto común de autodefensa, conviene señalar que el énfasis en las condiciones personales no sólo se da en la explicación del origen de la organización armada sino también en la forma como ella enfrenta distintas coyunturas.

Así por ejemplo, ante las continuas discusiones sobre la relación entre las AUC y el narcotráfico, los comandantes han insistido en que las responsabilidades son personales (AUC 22). También los discursos a propósito de las distintas desmovilizaciones han estado concentrados en la descripción de las condiciones personales del líder y no tanto en la historia del colectivo como tal, como suele

9 Es llamativa la insistencia de las AUC en su “vocación”. Según el diccionario Larousse tal palabra significa “Inspiración con que predestina la Providencia para un papel determinado [...] Aptitud especial para una profesión o carrera”.

pasar en las Farc. En el discurso de desmovilización del Bloque Catatumbo que operaba en el Norte de Santander, el comandante Mancuso decía:

El hombre frente a esta tropa, fortalecido en Dios y sumido en la convicción de estar en la senda acertada; el hombre que les habla, no es ya el guerrero de fusil en mano, no es el que aspira a fijar un derrotero de combate a esta organización de valientes, pero sí, un camino que conduzca a la paz por otros medios [...] Así como ayer me siguieron para enfrentar por las armas un enemigo feroz, hoy les pido que me acompañen para delinear el trazado de una paz, que sin nuestro concurso, nunca podrá afirmarse en el alma de la patria (AUC 90).

Por su parte, el comandante Camilo, del mismo bloque, recalca:

Ha resultado muy arduo, encontrar los mejores argumentos para convencer a mis hombres, acerca de cuál es el camino más correcto en esta etapa tan compleja del conflicto armado. Depongo mi arma hoy con serenidad de espíritu y fe en Dios, y conduzco a mis hombres para que hagan lo mismo que yo. Los invito a que me acompañen desde hoy, en escenarios distintos y pr omisorios, donde dejemos definitivamente atrás, el terreno de la guerra (AUC 91).

En ambos casos se establece una diferenciación que analizaremos más adelante entre comandantes y combatientes que no aparece en el discurso de las Farc. Pero además, llama la atención que incluso en momentos de desmovilización o “desactivación” del cuerpo armado, los comandantes siguen hablando desde el “yo” y sólo puntualmente hacen referencia a un nosotros que incluya a “los otros muchachos”. Se trata como veremos también más adelante de unos “yo” a los que se atribuye un especial carisma.

Ahora bien, la referencia al yo no está exenta de contradicciones. En una entrevista con Rodrigo Tovar, alias Jorge 40, se lee:

Existe la percepción de que su posición no es la que predomina entre los demás comandantes de las AAC. ¿Eso no marca una distancia muy grande entre los demás comandantes y usted?

-Este es un Estado Mayor democrático, en donde se respetan las posiciones individuales de cada comandante. Cada comandante tiene su percepción del país que quiere ver y eso hace que tengamos identidad propia, identidad que se debate internamente (AUC 71).

De nuevo, el énfasis está puesto en las posiciones individuales de cada comandante, pero se recalca que pertenecen a un Estado Mayor. Al respecto es útil la referencia

a una intervención de Carlos Castaño en la que señala: “Mancuso reúne todos los requisitos para ser mi sucesor. Pero sin el complemento de Ramón Isaza y de muchos otros comandantes, también sería insignificante, como lo soy yo” (AUC 6).

Tenemos entonces que, aún cuando los discursos enfatizan el “yo”, también subrayan la naturaleza colectiva de la organización. Incluso cuando algunos comandantes son interrogados acerca de la importancia política de ciertos liderazgos individuales, reaccionan enfatizando la naturaleza colectiva de la organización. Así por ejemplo habla el comandante Báez, quien se autodefine como ideólogo y hombre político de la organización. En una entrevista le preguntan:

¿Es cierto que Carlos Castaño dijo que se retiraba y dejaba a usted el encargo de toda la parte política?

Esa herencia nunca la recibimos de Castaño. Además, porque él no es el autorizado ni la persona indicada para dejar ese tipo de legados. A esta posición se llega después de una larga carrera de méritos, de conquistas y de logros en favor de los intereses que ha defendido esta organización (AUC 63).

El comandante Miguel Arroyave recalca algo similar cuando le preguntan si él compró un frente de autodefensas que funciona en los Llanos. Él subraya: “Yo llegué a ser comandante porque encontraron en mí a una persona líder” (AUC 73).

Desde nuestra perspectiva, el hecho de que los comandantes hablen a partir del “yo” delata la existencia de unas condiciones específicas de interdependencia favorables a la elaboración de lo personal y en las que se encarna la desigual relación de estatus. Puesto de otra manera, no todas las personas, ni todas las sociedades, ni en todos los tiempos, se han elaborado las historias o los discursos en términos de “yo”. Proceder de esa manera deja ver que se cuenta ya con cierto espacio de distanciamiento material frente a la dependencia del nosotros de procedencia y que por esa vía se ocupa un lugar más o menos establecido en las relaciones de poder.

Elias muestra que el uso de pronombres como yo, nosotros o ellos sirve como indicio de la experiencia del orden social que tienen los diferentes grupos. Experiencia que, por lo demás, siempre es emocional. El autor insiste en que la posibilidad-necesidad de presentarse como yo o como un nosotros está determinada por condiciones materiales que facilitan la separación de un grupo o que lo hacen imprescindible para la defensa y la definición de la valía social (Elias 1990). En su trabajo, él comenta la tendencia contemporánea a pensarse como un yo carente de nosotros, pero también documenta las distintas relaciones históricas entre “yo y nosotros” y el hecho de que al segundo suelen corresponder acciones de defensa (Elias 1990).

Estos planteamientos de Elias resultan de gran utilidad en la investigación, pues nos alertan sobre el significado emocional y la morada material de las producciones verbales construidas sobre el “yo” o sobre el “nosotros”. En efecto, las emociones suelen dirigirse, en estos casos, hacia el carácter propio o el del grupo y hacia la valoración de las motivaciones o los comportamientos de cada uno. Los comandantes de las AUC suelen hablar desde el “yo”, por las condiciones de normalidad en las que antes vivían, pero la necesidad personal de defensa los hace reactivar su participación en un nosotros.

Como se verá en lo que sigue, es claro que, aún cuando se le da centralidad política y explicativa a las decisiones del “yo”, ellas están protegidas o respaldadas por el nosotros que reúne distintos comandantes y líderes regionales en torno al “derecho” a la legítima defensa. Esto en contraposición con lo que sucede en las Farc en donde no se habla en términos de yo y en donde el funcionamiento del grupo armado como patria social impone la permanente elaboración del nosotros.

“Saber los unos de los otros”: activación del grupo regional

En las distintas producciones discursivas de las AUC se destaca el “yo” de los diversos comandantes, pero también la idea de que, desde distintas regiones ellos activaron y luego desactivaron una “estructura armada”. Los comandantes se refieren a la organización como eso: “una organización” un “aparato armado”, un “ejército de contención”, un “aparato militar” o una “estructura armada” con la que han hecho frente al “azote guerrillero (AUC 76 y 82). El comandante Salvatore Mancuso lo señala muy bien en la reunión con los congresistas que fueron a Ralito en noviembre de 2004: “Puestos ante la disyuntiva histórica de proseguir en la guerra o sumarnos al esfuerzo de fortalecer la democracia y sus instituciones, las Autodefensas Anidas de Colombia tomamos la decisión de desactivar el componente militar y ser socios civiles y políticos del Proceso de Reinstucionalización” (AUC 83).

A diferencia de lo que pasa con las Farc, las AUC hablan de sí mismas como un aparato, como un componente de algo más grande que puede o no seguirse usando, seguirse necesitando. Las AUC no funcionan como patria social, ni como nosotros de un grupo. Se presentan como organización, como una de las modalidades de operación de unos hombres que en las regiones decidieron organizar la defensa de sus bienes y familia y que ahora desde esas regiones piden reincorporación al Estado y la “clausura digna de la actividad militar realizada” (AUC 27). Veamos. En el discurso del comandante Mancuso en la desmovilización del Bloque Catatumbo, se lee:

La mayoría de los hombres de la autodefensa, comenzamos esta lucha sin saber a dónde llegaríamos. Vinimos por separado, muy jóvenes, en un momento de la existencia cuando el alma vibra en el cuerpo y sentimos

que lo podemos todo. Llegamos agobiados por el acoso, la extorsión y el terror impuesto por las guerrillas y por unos gobiernos que desertaron de sus responsabilidades, y nos dedicamos a defender lo propio; no solo bienes y familia, sino la vida, un modo de existencia, unos hábitos y una idiosincrasia amenazados (AUC 90).

En otra investigación habría que estudiar aquello de “muy jóvenes” y en momentos en los que “el alma vibra en el cuerpo”. También está por estudiarse la idiosincrasia que se percibe amenazada y en donde sin duda el derecho a hacer política tiene un lugar fundamental. Por ahora interesa recalcar dos señalamientos del comandante: “vinimos por separado” y para “defender lo propio”, en donde incluye un modo de existencia, unos hábitos y una idiosincrasia amenazados. En efecto, la organización de autodefensa defiende algo que había antes, un “modo de existencia anterior” como padres, esposos, empresarios. Modo de existencia que no sólo antecede a la organización armada sino que opera todo el tiempo como su referente, su marco y en algún sentido, su dirección. Se activa la organización armada para defender ese modo de existencia y para reestablecerlo. Se trata de una etapa militar en un proyecto o en una situación más amplia. Un texto dice al respecto: “La etapa militar asumida históricamente por las Autodefensas ha sido un factor necesario y determinante que permitió a Colombia sostener hasta aquí su amenazada y frágil democracia y desarrollar sus incipientes capacidades económicas frente a las indecisiones e incongruencias del sistema político” (AUC 13).

La referencia a las AUC como una organización de defensa de un modo de existencia social o como una etapa militar, entran en claro contraste con lo que pasa en las Farc en donde, como vimos atrás, la organización es el único modo de existencia social de campesinos y colonos marquetalianos.

La agrupación armada es la forma de disputar el existir, el ser vistos y tenidos en cuenta. Fuera de la institución no hay nada. Antes de ella no había nada y posiblemente, después de ella tampoco. De ahí que las Farc no estén negociando una desmovilización o reinserción. Ellos no tienen a que reinsertarse. El contraste queda más claro con las siguientes referencias. En una carta el comandante Jorge 40 reacciona frente a los señalamientos que le hace una columnista a propósito del asesinato de uno de sus hombres: el comandante David. En su texto, afirma: “Cuánto me hubiera gustado que antes de escribir su columna ‘una vida de muertes’, hubiera palpado el dolor de tantos campesinos que alrededor del féretro, con lágrimas en los ojos, despedían al amigo, al libertador, al campesino, condición que siempre combinó con la de Autodefensa como combatiente aguerrido de su pueblo” (AUC 81).

Es ilustrativa la insistencia del autor en que David, como comandante, combinaba distintas condiciones. Era amigo, libertador, campesino y combatiente de las AUC. Algo distinto pasa en las Farc en donde, como vimos antes, la única condición posible y deseable es la de ser guerrillero. No hay otras condiciones. La reconstrucción que

hace Mancuso de la historia de la organización de las AUC también da pistas al respecto. En una de sus intervenciones, el comandante apunta:

Pensamos entonces que un ataque al enemigo le haría respetarnos y ceder, pero el enemigo creció y nuestra fuerza se agigantó ante la mayor amenaza. Crecimos al ritmo de nuestras necesidades de defensa, y nos unimos, cuando desde cada región, observamos cómo, gentes de bien, indefensas y desprotegidas, por instinto de supervivencia, procedían de manera similar ante la amenaza. Siempre actuamos en legítima defensa, primero de nuestras familias, luego de nuestras regiones y después de nuestra patria. La solidaridad de nuestros coterráneos así nos lo imponía (AUC 90).

En este señalamiento son muy sugestivas las distintas tendencias de acción y los antecedentes cognitivos de la emoción. Según Mancuso, ellos pensaron que si hacían un ataque el enemigo iba a “respetar” y a “ceder”. Pero, por el contrario el enemigo se crece ante lo cual ellos agigantan su propia fuerza. Se trata de un discurso emocional en el que de forma aparentemente descriptiva se contraponen relaciones de status y emociones de comparación. Si el otro ataca, nosotros atacamos buscando el respeto. Si no cede y su fuerza se agiganta, nosotros nos agigantamos también. Una lógica de reciprocidad y de comparación que luego se alimenta de la observación de lo que hacía otra “gente de bien” que también estaba indefensa. Como esa gente de bien seguía una tendencia de acción similar —de nuevo se trata de un campo de comparación— empezaron a defender sus familias, sus regiones y entonces se unieron y empezaron a defender la patria.

Como se ve en la reconstrucción de este párrafo, el discurso pone en juego distintos componentes de la emoción sin darle mucha fuerza explícita a lo que se siente. De todas formas el texto deja claro que en la tendencia de acción frente a la amenaza del enemigo fue importante constatar que “gente de bien” de distintas regiones procedía de manera similar. En este punto, la referencia a la “gente de bien” opera precisamente como un juicio sobre el carácter de otros y, más precisamente, de otros cuya estima resulta deseable. Gente de bien equivale a sociedad, a buena sociedad. Como ellos en esas regiones, se defendieron, los otros en estas otras regiones, también podían defenderse. Algo similar se desprende del recuento que hace el comandante Ramón Isaza:

Por ese entonces en Puerto Boyacá, donde existía el mismo problema y quizás más grave, porque allí ya estaban secuestrando personas, quitando fincas, extorsionando, algunos hombres, entre ellos el señor Gonzalo Pérez, Pablo Guarín y otros, se estaban también uniendo para el mismo fin y al saber los unos de los otros, entonces hicimos una unión, que sirvió para cerrar la llegada de la guerrilla. Conformamos entonces las hoy Autodefensas Campesinas del Magdalena Medio, a las que luego se unió Cundinamarca (AUC 61).

Desde nuestra perspectiva es muy interesante la referencia que hace Isaza a lo que pasa cuando “unos saben de los otros” y se produce la unión para cerrar la llegada a la guerrilla. En sus trabajos sobre *La Sociedad Cortesana* (1996) y *Los Alemanes* (1999), Elías llama la atención sobre la importancia de los lazos entre iguales o pares sociales de diferentes regiones, aún por encima de las regulaciones estatales. El autor recalca la existencia de un “canón de las clases superiores” que se activa frente a hechos de violencia y que en tanto código de honor o respetabilidad compartido por ciertos grupos destacados predomina sobre las leyes del Estado (1998: 88). El autor recuerda en este punto que la extensión del dominio estatal compite con las formas de organización política anteriores que asignan un rol destacado a las clases superiores y que por la antigüedad y la existencia de vínculos entre ellas, es frecuente que reaccionen a los esfuerzos de control del Estado. En esa dirección se orienta Mancuso cuando recuerda cómo terminó metido en la guerra. En una entrevista señala:

Yo ingreso a la autodefensa porque había una subversión que me estaba agrediendo, estaba ultrajándome, que dijo que si no cumplía con las exigencias de ellos me mataban. El último derecho que pierde el ser humano es el de defenderse y me defendí y cuando me defendí me subí en un entigri [sic] del que no me pude bajar porque si no la guerrilla me mataba, luego cuando el Estado no cumple con la función que le corresponde y la guerrilla nos está agrediendo a nosotros y a millones de colombianos, el último derecho que pierde es el de defenderse, con actos que son de legítima defensa. Entonces en la medida en que me esté involucrando en este proceso, venía gente de todo el país a preguntarme cómo hemos hecho, cómo enfrentamos el fenómeno, conocí a Fidel, conocí a Carlos e iniciamos un proceso el cual se volvió inagrecible [sic] en la medida de que nuestras acciones tuvieron repercusiones de tipo jurídico y nos tocó meternos en la clandestinidad y a las montañas de Colombia (AUC 21).

Se trata de un texto llamativo. El comandante arranca hablando desde el “yo”, recalcando que la guerrilla lo agrede, lo ultraja y amenaza con matarlo. No se habla de la situación conflictiva del país ni del contexto sociopolítico. No. Hay una agresión personal y una reacción de defensa. Más adelante veremos con detalle como funciona la apelación al derecho de defensa. Por ahora interesa subrayar que, como en la cita de Isaza, es la necesidad de defensa la que pone a Mancuso, en contacto con un nosotros determinado. Nosotros que se alimenta de gente que viene de todo el país. y de conocer a Fidel y a Carlos Castaño. Ahí se inicia el proceso y él termina metiéndose en la clandestinidad y en las montañas. Un editorial del Bloque Norte lo comenta de esta manera:

Las Autodefensas que habían brotado espontáneas en distintos sitios de la geografía nacional, sin discurso ideológico y sin unidad de mando, comenzaron a intercambiar experiencias y a transitar un camino de

crecimiento conjunto que fue consolidando territorios, desplazando a las guerrillas y llenando el vacío que se negaba a ocupar un Estado cada vez más ausente (AUC 15).

De este texto recalcamos la referencia a que las autodefensas “brotan” espontáneamente en distintos sitios de la geografía, no tienen un discurso ideológico y que es el comenzar a intercambiar experiencia el que las hace transitar juntas y desplazar la guerrilla. En las producciones verbales de las AUC esta historia del movimiento es recurrente y sustenta el énfasis de algunos líderes en la necesidad de que el gobierno y la sociedad reconozcan el carácter confederado de las autodefensas y la diversidad regional que las caracteriza (AUC 3 y 59).

Además de la insistencia en que “unos conocen a los otros”, y que gente de todas las regiones venía a ver cómo en el Sinú estaban enfrentando la guerrilla, es interesante notar que entre los comandantes las diferentes procedencias regionales definen la organización armada y su carácter de confederación. En una entrevista Miguel Arroyave dice:

—Hay que entender que las autodefensas son una confederación en la que hay diversos grupos con intereses propios. Nos une el deseo de conseguir la paz, pero la diversidad de los comandantes y de intereses propios de cada bloque ha creado algunas fricciones. Algunos no quieren desmovilizarse, otros sí, pero ahí vamos [...]

—¿Ha tenido usted diferencias con otros comandantes en la mesa?

—Naturalmente, porque nuestras concepciones son muy distintas. Y es lógico porque con algunos comandantes nos separan tres cordilleras y eso es mucha tierrita de por medio (AUC 73).

La “tierrita de por medio” entre unos y otros comandantes de autodefensa sale a colación en las discusiones sobre el origen de la organización tanto como en las dificultades implícitas en la constitución de una unidad de mando. En esa dirección se orienta Carlos Castaño en una ponencia para el Foro sobre Alternatividad Penal donde insiste en que: “las distintas organizaciones de Autodefensas, las cuales por su origen disperso y su propia historia no siempre convergente, no han tenido mayores ocasiones de experimentar verdadera unidad organizativa total, ni siquiera una unidad de acción consensuada” (AUC 39).

De ahí que ante la negativa de unos bloques a participar en las negociaciones, el mismo comandante se queje de que las AUC como movimiento nacional no existen. (AUC 6). La reivindicación de la región y de las distintas procedencias regionales de los comandantes no opera solamente en la discusión de los orígenes de las AUC y de sus rasgos de confederación. En las negociaciones de

paz con el gobierno de Uribe, los integrantes de las AUC subrayan el carácter regional de su organización y critican la forma como algunos políticos se relacionan con ellas. En la sección pasada veíamos el peso discursivo del “yo” y de la “normalidad anterior a la guerra” en los discursos de las AUC. En este acápite hemos llamado la atención sobre el que la organización armada es la activación de las capacidades de defensa de una “gente de bien” en las regiones. Gente que ante el ataque guerrillero comparte la misma tendencia de acción: defenderse aún por encima de las regulaciones del Estado.

Ahora, es conveniente mostrar que esas distintas procedencias regionales de los comandantes se traducen en una consideración altamente emocionalizada de los problemas de región y nación en las negociaciones de paz. En efecto, el comandante Mancuso insiste en su interés de dar respuesta a los problemas de la nación que se salieron de las manos de lo que él denomina “burócratas ciudadanos” (AUC 59). El mismo líder habla de los comandantes como “líderes naturales” y “representantes de las regiones que deberán desempeñar un papel muy activo en la política” (AUC 114). En una entrevista le preguntan a Mancuso si su interés en la política es personal o si es una aspiración de las AUC como organización. El comandante responde:

Los tres grandes problemas de Colombia son paz, seguridad y empleo, y si uno no actúa políticamente no tiene forma de resolver esto. Y si se queda en el monte menos. En los escenarios políticos que hay hoy, falta conocimiento y representatividad. Los políticos están tratando de resolver problemas que no conocen, de regiones que no conocen y de comunidades que no representan (AUC 114).

Más adelante en el mismo intercambio le preguntan:

—¿Hay más comandantes u otros miembros de las AAC con las mismas aspiraciones políticas que usted?

—Sí. Pero esa no es una aspiración que salga de uno; lo que pasa es que se termina aceptando como una consecuencia de la voluntad de la gente que durante años se sintió apoyada en nosotros. Recuerde que hablamos de zonas en donde el Estado nunca estuvo y los comandantes ejercieron un liderazgo natural. Es más, yo me atrevería a pensar que gran parte de los inconvenientes que la ley ha enfrentado en el Congreso se deben a que algunos políticos tradicionales se sienten incómodos ante la perspectiva de que nos permitan participar en política, por la competencia que ello supone en territorios donde ellos ostentan el monopolio (AUC 114).

Reproducimos por extenso estos planteamientos del comandante Mancuso porque nos dejan ver que así como la procedencia regional era un rasgo a destacar en el

proceso de constitución de las autodefensas, así sigue siendo de crucial importancia cuando se piensa en qué es lo que ellas quieren de la desmovilización. Los discursos de las AUC insisten en el carácter regional de la organización. El hecho de que el comandante Mancuso hable permanentemente a los políticos, pero que lo haga desde la reivindicación del liderazgo ejercido por los hombres armados en las regiones, es ilustrativo del lugar que ellos se asignan en la tensión entre regiones y nación. Más aún cuando entre las razones para su desmovilización aducen la “restauración de los vasos comunicantes entre Estado y nación” (AUC 62). Ernesto Báez se orienta en ese sentido cuando establece: “Nosotros consideramos que la reinsertión se debe cumplir en dos escenarios: un primer escenario es el de la reinsertión de combatientes desarmados a la vida productiva del país. Y la otra, paralela a esa, es la reincorporación de las regiones al Estado” (AUC 93).

La referencia a “la reincorporación de las regiones al Estado” resulta ilustrativa de la forma como los comandantes juzgan la situación a las que los ha llevado la guerra. Si en la primera parte de esta sección leíamos que gente que venía de las distintas regiones empezó a caminar junta y a defenderse de la guerrilla metiéndose en la clandestinidad, aquí leemos que la desmovilización debe traducirse en la reincorporación de las regiones al Estado. “Reincorporar” parece una acción neutral, pero si nos detenemos en ella pronto descubrimos que se trata de hacer que “dos cosas hagan cuerpo una con otra” de nuevo. Se trata pues de que las regiones vuelvan a ser parte del cuerpo del Estado. Ahí ubican los comandantes de las AUC parte de sus motivaciones. Con ocasión de la desmovilización del Bloque Calima en diciembre de 2004, el comandante Mancuso fue muy enfático al respecto:

Sé que no es fácil entender nuestras motivaciones. Para los que no nos conocen y viven fuera de la órbita de las regiones colombianas, no debe ser fácil entender que entreguemos los fusiles, que nos despojemos de la potestad de dar la última palabra en todo aspecto de la vida regional, que renunciemos al poder que otorgan las armas. Y esa incomprensión la entiendo. Parte de una displicente sensación de superioridad, que les dicta a quienes la sienten, que somos una horda de mercenarios al servicio de nosotros mismos. Ellos se niegan a entender la realidad de las provincias (AUC 95).

El pronunciamiento de Mancuso es bastante explícito. Conocerlos y en alguna medida comprender su proyecto, implica entender la realidad de las regiones y provincias. Allí ellos han tenido la potestad de ser la última palabra. Es notable también que el comandante se ocupe de aclarar que quienes no los comprenden parten de una sensación de superioridad que a su vez se apoya en la negativa a entender la realidad de las provincias. Se trata de una presentación emocional de sí mismos que recalca el que suelen ser incomprendidos y juzgados como hordas de mercenarios, pero más aún, que tales juicios se desprenden y —viene ahora el juicio sobre el comportamiento y la motivación del otro— del desconocimiento o

de la negativa a comprender la vida regional. La reivindicación de la pertenencia y el conocimiento regional y del hecho de que las regiones deben “volver a ser cuerpo” del Estado alimentan nuestra caracterización de las AUC como una formación elitista de defensa y restauración en dos sentidos. Primero, tales señalamientos recuerdan que las AUC recogen y articulan grupos regionales “establecidos”, grupos que ya tienen una “existencia social” y cuya trayectoria de acción es defenderse. Segundo, la referencia a la reincorporación de las regiones y a que los comandantes son “líderes naturales” y verdaderos representantes de aquellas funciona como indicio del lugar que estos grupos se atribuyen en el orden social. Atribución que quedará más clara adelante cuando analicemos la autorepresentación que las AUC hacen de sí mismas como una organización heroica o como benefactoras sociales. Por ahora, sabemos que en sus discursos las AUC recalcan las diferencias regionales y las exhiben como rasgos de su “antigüedad” o “estabilidad” como franja social.

La importancia de estos señalamientos queda más clara si se recuerdan las proposiciones de Elias en su Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados (1998). En ese texto el autor muestra que la dimensión temporal o la historia compartida por un grupo se traduce en importantes diferenciales de poder (Elias 1998: 116). El autor analiza los repertorios emocionales con que “familias viejas” de un vecindario se relacionan con los recién llegados al mismo. Encuentra que la prolongada convivencia de las primeras les daba un grado de cohesión grupal de la que no gozaban los segundos y que tal rasgo se tradujo en una sensación de superioridad humana entre aquellas familias (Elias 1998: 118-123) Para el objetivo de este texto tal comparación resulta de gran utilidad. La acción violenta de las guerrillas dio pie a la activación de las relaciones entre viejas familias de las regiones, que se conocen unas a otras y que ponen en marcha un ejército de contención, una estructura armada que defenderá su existencia. Los comandantes Mancuso, Isaza, Castaño y Jorge 40 dejan claro que en su defensa, apelan a viejos lazos sociales que tenían con otros vecinos, con otros pares de las regiones. Eso los sitúa en un lugar destacado de la jerarquía de estatus y poder y les hace exhibir un nosotros particular y más o menos delimitado en el que la procedencia y prestancia regional resuelve un clásico problema: “Cómo y por qué unos hombres se perciben como partes del mismo grupo y se incluyen unos a otros dentro de los límites grupales que ellos mismos establecen al hablar de ‘nosotros’, mientras excluyen a otros como pertenecientes a otro grupo, al que se refieren colectivamente en términos de ellos” (Elias 1998: 116).

El carácter de formación elitista de las AUC está marcado precisamente por la definición que los líderes hacen de un nosotros, en el que se distingue el “yo” de los diversos comandantes y una amplia gama de “ellos” que va desde los combatientes de la misma organización hasta los guerrilleros. Mientras que el nosotros al que recurren las Farc se desplaza permanentemente buscando su sujeto e inventándolo en la historia misma de las conquistas de

la organización y en las acciones del movimiento popular; las AUC hacen una constante delimitación de su nosotros, el nosotros de los comandantes con sus procedencias y perfiles regionales. Esa recurrente contraposición entre nosotros y ellos en el discurso de las AUC y en términos más generales su constante esfuerzo de diferenciación será trabajado más adelante.

De la defensa a la seguridad

En el acápite anterior se insistía en que las producciones verbales de las AUC presentan la organización como una estructura armada que ciertos grupos regionales activan o desactivan según sus necesidades de defensa frente a las agresiones guerrilleras. El objetivo de este apartado es mostrar que la defensa está investida de una gran connotación emocional y que sirve como bisagra que articula los grupos regionales y que convierte al ejército de contención en un Movimiento Nacional Antisubversivo (AUC 59).

Las distintas producciones discursivas de las AUC señalan que la organización nació de forma espontánea y en “legítima defensa propia”. Más aún, los discursos de la organización suelen hacer un recorrido que parte de la defensa de la propia vida y la dignidad, “la economía de nuestros hogares” y pasa por los bienes, las familias y luego parte hacia la defensa de los territorios, “nuestras regiones”, “nuestras comunidades” y la patria (AUC 37, 59 y 104). Así por ejemplo, en su discurso en el Congreso, el comandante Mancuso señala: “Ante el acecho constante de las guerrillas, recurrimos al derecho inalienable de la legítima defensa, en aras de proteger nuestra existencia y nuestros bienes lícitamente adquiridos, que representan el sustento presente y futuro de nuestras familias” (AUC 59).

Sin embargo, antes, en ese mismo texto, había dicho que hablaba por todos aquellos que “caminan sin descanso defendiendo esta Colombia desconocida para los muchos, patrullando en parajes peligrosos y solitarios, donde acecha el enemigo terrorista” (ibíd.). También Rodrigo Tovar, alias Jorge 40, señala el desplazamiento entre la defensa personal y la de otros “bienes”. En la entrevista se lee:

—Hay una tendencia en ustedes que sorprende mucho y es la de hablar con un tono patriótico, de salvadores, casi como si el país les saliera a deber.

—Nosotros nos la jugamos primero por defendernos, defender a nuestras familias y patrimonios, pero en esta defensa también defendimos de un ataque a muchas regiones y dentro de ellas a sus pobladores” (AUC 70).

La constante y ordenada mención de aquello que las AUC defienden —su vida, honra, dignidad, bienes, familias, regiones, comunidades, patria— son indicativas

tanto de la historia de la organización, como de la jerarquía de valores que en ella predomina. En ambos casos se arranca de la relación con lo personal y desde ahí se van tejiendo vínculos con lo colectivo, con la patria. Esa que comienzan a conocer mientras la patrullan.

Ahora bien, no siempre se cuentan las necesidades de defensa en el mismo orden. En un texto Mancuso explica que ellos participan del proceso de negociación con:

Los mismos irrenunciables fines de defensa de la vida y de la libertad, de la seguridad y de la dignidad nacionales, que alentaron nuestro nacimiento, en pasadas y trágicas circunstancias de agresión totalitaria y terrorista a la que nos resistimos por instinto vital innumerables colombianos agredidos por la subversión y desamparados por un Estado y unos gobernantes que habían perdido el timón y el rumbo y nos condenaban a la indefensión (AUC 25).

Es interesante que en este texto la defensa de la vida y la defensa de la seguridad y la dignidad aparecen, al mismo tiempo, como punto de partida de la organización y no como conquistas y transformaciones que se fueron dando en la historia. Aquí quedan puestas en el mismo nivel emocional e histórico lo “personal” y lo “colectivo”. Interesa también destacar de ese texto la puntada sobre “el instinto vital”. Y es que la alusión a la defensa suele también estar asociada a comprensiones “naturalistas” de la vida social: los integrantes de las AUC defienden “instintivamente” su vida y sus bienes (AUC 15). Además ellos reclaman que “lo que en un principio fue legítima defensa individual comenzó a hacerse carne en comunidades enteras a las cuales unían la misma angustia y la misma indefensión” (AUC 15).

Aunque no nos queda del todo clara la alusión a “hacerse carne”, es ilustrativo constatar que la invocación de la defensa tiende a naturalizarla, —“es instintiva”—, tiende a relacionarla con emociones como “angustia e indefensión” y a ignorar su especificidad como una tendencia de acción específica ante la agresión. Como se recordará, uno de los componentes de la emoción es la tendencia de acción asociada. Aquí es claro que la defensa opera como la tendencia de acción casi natural entre aquellos que se enfrentan a las agresiones de la guerrilla.

Pero si por un lado la defensa aparece como un instinto, por otro lado aparece como un derecho que no se pierde nunca (AUC 11), un derecho que es propio del ser humano y anterior a la ley positiva (AUC 21). En una entrevista que el comandante Mancuso concede en 1998 al periódico regional El Meridiano se lee:

Lo que pasa es que el derecho a la legítima defensa individual y colectiva, es natural y universal. Está incluso por encima de la ley positiva. Y como el Estado no cumple debidamente con su obligación, nos ha tocado ejercer este derecho. Además, el monopolio de las armas que debe ser

exclusivo del Estado, no lo es. Porque hay un enemigo nacional que está armado, entonces, la sociedad civil ante la ineficiencia del Estado y el carácter de la agresión hace respetar su derecho a la defensa y se arma proporcionalmente al ataque para defender su vida, honra y bienes; este es el origen de las autodefensas (AUC 1).

También la entrevista que Carlos Castaño otorga a Darío Arizmendi en 1998 se orienta en esa dirección y nos permite ampliar la comprensión particular que los comandantes tienen del derecho a la defensa. Castaño subraya que cuando el Estado no puede garantizarle la vida a la gente ésta tiene derecho a armarse y que eso debe decirse en la “constitución universal con la que nace cualquier ser humano que está por encima de cualquier ordenamiento, del papel que tenga la constitución de un país”. Más adelante, el mismo comandante explica que aunque Dios es tolerante en ocasiones, “como humano enseñó a defendernos” y que en alguna medida sólo la legítima defensa hace concebible un asesinato (AUC 2).

Es muy reveladora la articulación que ambos comandantes establecen entre el derecho a la legítima defensa y un orden natural, anterior al Estado y al derecho positivo. No se habla aquí de lo que se siente pero cuando se define algo como “natural” o “universal”, se pretende sacarlo de cualquier debate político y consagrarlo como una verdad, como algo que se impone por “naturaleza”. El carácter emocional del discurso proviene en este punto, precisamente, de la consagración de la defensa como un derecho, como algo propio e indiscutible en el ser humano.

Las AUC insisten “solo nos hemos defendido”, pero a renglón seguido glorifican tal comportamiento como algo que se hace “al servicio de la patria” y que los convirtió en quienes proveen de seguridad a millones de “colombianos honestos y de buena voluntad” (AUC 59). Incluso en sus producciones verbales afirman que ni siquiera el cese de hostilidades los exime de la “responsabilidad de defender a las poblaciones y regiones de los ataques de la guerrilla” (ibíd.) y que la realidad de la confrontación les impone “un compromiso con las comunidades más allá de la seguridad que les brindamos” (AUC 62).

No tenemos información suficiente para analizar los procesos de transmutación cognitiva y las transformaciones históricas que permitieron que el derecho a la defensa personal se convirtiera en responsabilidad con la seguridad de las comunidades. Hablamos de transmutación cognitiva pues, como han mostrado varios investigadores, las emociones tienen efectos cognitivos (Elster 2002). La situación que inicialmente se leía como una amenaza a la vida y la libertad individual y por lo mismo un contexto que exigía la defensa, se convierte, por el desarrollo de la interacción entre los actores y por las emociones que acompañan tal proceso en una oferta de seguridad y de restauración del orden para los grupos sociales. De emociones que subrayan la agresión de que es víctima se pasa a emociones que recalcan la misión del grupo y su especial carisma.

Es conveniente constatar aquí que el discurso de las AUC recoge bien lo que diferentes investigaciones han mostrado: la convivencia en esa organización de grupos orientados a la autodefensa campesina, grupos claramente paramilitares y señores de la coerción que venden seguridad (Romero 2003).

Lo importante para nosotros es constatar que la trayectoria emocional e histórica que va del derecho a la defensa a la provisión de seguridad es la que permite articular los grupos regionales en un Movimiento Nacional de Autodefensa, convertirlos en hermanos de causa (AUC 3) y producir autocaracterizaciones en que ellos son héroes y benefactores sociales.

Héroes, víctimas y benefactores

Uno de los rasgos más sobresalientes en las producciones verbales de las AUC es su tendencia a considerarse héroes y benefactores de las comunidades.¹⁰ Como en otras formaciones elitistas, los comandantes de las AUC recalcan sus condiciones particulares, aquello que Norbert Elias (1998) define como “el carisma especial de grupo” y que hace que juzguen sus comportamientos y su carácter como pruebas de la superioridad que se autoatribuyen.

Los comandantes de las AUC suelen calificar su comportamiento como un “auténtico y patriótico sacrificio”, como una “ofrenda” a la nación colombiana, como una “magna empresa” (AUC 59, 62, 104 y 114). Insisten en que su historia es “heroica, dura, mítica”, una “epopeya de la libertad” (AUC 59). Subrayan que han usado la violencia como “forma de defensa ejercida heroicamente” (AUC 59) y que era “la situación de la patria” y “la voz de Dios en sus conciencias” la que exigía tal sacrificio.

En sus intervenciones los comandantes de las AUC aluden repetidamente a “la responsabilidad”, al “sentido del deber”, a la “amarga obligación”, al “deber moral” que orienta sus acciones y sus relaciones con las comunidades (AUC 23 y 26). Ellos afirman “donde el tejido social se deshacía”, “no podíamos ni debíamos permanecer indiferentes”(AUC 27). De ahí que se hayan erigido como “la representación auténtica de los colombianos desprotegidos por el Estado” (AUC 1). Los líderes enfatizan que los anima una “misión” contra la guerrilla (AUC 33). Califican su “causa” como “justa y noble” (AUC 91) y reclaman que “gracias” a ellas: “Los colombianos pudimos contar con las

10 En las guerrillas también suele aparecer la autocaracterización como héroes (Mancilla 1990, Aguilera 2003). A partir de la documentación analizada podemos decir que la referencia al heroísmo no tiene en las Farc la misma importancia retórica y emocional y que en las AUC suele atarse a una lectura religiosa del orden social, mientras que en las primeras tiene que ver con el iluminismo revolucionario. Agradezco a Mauricio Archila el llamarme la atención sobre la necesidad de trabajar este punto.

Autodefensas Anidas de Colombia en tiempos de amenazas totalitarias y de crueldades terroristas y eso alejó para siempre de nuestra Patria el riesgo real de las dictaduras totalitarias de derecha y de izquierda” (AUC 27).

En sus distintas intervenciones, los comandantes hacen hincapié en que “liberaron de las guerrillas a media república” y evitaron que se consolidará en “el suelo patrio otra Cuba u otra Nicaragua” (AUC 3 y 59). Por esa vía recalcan el ideario antisubversivo del movimiento y el hecho de que salvaron a Colombia del “azote comunista” (AUC 31). Cuando en una entrevista, un periodista le dice a Jorge 40 que los integrantes de las AUC son asesinos, el comandante contrapuntea que ellos son “Luchadores por la libertad de este país. Usted se imagina qué sería de Colombia donde nosotros no hubiéramos empuñado las armas para llenar los enormes vacíos del Estado” (AUC 70).

El contenido emocional de estas declaraciones tiene por objeto intencional (se dirige hacia) las motivaciones y el comportamiento propio, el carácter de los miembros de la organización y la existencia de una situación amenazante en el suelo patrio. Las emociones se expresan con palabras y adjetivos que evalúan y “engrandecen” la organización armada. Se trata, pues, de discursos emocionales que reposan en las alusiones a lo patriótico, al sacrificio y a la ofrenda, palabras todas con las que se evalúa y presenta el propio actuar.¹¹

La connotación emocional de esas producciones verbales queda más clara si preguntamos ¿quién tiene o puede ofrendar algo , ¿quién se sacrifica , ¿a qué otros tipos de comportamiento se opone el comportamiento patriótico , ¿quiénes sienten a Dios en sus conciencias, ¿quiénes pueden liberar a otros o al suelo patrio? y por qué jugar con esas preguntas deja entrever también los efectos evocativos que los discursos quieren producir al construir una historia de los integrantes del aparato armado en donde se resalta su heroísmo.

La autocaracterización como héroes que hacen los comandantes de las AUC no tiene sólo por objeto la historia de constitución de la organización y su trayectoria, sino también su comportamiento en medio del proceso de paz como tal. En su discurso en el evento de desmovilización del Bloque Catatumbo, el comandante Camilo dice: “Queremos ser tan audaces y resueltos en el campo pacífico de la civilidad y la democracia, así como hemos sido valientes a la hora de defender la vida, los bienes y las libertades de millones de colombianos agredidos por el azote guerrillero” (AUC 91). Más adelante, el mismo comandante destaca: “Quiero también agradecer a los hombres y mujeres que pasaron por las filas del Bloque

11 No pudimos estudiar las connotaciones religiosas del lenguaje político de las AUC. Podemos recordar, sin embargo que “ofrenda” significa según el diccionario Larousse “un don que se ofrece a Dios o a los santos. Lo que ofrecen los fieles por sufragio a los difuntos. Lo que se ofrece para una obra de caridad. Dádiva o servicio en muestra de gratitud o amor”.

Catatumbo. Por su entereza y sacrificio, por sus arduas labores de patrullaje, por su gran sentido de pertenencia, por su entereza de carácter, y por ese ejemplo admirable de amor de patria” (AUC 91).¹²

Su insistencia en la audacia, la resolución, la valentía, la entereza y el sacrificio alimentan una “fantasía autoglorificadora del grupo”. Tales caracterizaciones desatan un conjunto de emociones que, como el orgullo o el honor, hablan de la prevalencia que el grupo se auto-otorga en la jerarquía de status y poder. En esa dirección deben leerse varias declaraciones de los comandantes. Por ejemplo, su insistencia en que la desmovilización de más de tres mil hombres es un “gesto de incontrovertible honestidad con el compromiso de paz” (AUC 85); su idea de que respetar la vida de los guerrilleros que salgan por efecto del acuerdo humanitario, así como el retorno de 415 niños de la guerra son gestos que revelan la “grandeza de desprendimiento” que caracteriza a la organización armada (AUC 60) y finalmente, su reiteración de que el respeto de los derechos humanos es “contribución indispensable” que ellos hacen para el alivio humanitario del conflicto armado (AUC 41). De esta manera suelen presentar sus decisiones y motivaciones las AUC en los distintos comunicados: se trata de gestos grandiosos, magnánimos, que van más allá del deber y la necesidad. A lo largo de las negociaciones del gobierno con las AUC, éstas han insistido en que como castigo a su “su patriotismo, su altruismo y su buena fe” no pueden recibir la cárcel (AUC 54) y en que su “aporte a la nación en este momento histórico” es precisamente su reincorporación a la vida civil (AUC 19). Ante las distintas críticas que ha recibido el proceso de negociación del gobierno de Uribe con las AUC, los comandantes han llamado la atención sobre el hecho de que buscan y aceptan la justicia, pero no la venganza (AUC 41) y en que ‘nadie puede llamarse a engaño: nuestras convicciones democráticas van de la mano con nuestra responsabilidad nacional frente a los colombianos. Que nadie confunda búsqueda de caminos de paz con rendición y sometimiento, o altruismo con debilidad, lo que queremos evitar, es que se termine volviendo más indefenso el territorio donde debe cimentarse la institucionalidad democrática y la fortaleza económica de nuestra Nación colombiana, pilares sin los cuales es iluso pretender seguir soñando con ideales de libertad y justicia social” (AUC 43).

En este caso el carácter emocional del discurso se logra a partir de la retórica de contrastación, la descripción densa de lo que sucede y la constante polarización. Nadie puede llamarse a engaño, no pueden confundir rendición con sometimiento, o altruismo con debilidad. En los dos casos se hace un juicio sobre el carácter de la organización. Después se expone la motivación —lo que los comandantes quieren evitar— y luego se introducen los criterios para evaluar tal motivación: no se puede

12 Este es uno de los pocos textos en los que se menciona a las mujeres.

volver más indefenso el territorio. A renglón seguido el texto habla en un lenguaje más o menos técnico y de evidencia racional que contrasta con la referencia al comportamiento que sería iluso y a los sueños de libertad y justicia social.

Como en textos anteriores se observa aquí una retórica emocional que no necesariamente se expresa en palabras sobre los sentimientos sino que se orienta a producir un sentido específico: estar de acuerdo con lo que las AUC han decidido hacer, reconocer que no están derrotadas y que son altruistas. Así mismo, el hecho de que alguien se autodenomine altruista revela el lugar que se asigna en la jerarquía de status. Algo similar sucede con el discurso de las AUC en la “Declaración por la paz de Colombia” en noviembre de 2002. En ese texto explican:

Es dentro de este espíritu patriótico y civilista, y como una explícita demostración de nuestra voluntad permanente por alcanzar la paz del País, que las Autodefensas Unidas de Colombia hemos tomado la decisión histórica de declarar un cese unilateral de hostilidades, con alcance nacional, sin que esto signifique la renuncia a nuestros principios ni a nuestros ideales (AUC 3).

En un discurso posterior insisten en que: “La Declaración por la Paz de Colombia [...] inaugura puentes de acercamiento y diálogo entre Autodefensas y Gobierno Nacional, puentes que nos hemos propuesto transitar como una cuestión de honor y de amor con nuestro País y su gente, tan urgentes de gestos de nobleza criolla y compromisos de Paz” (AUC 4).

Estos anuncios evidencian con claridad el lugar de héroes que se asignan los comandantes de las Autodefensas. Dicen estar imbuidos de un espíritu patriótico y señalan que para ellos el diálogo es una cuestión de honor y amor con el país. País urgente de gestos de nobleza criolla que ellos sí aportan. Es útil constatar que en estas declaraciones, los recursos retóricos se orientan a la calificación de situaciones y el carácter de los actores. La autoatribución de espíritu patriótico y la comprensión de las negociaciones como un asunto de honor y amor por el país hace que los comandantes se resientan ante la propuesta gubernamental de concentrarlos en un territorio y que se defiendan diciendo que sus detractores no podrán ver su “honor mancillado por la sumisión” (AUC 43).

Hasta aquí hemos caracterizado un discurso emocional que habla de los comandantes de la AUC como unos héroes. Más particularmente, como héroes de una guerra, de una gesta patriótica de lucha contra la subversión. Ahora bien, la fuerza emocional de ese discurso suele acompañarse de una descripción de las condiciones en que los mismos comandantes, esta vez en condiciones de padres de familia o esposos, fueron víctimas de la agresión guerrillera y la indolencia estatal. En una entrevista, el comandante Rodrigo Tovar, alias Jorge 40, hace una significativa declaración al respecto cuando le preguntan cómo va a hacerse la

reparación a las víctimas: “¿Quiénes son las víctimas? Porque nosotros fuimos las primeras víctimas, de un ataque y de un olvido, el secuestro, la amenaza, el boleteo, la extorsión, el asesinato, la expulsión de nuestras tierras, empezó contra nosotros por parte de la guerrilla, y no hubo Estado para defendernos” (AUC 70).

En una entrevista concedida en abril del 2004, el comandante Salvatore Mancuso se orienta en una dirección similar. Cuando le preguntan si las negociaciones deben seguir en medio de la desaparición del comandante Castaño, él asevera:

El camino que sigue es largo y sinuoso, pero estamos dispuestos a transitarlo, así como ayer aceptamos el desafío de enfrentar la guerra que nunca quisimos, e indefensos asumimos sin ninguna experiencia ni formación ni mucho menos vocación guerrera, la defensa de la vida, los bienes, la libertad y la democracia amenazados por un enemigo sin razón y sin Dios. Hoy las cosas son diferentes y las AAC aceptamos el desafío de reincorporarnos a la vida civil plena [...] El conflicto nos tocó a la puerta, como consecuencia de un Estado débil e indolente ante el vil ataque de las guerrillas y nos involucró causando dolor en nuestros corazones de hombres colombianos puestos en la disyuntiva ética de tomar las armas contra la inmisericorde agresión guerrillera o perecer y ver perecer como consecuencia de nuestra claudicación a nuestros seres queridos (AUC 48).

En ambas declaraciones, los integrantes de las AUC aparecen como víctimas de una serie de acciones de la guerrilla y una serie de omisiones del Estado. Interesa también resaltar que el texto de Mancuso combina la autocaracterización como héroes “aceptamos el desafío de enfrentar la guerra” con la autodescripción como víctimas “nunca la quisimos, estábamos indefensos, no teníamos la formación”. Además, hay que recalcar que se trata de las víctimas de un enemigo que no tiene Dios y que por lo mismo cabe esperar que sea más despiadado y terrible. También hay que subrayar que la presentación como víctimas se apoya en un lenguaje concreto que habla del dolor en el corazón, de la disyuntiva ética, de la amenaza contra los seres queridos y en últimas de la inmisericorde agresión guerrillera. Es un discurso emocional que tiene por objeto intencional la situación de amenaza, el comportamiento de la guerrilla, su carácter y la tendencia de acción propia: aceptar el desafío. Es en esa trama en donde debemos situar la transmutación de la víctima en héroe. La acción de la guerrilla y la debilidad del Estado los hacen víctimas, pero la naturaleza propia, el carisma del grupo los hace héroes. En los capítulos dedicados a la relación de las AUC con el Estado y con la guerrilla ampliamos esta autocaracterización como víctima. Por ahora sólo necesitamos mostrar que ella es el correlato de la representación de los comandantes como héroes.

Ahora bien, en las autorepresentaciones del grupo se destaca otro lenguaje emocional, menos “heroico”, pero no por ello desprovisto de “grandeza” o de alusiones al carisma particular del grupo. Se trata de un lenguaje político en

el que se superponen visiones técnicas y desarrollistas del mundo social con lecturas paternalistas de lo que puede ser la relación entre el pueblo y quienes se sienten sus responsables: se trata de la autocaracterización como “benefactores sociales” y como promotores del desarrollo. Las producciones verbales de las AUC están llenas de referencias a la defensa que la organización armada ha hecho de la democracia pero también de la infraestructura y del desarrollo en el país. Parte de las “fantasías autoglorificadoras del grupo”, que lo convierten en una formación elitista, tienen que ver precisamente con su capacidad para promover desarrollo, seguridad y bienestar comunitario. Cuestiones que se traslapan en sus distintas producciones verbales. Así por ejemplo, en el discurso que el comandante Mancuso da ante el Congreso se lee:

Somos defensores de una Colombia libre, de sus instituciones y su infraestructura. Es preciso recordar a la Nación y al mundo, que mediante nuestra lucha y sacrificio, extensos territorios del país han logrado convertirse en ejemplos de concordia, tolerancia y civilidad; y han conseguido atraer la inversión, promover el trabajo honesto, y devolver las condiciones necesarias para el logro de la productividad, fundamental para el desarrollo (AUC 59).

Tiempo después en otro discurso el mismo comandante establece:

Si hay algo que tenemos claro las AUC es el compromiso social [...] Hemos trabajado por años en la construcción del bienestar comunitario y digno. Hemos defendido las tierras de nuestros campesinos, se ha sembrado la confianza en el campo y en el desarrollo socio-económico. Y hoy, hay que dejar algo claro: no abandonaremos esta misión social que ha caracterizado la organización y, es más: que fue parte de nuestro nacimiento [...] Las Autodefensas Unidas de Colombia venimos de transitar un largo y doloroso camino de respuesta armada ante la violencia y los agravios de las guerrillas marxistas al Pueblo colombiano, a su infraestructura económica y a sus vías de comunicación (AUC 62).

En ambas declaraciones las AUC aparecen provistas de un carácter especial e innegable. Ellas han defendido la infraestructura y han conseguido dar a la sociedad condiciones para el desarrollo. Eso lo consideran característico de su misión y su compromiso social. Nosotros tenemos que preguntar que comprensión de la sociedad sostiene tales ideas. Nuestra insistencia en que las AUC en sus discursos se presentan como una formación elitista se apoya precisamente en la constatación de que no todos los actores sociales se imputan un compromiso o una misión social y que al hacerlo delatan el lugar que se asignan en la jerarquía social. Aquel que tiene que notificar su compromiso social es también aquel que vive cierto distanciamiento con esa sociedad. Es revelador al respecto que las declaraciones de los comandantes insistan en que “nunca fue interés de las AUC perpetuarnos en el

cumplimiento de una función excepcional de protección y desarrollo comunitario que corresponde legítimamente y de manera inequívoca e insustituible al Estado” (AUC 25), pero que nunca expliquen los antecedentes cognitivos y los vínculos emocionales que hicieron posible que ellos asumieran esa responsabilidad Puesto de otra manera. Aunque en sus discursos reconocen que ellos asumieron funciones que le corresponden al Estado, no explican con detalle por qué. En esos momentos de la argumentación los líderes recurren al “deber moral” y a la “amarga obligación”. Nosotros tenemos que preguntar por qué ante la “desprotección estatal” se activa tal “deber” y la organización asume funciones del Estado. Las emociones son procesos de interacción en los que es posible discernir distintos componentes, antecedentes cognitivos y tendencias de acción por ejemplo. En el caso de los discursos de las AUC es sugestivo que su tendencia a convertirse en héroes y benefactores se expone como algo natural, como el único camino ante la desprotección del Estado. No había otra salida, ellos tenían que asumir las funciones que le pertenecen a aquél. Si no ¿quién? Se trata del funcionamiento de lo que Elias denomina “el canon de las clases superiores” y que hace que ciertos grupos se sientan pares del Estado o que puedan activar sus relaciones de defensa y protección por encima de las regulaciones de aquél (Elias 1997). Nos interesa constatar que en la caracterización que hacen de sus relaciones, las AUC reiteran “No importa que se nos tilde de ilegales, porque el pueblo, soberano, nos declara legítimos y nos considera sus benefactores. Algún día Colombia agradecerá que hayamos existido y el mundo reconocer a que merecíamos un trato diferente, el tiempo es el mejor aliado, amanecerá y veremos” (AUC 104).

Esta cita nos permite introducir otro rasgo de las autocaracterizaciones de las AUC que consideramos indicativas de su naturaleza de formación elitista. En sus distintas producciones verbales esa organización expone un permanente ejercicio de diferenciación y de contraste entre el “nosotros” y una inmensa gama de “ellos” que se extiende desde grupos de autodefensa regional y combatientes del mismo grupo armado hasta organizaciones guerrilleras.

Una ardua tarea: la delimitación del nosotros

Una de las peculiaridades en las producciones verbales de las AUC es su permanente producción de diferencias y más puntualmente de contrastes entre sus distintos miembros o entre ellos y los integrantes de otras organizaciones armadas. Si en el caso de las Farc veíamos la recurrencia de un nosotros que se desplaza entre los marquetalianos, los campesinos, los luchadores populares y los colombianos, esto es un nosotros abierto y que busca ser llenado, ser inclusivo; en el caso de las AUC tenemos un nosotros que busca distanciarse, conservarse cerrado y diferente de “ellos”. Entre los criterios utilizados para crear esas diferenciaciones se cuentan la historia particular del grupo, la relación con una ideología, el uso de la violencia, la apelación a valores y consideraciones

éticas y el vínculo con otros grupos sociales, entre otras cuestiones. Se trata de un problema de gran relevancia en las producciones discursivas de las AUC y de gran importancia teórica, pues, como Norbert Elias (1998) ha mostrado, los grupos establecidos y las formaciones elitistas se ven sometidas continuamente a la elaboración y exhibición de lo que consideran que les es particular, propio y dado y que las hace diferentes a los demás grupos.

En el caso concreto de las AUC como formación elitista llama la atención la permanente diferenciación entre comandantes y combatientes de la propia organización. Contraste que se logra a través del uso de recursos retóricos como los demostrativos “esos muchachos” las explicaciones detalladas sobre los rasgos de “ellos” y las fiestas para ellos; y, finalmente la insistencia de algunos comandantes en que “sus hombres” son como “sus hijitos”. En cuanto a la oposición entre AUC y grupos de guerrilla, el contraste se logra a partir de la autoatribución de motivaciones “más” éticas y de comportamientos más “ajustados” a la historia y a la racionalidad. En ambos casos se trata de contraposiciones altamente emocionalizadas, esto es, contraposiciones que desatan vinculaciones afectivas a partir de las referencias a distintos juicios sobre las motivaciones, los comportamientos y el carácter de los actores implicados. Las emociones recalcan la comparación entre unos y otros e insinúan el lugar que cada uno “debe” tener en la estructura de status y poder.

Las autodefensas “puras”: narcotráfico y razón social

Una de las cuestiones que ha desatado cierta controversia emocional en las negociaciones del gobierno de Uribe con las AUC y que tiene importancia en los esfuerzos de la organización por “delimitar” su nosotros está relacionada con la diferencia entre “autodefensas pura” y otros tipos de autodefensa. Se trata de un debate entre comandantes o líderes de la organización en torno al vínculo que ellos tienen o han tenido con el narcotráfico y con otros sectores delictivos. Debate que los ha obligado a incluir en sus discursos una constante defensa de su naturaleza política, que ha revelado los enfrentamientos dentro de la organización, pero que también ha propiciado una producción discursiva “sincera” frente a la sociedad.¹³ En una entrevista con la Revista Semana, el líder del Cacique Nutibara, Giovanni Marín se defiende de las acusaciones de que su organización tiene vínculos con el narcotráfico diciendo que tal señalamiento “es falso” y que: “Los 800 hombres que este martes, si Dios quiere, nos desmovilizamos, somos autodefensas puros,

13 El artículo constata la importancia emocional que tiene en el asunto en las producciones verbales de las AUC pero no puede hacer un estudio sobre las relaciones de esa organización o sus líderes regionales con el narcotráfico. Como en otras cuestiones, el texto recalca los puntos de coincidencia en los textos de los diversos comandantes pero no desarrolla ni amplía los contextos regionales que sustentan las diversas trayectorias de los líderes y su relación con las drogas.

no miembros de bandas comunes, sino integrantes de una organización política, el Bloque Cacique Nutibara, que tiene un ideario antisubversivo” (AUC 31).

Más adelante en la misma entrevista se lee lo siguiente:

—Habla usted del comandante ‘Adolfo Paz’ como un líder político cuando su pasado dice que fue lugarteniente de Pablo Escobar, jefe de la banda La Terraza y ahora miembro de las AAC.

—Jamás. Lo que usted dice es falso. Nuestro comandante jamás sirvió a Pablo Escobar. Por el contrario, él lo enfrentó. Él fue la persona que ayudó a ponerle fin a su reinado de terror. Y también es mentira que él haya sido jefe de la banda La Terraza. Al contrario, cuando entramos a Medellín los jefes de esa banda quisieron entablar diálogos con nosotros pero desde un principio nos opusimos porque su accionar era delictivo. Por eso, la combatimos y la obligamos a que hicieran una reconversión en beneficio de ellos mismos y de la sociedad.

—¿Combatieron a La Terraza o la absorbieron?

—A esa y a todas las demás bandas lo que hicimos fue obligarlas a que tuvieran pactos de paz, a que dejaran sus acciones en contra de la comunidad. La gente piensa que esos son muchachos cuyo único destino es un arma de fuego y eso no puede ser. Hay que ayudarlos y sacarlos para que se vuelvan útiles y sus existencias aporten a la paz del país (AUC 31).

Estas declaraciones ilustran dos puntos recurrentes en la delimitación emocional que las AUC hacen del “nosotros” que consideran propio. Primero, recalcan que son un actor político y que no tienen nada que ver con bandas comunes, delinquentes o narcotraficantes. Segundo, aluden a la relación “pedagógica” que suelen establecer ya sea con sectores delictivos, con sus propios combatientes o con las comunidades.

El comandante Miguel Arroyave del Bloque Centauros hace diferenciaciones que se orientan en una dirección similar a las de Marín. En una entrevista él anotaba:

[...] aquí entre nosotros yo debo reconocer que todos tenemos intereses distintos. Algunos somos autodefensas puros, mientras otros son gente que ha llegado a la mesa para buscar solución a sus problemas judiciales individuales [...] Además, aquí en Ralito he tenido diferencias con otros comandantes porque no tienen un discurso coherente: dicen que defienden a los pobres, cuando en realidad les están robando la plata de la salud. Otros dicen que no están traficando mientras que por la Costa están sacando embarques de droga. Esas cosas no me gustan y se las he dicho de frente (AUC 73).

Por su parte, Martín Llanos, jefe de las Autodefensas del Casanare y contradictor de Miguel Arroyave, explica en una entrevista que sus conflictos con él tienen que ver con el interés de este último de invadir los territorios del primero. En la entrevista le preguntan si la pelea entre comandantes tiene que ver con el narcotráfico y Llanos contesta:

La causa reside en el afán territorial de Arroyave. Las ACC son autóctonas y no es bueno ni sano pretender imponerles a nuestras comunidades una autodefensa foránea como en este caso. Con narcotráfico no tenemos nada que ver, excepto el gramaje cobrado en algunas zonas de cultivos de coca en que hacemos presencia [...] Si Arroyave tiene problemas de narcotráfico debe ser con otras personas (AUC 26).

Los motivos de confrontación entre los distintos grupos de autodefensa escapan a los objetivos de este trabajo, así como la relación entre ellos y el narcotráfico. Reproducimos estos señalamientos porque ilustran las más frecuentes diferenciaciones que hacen los comandantes en sus discursos: autodefensa vs. comportamientos delictivos, autodefensa vs. narcotráfico y en el último caso, autodefensa autóctona vs. autodefensa foránea. Diferenciaciones que han sido comentadas por la literatura secundaria sobre la confrontación armada (Romero 2003) y de la que nosotros destacamos aquel correlato que se teje como contraste emocional. La importancia de este problema en la autocaracterización de las AUC se hace explícita en los señalamientos de Castaño sobre el hecho de que “es inocultable la penetración del narcotráfico” en la organización (AUC 6). Esto es evidente en su “mea culpa” por esa situación y lo reitera en la advertencia que sigue:

Es claro, el estigma del narcotráfico nos envuelve o salpica a todos en las Autodefensas, y a buena parte de Colombia, y no es solo imaginación y guerra publicitaria de nuestros enemigos, es también una evidente realidad, por la cual estamos pagando caro, y sin duda hay unos más culpables que otros. Yo acepto mi plena culpa por no haber sido capaz de impedirlo pero, solo me faltó recurrir a la fuerza y la violencia para evitarlo. En las AAC contuvimos a los narcos y el narcotráfico en algunos casos, mientras en otros lo impulsaron, grave contradicción. Craso error. Y aquí hay que decirlo, es la verdad lo que ha difundido esta página de las AAC, a otra cosa no se prestará ella. ‘Colombia Libre’ informa sobre las autodefensas y el conflicto sí, pero con la verdad, no es para ocultarla; es que uno no puede ir cambiando a su antojo nombre sucio por limpio, o identidad y razón social cada que desee lavarse lo sucio, porque rápidamente lo identifican y dejan de creer en uno, y lo más grave, dejan de creer en el gremio que integramos y representamos. No se puede utilizar más el nombre de Autodefensa para esconder a cuanta actividad delincuencia se practique. Si seguimos así, cada que se mencione públicamente el término ‘Autodefensas’, la gente lo asociará

con delincuencia simple y rampante que utiliza ese nombre para conveniencia y lo desconoce para respetarlo. Y no puedo exceptuar, ni a las mismas ACCU, porque ahí también padecemos el virus que carcome hoy a casi todas las Autodefensas (AUC 11).

En este párrafo convergen distintos rasgos del discurso emocional de las AUC. El énfasis en el “yo” —“acepto mi plena culpa”—; la existencia de fuertes contrastes al interior de la organización —“unos contuvieron y otros impulsaron el narcotráfico”—; la insistencia de que en sus comunicaciones relatan la verdad; y, algo muy importante para esta parte del argumento, la advertencia de que el nombre de la autodefensa no puede esconder actividades delincuenciales, so pena de que la gente ya no les crea. Es más, la declaración del comandante Castaño, deja claro que la organización necesita que crean en ellos, en el “gremio” que integran y representan, en la trayectoria de su “razón social”. Ambas referencias, gremio y razón social, notifican el carácter instrumental o de aparato que tiene la organización. Ambas citas nos ponen al corriente de la necesidad de custodiar cómo se “usa” el nosotros de las Autodefensas, quienes usan y para qué esta “razón social” y quienes pueden y quienes no atribuirse la pertenencia a este “gremio”.

Es necesario también reconocer aquí, que ambas referencias asignan respetabilidad al quehacer de las AUC y expresan de manera “formal” y casi “neutral” las distinciones que veíamos atrás entre autodefensas puras y otras actividades. El carácter emocional implícito en esas diferenciaciones queda claro si se recuerda que sólo ciertas actividades colectivas tienen razón social y sólo ciertos grupos pueden definirse como gremios. Aunque la representación corporativista de la sociedad que se desprende de estas citas está por estudiarse, ya puede reconocerse que ambas, —razón social y gremio—, son características de quienes se incluyen en la sociedad y consideran legítima su actividad.¹⁴

Ellos, los combatientes

Otra diferenciación que se hace permanentemente en los discursos de las AUC y que evidencia su naturaleza de formación elitista es el contraste entre comandantes y combatientes. Contraste que aparece, sugerido ya, cuando el comandante Mancuso apunta en una entrevista: “yo dije que cuando iniciáramos un proceso de negociación serio e irreversible le daba la cara al país para que conocieran

14 En algunos textos las AUC se refieren a sus acciones en términos de “el trabajo de nuestros comandantes”. Así por ejemplo, en un pronunciamiento subrayan “consideramos que es nuestra responsabilidad ante Colombia insertar nuestro trabajo, personal y colectivo, de manera legal y consensuada, en el fortalecimiento de la democracia, pero no de la democracia en abstracto” (AUC 15). La autocaracterización del grupo armado como organización racional suele aparecer en la relación con otros sectores de la sociedad.

qué pensamos los comandantes de las AUC” (AUC 22). Nosotros podríamos decir, luego del análisis de las distintas declaraciones que, aquello que piensan los que no son comandantes y que están en las AUC no se conocerá y ni siquiera importa en la presentación que esa organización hace de sí. Es significativo también que en momentos de crisis de las negociaciones, Mancuso haya subrayado que “los comandantes de las AUC tienen voluntad de paz”, pero no haya hecho ningún comentario sobre los combatientes (AUC 114).

El comandante Rodrigo Tovar, alias Jorge 40, sí se refiere a los combatientes y lo hace en unos términos que resultan bastante explícitos de la forma como ellos son tratados en la organización. En una entrevista le preguntan por el compromiso de los empresarios con el proceso de paz, luego de reclamar que ellos deberían colaborar más, el comandante señala:

Mire, por ejemplo, el caso de los desmovilizados. ¿Cuántos trabajos han creado? ¿Cuántos de nuestros ex combatientes ahora tienen un puestico? Casi ninguno, por no decir ninguno. Eso nos pone a pensar porque nosotros sí nos vamos a desmovilizar en grande; entonces, esa es una señal errada porque uno dice qué va a pasar con todos estos muchachos (AUC 70).

En esa declaración destacamos varios puntos: el uso del posesivo “nuestros ex combatientes”, la referencia a que ellos necesitan “un puestico” y el no tenerlo es lo que nos pone a pensar a “nosotros” —¿cuál es el nosotros?— Y finalmente la pregunta sobre lo que le pasara a “estos muchachos”. Queda clara la distancia entre comandantes y combatientes, entre el “nosotros” de las AUC y “estos muchachos”. Distancia en la que se sostiene una amplia gama de vinculaciones emocionales que van desde la consideración paternalista —“mis hijitos”—, hasta la idea de que como tal, esos muchachos deben ser sensibilizados, educados o por lo menos no mandados a la muerte así no más.

En el primer caso son ilustrativas las declaraciones que Ramón Isaza hace con ocasión de los 27 años de la autodefensa que él lidera. A continuación reproducimos por extenso apartes de ese discurso que capturan bien el lugar que se asigna al combatiente en la organización y el tono paternalista con el que en ocasiones se les exalta. Dice Isaza:

Hace siete años empecé con esta celebración de cumpleaños de las Autodefensas, [...] con el ánimo de rendir un homenaje a todos y cada uno de los hombres y mujeres que me han acompañado a través de nuestra existencia como grupo armado [...] Luego de los protocolos militares de rigor, al dirigirme a los Combatientes, los invito a seguir en la lucha, a mantener en alto el nombre de las Autodefensas Campesinas, a ser ejemplo, a comportarse como verdaderos patriotas, los exalto y

les doy ‘moral’, como se acostumbra decir dentro del argot popular. Aprovecho luego para escuchar las quejas, para enterarme de lo que acontece en cada uno de los frentes en materia de manejo de personal, para conocer los problemas de toda índole que tienen mis muchachos y tratar de darles personalmente solución [...] Desde el día anterior y en la madrugada, un grupo de personas, entre familiares y amigos, se apresta a preparar las viandas, otros a empacar los cientos de regalos, que donados por ganaderos, comerciantes y amigos de la región, les entrego a cada uno, como recuerdo. Un radio, una grabadora, un reloj, una muda de ropa, como decimos en nuestra tierra, unos zapatos u otras cosas. Otros, a adecuar un sitio donde, recibirlos, en fin, ese día es de ellos y para ellos, es un día para atenderlos y hacerles ver lo valiosos que son, para tratar de hacer de esa, una fecha inolvidable, de grata recordación, un momento de paz en medio de la guerra. No solo son regalos, algunos son condecorados, reconociéndoles su valor, su lealtad, su disciplina, compañerismo, etc. Y a mitad de la tarde empieza la fiesta, música, trovas, chistes, presentaciones especiales preparadas por los patrulleros, un compartir, cosa que termina a tempranas horas de la noche, porque todo debe volver a la normalidad, fiesta que como experiencia es gratificante, porque es una de las pocas oportunidades que tienen los homenajeados de charlar de “tú a tú”, conmigo y sus Comandantes inmediatos y de conocer a muchos que solo habían oído nombrar [...] Muchos no estarán en esa fecha participando de las celebración, entre ellos, los hombres bajo mi mando, los Comandantes de cada frente junto a sus hombres, los hijitos, como cariñosamente los llamo, esto debido a la distancia física que nos separa, pero eso no es obstáculo para que estén en mi corazón, uno a uno desfilarán por mi memoria y recibirán el abrazo amigo y agradecido que siempre les he brindado y en ese abrazo silencioso irá un ruego a Dios para que los cuide y ayude (AUC 104).

Este discurso nos permite identificar una serie de cuestiones que denuncian a las AUC como una formación elitista en la que los combatientes son claramente apartados del “nosotros” o incluso del “yo” que se considera distintivo de la organización. En efecto, uno de los elementos más sobresalientes en el discurso es, otra vez, la referencia al yo: “yo empecé esta celebración”, “yo rindo un homenaje a quienes me han acompañado”, “yo exalto a los combatientes”, “yo les invito a comportarse de modo patriótico”, “yo escucho sus quejas”, “yo les entrego unos recuerdos”, “yo les hago ver lo valiosos que son”, “yo les llamo “mis hijitos”, “yo los llevo en mi corazón” y “yo ruego a Dios por ellos”. Todo eso está a cargo del yo. ¿Y que pasa con ellos, con los combatientes Ellos, los combatientes, son homenajeados ese día por acompañar la existencia del grupo armado. Ellos son escuchados, son exaltados e invitados a tener moral, a dar ejemplo, a comportarse como patriotas. En la medida en que es un día de ellos y para ellos, entonces se les habla de lo valiosos que son, reciben regalos, —un reloj, una mudita de ropa,

unos zapatos—, reciben condecoraciones por su valor y lealtad, y luego pueden charlar “de tú a tú” y conocer a los comandantes, de quienes reciben además bendiciones. La caracterización de las acciones que corresponden a cada una de las partes asigna un rol pasivo a los combatientes, no son los sujetos de la historia de la organización. Son objeto de un homenaje y de una exaltación, pero no son quienes actúan. Habría que ver qué tan diferentes son las celebraciones en las Farc o en cualquier otro grupo armado, pues es sabido que quién tiene más responsabilidad en el campo de batalla suele hablar de “sus hombres”. Sin embargo, no “de sus hijitos” y es en esa referencia familiar y paternalista donde encontramos otro rasgo distintivo de las AUC como formación elitista, pues a través de distintos recursos jerarquiza la relación nosotros-ellos.

Habría que estudiar con detalle los contenidos concretos que la referencia a los hijitos tiene en este contexto. Es claro que no se trata de los hijitos de la sociedad burguesa urbanizada, los hijitos que son la “alegría del hogar”, sino más bien, aquellos a quienes hay que guiar, enseñarles unos principios, enseñarles a trabajar, aquellos que hay que proteger e instruir.¹⁵ También el comandante Camilo en el discurso de desmovilización del Bloque Catatumbo en noviembre de 2004, bendice a los que lucharon a su lado y los llama “mis hijos” (AUC 91). Por su parte, Miguel Arroyave señalaba en una entrevista que la gente de su bloque “era su familia”, que “ellos darían la vida” por él y que sólo entre ellos “él se sentía bien” (AUC 73).

Al lado de las referencias a los combatientes de la organización como “hijitos” o partes de la familia, el discurso de las AUC los convierte en objeto de formación y educación. Así, por ejemplo, en una entrevista, el comandante Mancuso comenta “nosotros hemos sensibilizado las tropas no permitiendo que realicen determinadas acciones violentas como en principio tocó ejecutar” (AUC 20). Aunque no es claro quien es el nosotros de la frase, si es claro que es a la tropa a la que hay que sensibilizar para que no realicen acciones violentas. Algo parecido insinúa el comandante Castaño en dos de sus intervenciones. En la entrevista con Arizmendi subraya que él hace “esfuerzos ingentes” para que no haya tratos crueles con las personas, que permanentemente está tratando de corregir esos comportamientos (AUC 2). El comandante Jorge 40 señala algo parecido. En una carta en la que responde a una columnista que insinúa que el líder asesinado, el comandante David, quizá estaba actuando como una “rueda suelta”, Jorge 40 manifiesta:

15 Al respecto puede ser útil recordar que en la entrevista del comandante Carlos Castaño con Dario Arizmendi aquél recuerda que su hermano Fidel le dio la formación que él tuvo, le enseñó la rectitud, la honestidad, los principios que su padre ya había cimentado pero que Fidel afianza. Incluso comenta Carlos Castaño que fue su hermano quien luchó para que él no fumara cigarrillo ni tomara aguardiente. Por ahí pasa a nuestro modo de ver la relación con los hijitos (AUC 2).

Como hombre formado en el Ejército, era el que más claro interpretaba la subordinación; para mí, David jamás disfrutó al utilizar los métodos propios de esta guerra irregular, siempre se preguntaba, si la gente algún día haría las cosas por convicción y compromiso en su aporte al país que todos queremos, o si se dependería siempre de las armas como único mecanismo de presión para que la mayoría actuase con sentido de responsabilidad (AUC 81).

Desde nuestra perspectiva estos señalamientos recogen bien uno de los contrastes entre los comandantes o líderes de las AUC y los combatientes. Así como Mancuso tiene que sensibilizar a la tropa y Castaño tiene que hacer esfuerzos para que no haya tratos crueles, así el caído comandante David se preguntaba si “la gente algún día” actuaría guiada por su convicción y no sólo por la presión de las armas. A través de esta pregunta, las emociones se expresan como juicios sobre el propio comportamiento, se sostienen en el contraste con el comportamiento de los otros y se traducen en una valoración positiva, en un refuerzo del orgullo y el amor propio, pues los comandantes “no se sustraen” a los imperativos éticos (AUC 62) y actúan por convicción y compromiso.¹⁶ Pero además de las preguntas sobre la motivación que guía el comportamiento de unos y otros, la relación entre comandantes y combatientes tiene un marcado carácter pedagógico. Al respecto, el comandante Castaño subrayó que desde que empezaron las conversaciones “hemos venido en un trabajo de pedagogía con los combatientes y con las comunidades para que se convenzan de que el Gobierno debe brindarles seguridad a esas zonas” (AUC 35).

El componente pedagógico de la relación con los combatientes es expuesta también por el comandante Giovanni Marín quien espera que el Estado “capacite” y “dé talleres a nuestros muchachos” para que se reincorporen a la vida civil (AUC 31). Pero tal vez la mayor evidencia del distanciamiento entre comandantes y combatientes al interior de la organización de las AUC y por esa vía del carácter elitista y “cerrado” del nosotros que caracteriza tal grupo armado no reposa en la relación pedagógica, sino en la “vida misma” de los muchachos. Eso se desprende de la Propuesta de Incorporación a las Fuerzas Armadas que hacen Mancuso y Báez en la que se lee:

Nos preguntamos qué convendrá más a la atormentada sociedad colombiana: ver a millares de muchachos ociosos, hundidos hasta el fondo, sobreviviendo en medio de una ola terrible de violencia callejera, similar a la que vive El Salvador de la posguerra interna, o en las garras ansiosas y codiciosas de los ejércitos de los mercaderes de narcóticos, o atrapados en los anillos constrictores de la guerrillas comunistas tan urgentes

16 En las producciones verbales de las AUC hay un permanente esfuerzo por diferenciarse de las guerrillas. La construcción discursiva y emocional de tales diferenciaciones contrasta los valores éticos que motivan a unos y otros, el papel de las ideologías, el uso de la violencia y el conocimiento o la relación con la historia.

de mano de obra. Para todas estas actividades, estos muchachos están perfectamente capacitados pues vienen de la universidad de la guerra. O, a despecho de los retóricos de la moral y de la ética pública, ¿prefiere la sociedad ver a estos muchachos desempeñando un oficio decente, en un organismo que el Estado disponga crear, vigilar y administrar, para evitar que la violencia de estos jóvenes vuelva por los campos de Colombia? ¿Por qué no pensar que la dura disciplina militar, aprendida para servir los intereses protervos de la guerra, pueda revertirse a favor de los intereses que demanda custodiar la paz? (AUC 79).

Sorprende en este discurso que los combatientes terminan convertidos en “el otro”, en “estos muchachos” cuya violencia ya rondó “por los campos de Colombia” y a los que se les debería ofrecer un oficio decente. Se trata de un discurso emocional sostenido en recursos propios del efecto presencia —preguntas concretas, descripción detallada de situaciones— y de la retórica contrastiva que obligan al interlocutor a situarse de cara al problema. Varias frases del texto tienen a los jóvenes y su comportamiento por objeto intencional de la emoción. Así por ejemplo el juicio de entrada “muchachos ociosos”, o la descripción “neutral” de la situación muchachos “perfectamente capacitados [...] vienen de la universidad de la guerra”. En ambos casos se produce una exaltación emocional del auditorio y se le pide que vea algo particular en “esos muchachos” y que no le haga juego a “los retóricos de la moral”. Referencias de este tipo a los combatientes no se encuentran en el caso de las Farc quizá porque en sus textos ellas no aceptan hablar de desmovilización o reinserción y porque suelen evadir las distinciones entre los distintos camaradas.¹⁷

La controversia en torno al proceso de desmovilización de las AUC incidió en la producción discursiva de diferenciaciones entre los comandantes y los combatientes. A la hora de reclamar condiciones “dignas” para la reinstitucionalización, los líderes de las AUC enfatizan que la organización es un “empleador exitoso” de jóvenes rurales. En esa dirección se orienta Miguel Arroyave quién, al preguntarle cómo consigue sus hombres, contesta:

En la guerra uno necesita combatientes y estos de alguna manera, esa es la triste realidad, salen es de las zonas en donde las posibilidades económicas y de empleo son malas; por eso es fácil encontrar gente

17 Esto no quiere decir que en las Farc no haya diferenciaciones entre combatientes y comandantes. Sólo recalcamos que las producciones verbales de esta organización en los procesos de paz no hablan de ellas y que tal ausencia seguramente tiene que ver con los “temas” y las coyunturas específicas que se enfrentan en las conversaciones de paz, tanto como con existencia de un término especial, —“camaradas”—, que resalta el lazo de camaradería profunda que los ata como revolucionarios. Algunas investigaciones con desmovilizados se han aproximado al problema de las jerarquías dentro de la organización, pero el tema como tal requiere nuevas investigaciones (Cárdenas 2005)

en la costa, en el Chocó, en Antioquia. Muchos son desempleados que nosotros ayudamos, los invitamos y ellos reciben capacitación en los campamentos de la AAC en Córdoba (AUC 73).

Los combatientes son entonces ex desempleados a quienes los comandantes ayudan, invitan y capacitan. No podemos negar el “momento de verdad” que anima tales declaraciones pero tampoco podemos dejar de constatar que a través de la referencia a la situación económica de los combatientes se produce una diferenciación entre ellos y sus jefes. Que esta respuesta, o mejor esta forma de plantear el problema, muestra la naturaleza elitista de las AUC, es evidente si se recuerda el tratamiento que las Farc y más puntualmente, Manuel Marulanda hacen del mismo problema. El líder guerrillero sostiene que las condiciones de pobreza operan como “factor revolucionario” para que más gente pida ingreso a la guerrilla. La situación de necesidad económica de los combatientes es utilizada en el caso de las AUC para ayudarles con un empleo y en el caso de las Farc para convertirlos en revolucionarios. No sobra señalar que en uno y otro caso la relación con el combatiente es situada y juzgada desde un repertorio emocional específico. Si están ahí por el sueldo es una cosa, si son revolucionarios es otra. El carácter emocional del discurso queda entonces escondido tras la referencia a la “situación” que explica el ingreso de los muchachos a la organización.

Para terminar esta sección sobre la producción de diferencias entre “nosotros y ellos” dentro de la organización armada de las AUC como un indicio de su naturaleza elitista recogemos una denuncia del comandante Martín Llanos sobre el comportamiento del comandante Miguel Arroyave. En una entrevista, Llanos sostiene que ha habido luchas entre los bloques que cada uno dirige porque “alguno de los dos comandantes enfrentados no es autodefensa, juzgue usted. Este señor hace enfrentar y morir combatientes” (AUC 26).

No tenemos como juzgar la situación a la que Llanos hace referencia. Su crítica a que Arroyave “hace enfrentar y morir combatientes” es algo enigmática en este punto de nuestra comprensión del problema. Sin embargo, quisimos incluirla porque captura adecuadamente el tufillo “instrumental” y de distanciamiento con el que los comandantes de las AUC suelen referirse a los combatientes.

Consideración final

A partir del análisis sistemático de las producciones verbales de las AUC en el contexto de negociación política se muestra que esa organización puede ser caracterizada como una formación elitista orientada a la defensa. Tal caracterización se desprende de la importancia de distintas características: la preeminencia del yo, la insistencia en que son grupos regionales inscritos en la “normalidad social” los que activan o desactivan la organización armada, la recurrente apelación a fantasías

glorificadoras que convierten a los comandantes en héroes o benefactores, y el permanente esfuerzo de delimitación del nosotros que orienta el aparato armado. El artículo llamó la atención sobre el carácter emocional del que están investidos esos problemas de acuerdo con la forma con que son expuestos por los comandantes y el tipo de recursos retóricos que ellos utilizan. Se insistió en que el carácter emocional de los textos se desprende del constante enjuiciamiento y de la valoración afectiva del comportamiento propio y de las relaciones que la organización construye con su historia y con otros actores. Además, el texto mostró la tendencia de las producciones verbales de las AUC a hacer reposar las emociones, como el orgullo y el amor propio, en recursos típicos de una retórica que marca los contrastes o que juzga en términos grandiosos el propio comportamiento.

El artículo subraya la importancia de analizar sistemáticamente lo que los actores armados “dicen” no porque en ello repose la “verdad” sino porque en las producciones verbales pueden hallarse sugestivos indicios de la forma en que tales actores comprenden el orden social y se atribuyen un lugar en él. A lo largo del artículo y de la investigación de la que éste forma parte, se han trabajado las “emociones” no sólo como nombres o sustantivos acerca de lo que se siente —rabia, humillación, miedo, deseo de venganza— sino como procesos de interacción específicos en los que sobresalen una tendencia a enjuiciar, a producir efectos afectivos en los auditorios y a recalcar los lazos significativos que se tiene con el mundo (Perelman 1997, Aminzade 2001, Abu-Lughod 1990). En esa medida, la pregunta por las emociones de las que hablan las AUC y la constatación de que sus discursos son emocionales abre una puerta a la indagación sobre los contenidos concretos de la política en sociedades sin pacificar. De ahí también que se insista en las AUC como una formación elitista no porque se les atribuya un particular poder adquisitivo sino porque se da valor analítico y político al hecho de que sus comandantes se autoatribuyen un carisma y una misión especial. Es urgente para las ciencias sociales y para la política colombiana comprender cómo los actores armados organizan el mundo y cómo justifican tener una tarea histórica que realizar.

Referencias citadas

- Aguilera, Mario
 2003 La memoria y los héroes guerrilleros. *Análisis Político*. (49): 3-27.
- Aminzade, Ron y Doug McAdam
 2001 “Emotions and Contentious Politics”. En: *Silence and Voice in the study of contentious politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bolívar, Ingrid
 2003 “Emociones y producción de diferencias en el discurso paramilitares colombianos”. Memorias del Taller Obstacles to robust negotiated settlements of civil conflicts, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Santafe.

- Bourdieu, Pierre
1999 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Barcelona: Akal Editorial.
- Brenneis, Donald
1990 "Shared and Solitary Sentiments: The Discourse of Friendship, Play and Anger in Bhatgaon". En: Catherine Lutz y Lila Abu Lughod (eds.), *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cárdenas, José
2005 *Los parias de la guerra. Análisis del proceso de desmovilización individual*. Bogotá: Editorial Aurora.
- Coser, Lewis
1978 *Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cubides, Fernando
2005 *Burocracias armadas*. Bogotá: Editorial Norma.
- Elias, Norbert
1998 "Ensayo teórico sobre la relación entre establecidos y marginados". En: *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá. Editorial Norma.
1996 *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
1997 *Los Alemanes*. México: Instituto Mora.
1994 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Elster, Jon
2002 *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Garzón, Juan Carlos
2005 "La complejidad paramilitar: una aproximación estratégica". En: Alfredo Rangel (ed.), *El poder paramilitar*. Bogotá: Planeta-Fundación Seguridad y Democracia.
- González, Fernán
1991 "Relaciones entre cultura y política. Aproximación a los modelos culturales implícitos en nuestra percepción de la política". En: *Mágenes y Reflexiones de la cultura en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiana de Cultura.
- González, Fernán, Ingrid Bolívar y Teófilo Vásquez
2003 *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la formación del Estado*. Bogotá: Cinep.
- Lutz, Catherine y Geoffrey White
1986 The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*. (15): 405-436.
- Mancilla, H.C.F.
1990 Los iluminados y sus sombras. Crítica de la guerrilla latinoamericana 1960-1975. *Revista Nueva Sociedad*. (105): 43-67.
- Peggy, Thoits
1989 The Sociology of Emotions. *Annual Review of Sociology*. (15): 317-342.

- Perelman, Chaim
1997 *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Bogotá: Editorial Norma.
- Ramírez, William
2005 “Autodefensas y poder local” En: Alfredo Rangel (ed.), *El poder paramilitar*. Bogotá: Planeta-Fundación Seguridad y Democracia.
- Uribe, María Teresa y Liliana López
2002 Las palabras de la guerra: el mapa retórico de la construcción nacional-Colombia, Siglo XIX. *Revista Araucaria* (9): 9-40.
- Van Dijk, Teun
1997 “Objetivos del análisis crítico del discurso” En: *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Editorial Páidos.

Violencia y vida campesina: reconstrucción etnográfica de la *violencia de la vida diaria* en zonas rurales de la Sierra de La Macarena¹

NICOLÁS ESPINOSA M.

Introducción

Este trabajo se enfoca en los efectos que más de 40 años de violencia política han supuesto para la vida campesina en una subregión de la Amazonía occidental colombiana,² la Sierra de La Macarena. De reconocida importancia biofísica,³ la configuración social de La Macarena se sustenta en el cruce de distintas dinámicas de violencia, asociadas en primer lugar a la colonización de la región. En segundo lugar, al conflicto ambiental originado por la ocupación del territorio, la extracción de recursos y la adopción del cultivo de la coca como principal fuente de ingresos para los habitantes de la zona. Y en tercer lugar al conflicto armado, pues La Macarena no solo es la cuna histórica de la guerrilla de

1 Original tomado de: Nicolás Espinosa M. 2006. Violencia y vida campesina: reconstrucción etnográfica de la violencia de la vida diaria en zonas rurales de la Sierra de la Macarena. *Revista Colombiana de Sociología*, (27): 151-168.

2 El territorio comprendido por la Amazonía occidental comprende los departamentos del Guaviare, Caquetá, Putumayo (y sur del Meta) pues ellos integran una historia común del proceso colonizador y representan el espacio donde se ha dado un tipo de construcción social de la región amazónica distinto al resto de la Amazonía. Véase Ariza (1998).

3 En la zona central de Colombia, allí donde coinciden los sistemas biológicos de los Andes, la Orinoquía y la Amazonía, converge la Sierra de La Macarena. Una formación montañosa, propia del escudo Guayanés, que sobrepasa los 1.500 millones de años. Siendo más antigua que los Andes se presume que la formación geológica de la cual hace parte la Sierra de La Macarena fue un centro de dispersión de flora y fauna para el continente, una vez este emergió. Véase el trabajo de Idrobo (1984).

Por su importancia biológica fue declarada Patrimonio Biológico de la Humanidad 1933 en la VII por la Conferencia Panamericana realizada en Montevideo. Con los años La Macarena ha sido objeto de la más variada legislación ambiental que a fin de protegerla la ha denominado desde “zona de reserva”, “parque natural” y “área de protección especial”. Un compendio de los decretos que han acompañado a la Sierra de La Macarena pueden encontrarse en el trabajo de Sierra (1995).

Una discusión respecto a las políticas ambientales y la forma como estas han sido representadas por los habitantes de la región puede verse en el trabajo de Ruiz (2002).

las FARC, sino que es una zona de amplio valor estratégico para el bloque oriental de esta guerrilla y escenario de la más grande ofensiva que el Estado colombiano haya lanzado en contra de la insurgencia en el sur del país: el Plan Patriota.

Para efectos del presente artículo, entiendo por configuración social las formas en que los campesinos han organizado la vida comunitaria en la región a partir de una serie de pautas políticas y sociales que han sido constituidas a partir de la relación que ha existido entre la guerrilla y los campesinos. Relación que se ha construido en medio de una situación regional donde la fragilidad con que el Estado ha hecho presencia en las zonas más profundas de la Amazonía occidental no ha significado un vacío ni de poder ni de legitimidad para sus pobladores, sino todo lo contrario: la consolidación de un poder y una legitimidad insurgente que desafía al Estado en sus pretensiones hegemónicas.⁴

Ahora bien, ante esta perspectiva la configuración social se ha desarrollado bajo una serie de marcos reguladores de violencia que han tenido un impacto directo sobre la cotidianidad campesina. Es así que con este artículo pretendo analizar la forma en que se reproduce en la vida campesina un tipo especial de violencia denominada “violencia de la vida diaria”, que implica la puesta en rutina del sufrimiento humano como algo “normal”, que aparece bajo múltiples formas (Scheper-Hughes 1992: 16) y como resultado de la interacción del cambio de las representaciones culturales, la experiencia social y la subjetividad individual (Kleinman 2000: 238).

El presente texto se divide en dos partes. En la primera abordo el panorama histórico en donde se sitúan los marcos reguladores que desde el ejercicio de la violencia estatal e insurgente se imponen en la experiencia social de la vida campesina. En la segunda sección he seleccionado de mis notas de campo dos casos representativos para introducir el análisis sobre el impacto de los marcos generales de violencia en la vida cotidiana campesina.

Primera parte: los marcos de la violencia

Como aporte para comprender la violencia regional, en este apartado introduzco los marcos generales del conflicto social y armado sobre los cuales se estructuran tanto el proceso de poblamiento de la región (tratado en este apartado) como la violencia de la vida diaria que allí es reproducida entre las comunidades campesinas (trabajada en la segunda parte del artículo). En principio pretendo analizar brevemente tres factores constituyentes de ésta última: en primer lugar la

4 Son varios los trabajos que dan cuenta de la creciente consolidación del poder guerrillero en regiones campesinas. Véase, por ejemplo, Ferro (2000) y Jaramillo *et al.* (1998).

colonización; en segundo lugar la violencia ejercida desde el Estado en la región y, en tercer lugar, la violencia que allí practica la guerrilla.

Colonización y conflicto

La extrema pobreza en muchas regiones campesinas y sectores urbanos, así como la exagerada concentración de tierras en nuestro país, alimentaron el alto número de personas que se aventuraron a colonizar el piedemonte amazónico desde mediados del siglo XX. Dicha ocupación ha consistido en un largo proceso histórico en el que sus etapas han estado, de una forma u otra, determinadas por las distintas dinámicas históricas que han configurado la violencia en Colombia. Las historias de los primeros colonos de La Macarena dan cuenta de campesinos quienes, expulsados de sus tierras por el Ejército, en 1953 abrieron camino desde el Caquetá hasta la Sierra de La Macarena (Sierra 1995). Luego se les sumarían otros tantos campesinos que organizados por el Partido Comunista abrirían nuevos frentes de colonización en la Sierra de La Macarena, mediante las conocidas “columnas de marcha” (Molano 1987: 44) que se organizaron tras las arremetidas gubernamentales en contra de lo que Álvaro Gómez llamara en su tiempo “Las repúblicas independientes”, núcleos de autodefensa campesina en el Huila, Cundinamarca y Tolima. Dicha modalidad colonizadora fue la que William Ramírez hiciese célebre con el término “colonización armada” (Ramírez 1981). Desde los setenta hasta los ochenta, distintas bonanzas económicas (pieles, pescado, madera, marihuana y coca) atrajeron a miles de campesinos y habitantes urbanos, muchos de los cuales se quedaron definitivamente una vez se agotaran los recursos o dejaron de ser rentables la coca y la marihuana.

Este proceso de colonización estuvo marcado por una dinámica de violencia que expulsó a los campesinos andinos a tierras lejanas, y nuevamente los volvió a expulsar a profundidades selváticas más lejanas en un ciclo que Darío Fajardo estableciera como propio en nuestro país y que implica una dinámica de “migración-colonización-conflicto-migración” donde dicho proceso “traslada a muchos de sus actores, inclusive, a través del tiempo y el espacio, como elementos constantes en el proceso de la colonización y que detrás de ellos lleva y reproduce las estructuras agrarias y las contradicciones propias de ellas, prácticamente a todos los rincones de la frontera agrícola” (Fajardo 1989: 187).⁵ La violencia de medio siglo en la frontera amazónica amplió los márgenes de la frontera por la presión de terratenientes en el Caquetá y Meta (Molano 1989: 296) y se hizo más aguda por inclusión, a mediados de los años 60, de un nuevo agente en su dinámica: la guerrilla comunista de las FARC.

5 Existe una versión electrónica disponible en la sección digital de la Biblioteca Luis Ángel Arango. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/mac/indice.htm>

Al igual que la violencia en la región, el poblamiento amazónico, se ha transformado con el tiempo. Apuntó Darío Fajardo que “así, el escenario de esta colonización es, definitivamente, el del otro capítulo de la sociedad colombiana, en el cual se proyectan los resultados de la inflexibilidad de las estructuras productivas y políticas de la ‘frontera interna’, pero en la cual se comienza a construir un espacio y una colectividad, con aprendizajes duramente logrados al conquistar y esculpir este nuevo mundo” (Fajardo 1989: 206). Los colonos se adaptaron al medio, y adaptaron el medio a sus condiciones gracias a un proceso de *campesinización* que se impuso, tras el agotamiento de los recursos propios de la modalidad extractiva que fue dominante en la Amazonía.⁶

La coca, que llegó a la región a finales de los setenta, encontró en la pobreza de los campesinos un terreno fértil (Molano 1989: 300-304). Esta primera época de la coca adquirió un carácter de “bonanza” y duró pocos años, hasta 1984 cuando el precio se cae y los campesinos se quiebran. Repunta nuevamente a comienzos de la década del 90 pero no bajo la modalidad de bonanza sino bajo un carácter semiextractivo, pues es principalmente bajo la racionalidad campesina se ha extendido esta producción, que entre otras cosas implica cultivos pequeños y medianos (entre 3 y 10 hectáreas), vínculos duraderos con la tierra y una economía de tipo familiar cuyas ganancias no generan mayor excedente. La coca ha sido fuente de conflicto y violencia, pues en principio atrajo la atención de narcotraficantes que intentaron controlar su comercio, luego del Estado que se propone erradicarla, y de la guerrilla que cobra impuestos a su producción y desde hace unos años controla su comercio en la región.

Tras el proceso histórico de la colonización, los campesinos de la Amazonía occidental al establecerse y arraigarse perdieron la condición de migrantes desterritorializados. Los hijos de la colonización⁷ heredaron la racionalidad campesina de sus padres y a diferencia de ellos no viven el choque que significó, por ejemplo, desplazarse de la zona andina a la Amazonía. Los hijos de la colonización son pues los campesinos que hoy día habitan la región y la extienden. Desde su nacimiento han convivido con la precariedad de las condiciones de vida, la falta de educación y de servicios profesionales de salud, con las condiciones biofísicas de la región, con el conflicto armado y con la coca como única producción económica viable.

6 Véase el trabajo antes citado de Daniel Ruiz donde se incorpora para el análisis las estrategias culturales y marcos de representación social mediante los cuales se ha construido el proceso mencionado.

7 Este concepto ha sido tomado del trabajo de Trejo (2002).

La violencia desde el Estado. De lo simbólico a lo militar

Uno de los lugares comunes más frecuentes en el lenguaje oficial para referirse a los campesinos amazónicos consiste en continuar nombrándolos como “colonos”, no amparados en una discusión académica que pretenda reivindicar la construcción de una identidad regional “colona”⁸ sino todo lo contrario, para negar cualquier atisbo de identidad. La discusión no pasaría de ser una trivialidad semántica de no ser porque esa forma de nombrar no es nada inocente cuando el Estado, a la hora de afrontar la política antidrogas, por ejemplo, comprende a los habitantes de la región como “colonos”, y por lo tanto les niega todo carácter de adscripción regional. Ese estereotipo significa una determinación a priori de la región amazónica occidental colombiana y sus pobladores que no toma en cuenta, o no tiene presente, la realidad actual del poblamiento regional donde los hijos de los colonos son quienes expanden y reproducen su cultura dentro de unas fronteras simbólicas y territoriales que ellos asumen como propias, normales y connaturales.

El siguiente ejemplo es representativo de la forma como opera el estereotipo: la oficina gubernamental Acción Social publicó una nota periodística relativa al proceso de erradicación forzada iniciada en La Macarena a comienzos del 2006. En el comunicado reconocen que la región “[la] habitan colonos que llegaron allí hace más de 40 años, cuando aún no había sido declarada parque, hijos de esos colonos que nacieron allí y consideran éste como su territorio [sic], y miles de colombianos que en los últimos años llegaron a la región atraídos por la coca”. La información, aunque no dista mucho de la historia de la colonización, es luego contextualizada por el director de la “Agencia Presidencial para la Acción Social y Cooperación Internacional”, el Consejero Presidencial Luis Alfonso Hoyos Aristizábal, quien aclara que “muchas de estas personas terminarán, como ocurrió en Miraflores, abandonando la región y regresando a sus tierras de origen, pues lo que las llevó allí fue la coca”.⁹

La lectura gubernamental es muy corta, y en su laxitud es posible encontrar dos consideraciones que redundan en que las políticas públicas frente al campesinado amazónico se construyan desde una orientación penal que asume al campesino cocalero como un criminal y el problema de la coca como un problema delincuencial. Consideraciones que no contribuyen en nada a la solución del conflicto social (la falta de oportunidades económicas de los campesinos), al conflicto ambiental (la presión que existe sobre el medio ambiente) y el conflicto armado (negación del carácter político de las FARC de parte del actual gobierno). Consideraciones que, en últimas, agudizan la violencia en la región.

8 Véase por ejemplo el trabajo de Chávez (1998). El artículo se puede consultar también en: <http://www.idymov.com/documents/chaves-1998.doc>

9 Véase: “La erradicación manual forzosa, de experimento a realidad”. Agencia Presidencial de Acción Social. En: http://www.red.gov.co/Noticias/2006/GME_Macarena_2_20_01.htm

La primera consideración es en materia de discurso. Es posible encontrar evidencias de la criminalización campesina en narrativas oficiales como la siguiente: quien fuese un funcionario encargado de políticas sociales en la Agencia Presidencial “Empresa Colombia” (hoy día acción social) durante la administración Pastrana (1998-2002), Gonzalo de Francisco, al referirse en una entrevista sobre los campesinos cocaleros propuso que “hay que explicarle a esa gente [los cultivadores de coca] que el hecho de que sea pobre y esté abandonada por el Estado no le da derecho a ser delincuente [...] Es como si un obrero dijera: me niego a trabajar de obrero en una construcción porque es que gano más plata de sicario”.¹⁰

Es posible ver la materialización del discurso en la puesta en práctica de la reciente ofensiva política y militar. La operación “Colombia Verde”, iniciada el 23 de enero de 2006 mediante la cual el gobierno nacional pretendía erradicar la coca de La Macarena parece haberse planteado, entre otras cosas, no solo para quebrar las finanzas de las FARC provenientes de la coca sino también para afectar a los campesinos,¹¹ sin lugar a dudas la muy genérica “base social” de la guerrilla, pero a quienes les cabe también cierto rango de independencia ante la estructura armada y a quienes, ante todo, no se les reconoce los derechos propios de la ciudadanía.¹² El discurso gubernamental no reconoce el carácter campesino de la región, de la producción de coca y mucho menos reconoce una distinción entre campesinos y guerrilleros. “El mundo debe saber, los ecologistas deben saber lo siguiente: parques naturales como La Macarena han sido totalmente violados por el narcoterrorismo de las FARC, con 3.000 o 4.000 hectáreas de coca sembradas”,¹³ dijo el presidente Uribe refiriéndose a las operaciones de erradicación que se iniciarían en la región. Apoyados por la retórica ambiental que justifica las acciones antidrogas como acciones en pos de la conservación, la agencia de Acción Social publicó un informe de prensa donde constataba que “con el apoyo en seguridad de efectivos del Ejército y la Policía Nacional, los erradicadores han logrado entrar en zonas que por años fueron dominio de los grupos armados ilegales y arrancar extensas hectáreas de cultivos de coca, que se encontraban afectando directamente bosques primarios e importantes nacederos de agua, que desembocan en los ríos Guejar, Ariari y Guaviare, y que hacen parte de los departamentos del Meta y Guaviare, explicó el Alto Consejero Presidencial Luis Alfonso Hoyos Aristizábal”.¹⁴

10 Publicado en el periódico *El Tiempo*, octubre 2 del 2000.

11 Véase el informe de la periodista Marta Ruiz “Operación Colombia Verde ¿asunto de locos?” publicado en la edición digital de la *Revista Semana*. <http://www.semana.com>

12 Ciudadanía que ha sido una de las principales reivindicaciones que el movimiento cocalero exigió en las movilizaciones del año de 1996 en los departamentos Putumayo, Caquetá y Guaviare. Véase Ramírez (2002).

13 Declaración del presidente Álvaro Uribe al terminar Consejo de Seguridad en Granada, Meta. “Lo que el mundo debe saber...” Presidencia de la república, diciembre de 2005. http://www.presidencia.gov.co/prensa_new/sne/2005/diciembre/28/06282005.htm

14 “Erradicación de coca en La Macarena llega al 55 % de la meta establecida”. Agencia Presidencial de acción Social. Julio 10 de 2006. <http://www.red.gov.co/Noticias/2006/>

La segunda consideración hace referencia a una negación reiterativa y sistemática del Estado colombiano: reconocer las condiciones sociales que han favorecido la implantación, crecimiento y generalización del cultivo de la coca entre los campesinos de la Amazonía occidental. No es el afán de lucro individualista, ni una avanzada del narcotráfico a manos de la guerrilla lo que explica la existencia de los cultivos de coca. Las opciones de vida de los campesinos que colonizaron la Amazonía colombiana se han visto configuradas principalmente por dos condiciones: la violencia política y la pobreza. De cierta forma la emergencia y consolidación de la guerrilla, así como la adopción del cultivo de coca por campesinos de la región, son procesos sociales ligados a esas estructuras de desigualdad (la violencia política y la pobreza) que Paul Farmer ha llamado “Violencia estructural”. Esa serie de condiciones asociadas a este tipo de violencia son las que pueden ayudar a comprender por qué miles de campesinos fueron expulsados a las selvas amazónicas y por qué la mayoría de ellos recurren a la siembra de coca como la única posible para sobrevivir, puesto que otros medios de vida no resultan rentables. Un campesino se refirió al respecto en una entrevista realizada en el 2001.

¿Cuáles serán esos otros medios? Mire: por lo menos qué saca uno con llevar yuca a La Macarena, maíz o plátano si no se lo van a comprar. ¿Usted con qué va a comprar sus cosas? En cambio lleva usted un kilo de coca o unos poquitos gramos y se la compran rápido. Sale usted a vender una res y no se la compran. Lleva usted 20, 100, 200 o 600 gramos de coca y ahí sí se ve la plata.

¿Qué hace entonces uno? Entonces nosotros ya no vivimos de los marranos, no es del ganado, sino realmente de la coca.¹⁵

La violencia desde la guerrilla

No menos complicada que la violencia ejercida desde el estado son las formas de control militar que practica la guerrilla, pues aunque la relación histórica que existe entre las comunidades campesinas y las FARC han constituido una serie de órdenes sociales, que a la manera de campos de relaciones integran a ambos agentes en la configuración regional en términos de resolución de conflictos, organización política, regulaciones económicas y ambientales, dicho control militar tiende a exacerbarse en épocas en que las Fuerzas Militares adelantan ofensivas; por ende, los ajusticiamientos y destierros están a la orden del día.

Erradicacion_Macarena_10_07_06.htm

15 El testimonio de un campesino que recogió Alexandra Trejo (2002: 137) parece sintetizar en una sola frase la cuestión del problema: “Si en La Macarena el maíz se vendiera nosotros entonces seríamos maiceros, en vez de coqueros”.

Es difícil hallar documentos de las FARC que den cuenta de la forma de abordar el trabajo frente a las comunidades campesinas. Durante mi trabajo de campo y por medio de entrevistas he tenido conocimiento de directrices generales que desde las más altas instancias de las FARC llaman a organizar las comunidades en varias estructuras políticas y político-militares. Luego cada frente se traza unos planes para cumplir con estas expectativas y depende de cada unidad territorial de las FARC la estrategia mediante la cual buscará convencer pobladores para integrar su propuesta. En otro término de relaciones ha sido frecuente la intención de las FARC de desprenderse de la resolución de conflictos, dejando esta responsabilidad a las Juntas de Acción Comunal. Pero en cuanto a regulaciones económicas y el control social ante la población no hay mayor claridad al respecto.

En la práctica los campesinos saben, porque lo han escuchado de los guerrilleros que visitan sus casas u organizan reuniones, que aquellos colaboradores de las Fuerzas Militares serán ajusticiados. Esto libraría de malestar a quienes con certeza saben que “nada deben”. Pero las muertes y destierros de campesinos inocentes sobre quienes apenas cabía una sospecha producto de un vecino celoso, o de asociaciones sin mayor fundamento (“si viaja mucho al pueblo es porque debe ser informante”) hacen vivir a todos la incertidumbre de una situación que puede volverse contra ellos en cualquier momento, pues nunca es clara la forma en que la guerrilla llega a concluir que alguien efectivamente es o no un auxiliador de las Fuerzas Militares. Incertidumbre que, junto a otros factores descritos más adelante, tiende a traducirse en una pérdida de legitimidad de la guerrilla.

Para el caso de la violencia ejercida desde la guerrilla quisiera proponer dos condiciones que, al imponerse sobre los campesinos, agudizan la situación de conflicto en la que viven y que se traducen en la pérdida de confianza y solidaridad entre las comunidades, y como mencioné antes, de legitimidad para la guerrilla.

La primera consideración es la forma en que la guerrilla asume a los campesinos como militares. Esta práctica guerrillera, cuyo diagnóstico fuese realizado por Mario Aguilera (2001),¹⁶ desnaturaliza a los campesinos como civiles al ser totalizados como una población apéndice del grupo armado, lo que los hace susceptibles de ser castigados cuando se sospecha una posible relación entre algún campesino y las Fuerzas Militares. El ajusticiamiento es la modalidad más extendida de castigo, donde al parecer en la guerrilla su puesta en práctica no merece mayor autocrítica. Está supuesto en normas internas que toda ejecución debe ser autorizada por el Secretariado de las FARC, pero la forma expedita como se realizan los ajusticiamientos en la región da lugar a dudas sobre si efectivamente esos ajusticiamientos fueron autorizados en última instancia.

16 Aguilera propone un modelo de comprensión para la justicia guerrillera.

La segunda consideración consiste en la regulación directa que desde hace un tiempo las FARC realizan sobre la comercialización de la pasta base de coca. Desde que la guerrilla consolidara su poder y presencia en la región, ha cobrado toda suerte de “impuestos”. Entre ellos el gramaje, que consiste en cobrar a los narcotraficantes el 30 % del valor total que han pagado por el kilo de pasta base de coca. Este impuesto era pagado por los compradores de pasta base de coca, los “chichipatos”, al frente guerrillero en cuya jurisdicción se encontrarán. Desde el año 2000 las FARC decidieron controlar directamente la intermediación entre campesinos y el narcotraficante, para así evitar, según se cuenta en la región, que los “chichipatos” pagaran menos de lo debido a los campesinos y además no pagaran el impuesto completo. Para ejercer dicho control cada frente guerrillero designa a una persona de la región para que sea “el comprador” o autoriza a un grupo de guerrilleros para realizar tal labor. Luego de adquirida la pasta base es revendida a narcotraficantes que se encargan de su procesamiento en cocaína. Esto implica que la producción de coca, que desde hace años ha sido relacionada directamente por el Estado como una práctica guerrillera, y que quienes participan de ella, por tanto, sean auxiliares de la guerrilla, encuentre nuevos argumentos y complique más las relaciones a que da lugar el ejercicio de tal producción.

La producción de coca ha construido una serie de solidaridades comunitarias que el carácter ilícito de la coca exige: en algunas veredas las familias se turnan el trabajo de cosecha de la hoja de coca (raspa) en fincas vecinas, no se conocen casos donde alguien halla delatado los cultivos de coca de los vecinos ante las autoridades del Estado, cuando no hay moneda circulante o la compra de la coca se ha visto afectada por una ofensiva de las Fuerzas Armadas es común que entre los campesinos, y entre campesinos y comerciantes, se intercambien gramos de pasta base de coca por alimentos y enceres. La relación con la guerrilla, por otro lado, también ha construido otro tipo de solidaridades, donde el apoyo que las FARC reciben de parte de algunos campesinos es visto por las comunidades como algo normal pero peligroso, pues se encuentran en un estado de guerra.

Ahora, desde que las FARC intervienen en la intermediación de la venta de pasta base de coca entre los campesinos y los narcotraficantes, ambos tipos de solidaridades y complicidades en cierta medida tienden a difuminarse, pues la solidaridad comunitaria se ve ahora mediada con una solidaridad casi impuesta para con la guerrilla: así haya campesinos que no quieran tener vínculos directos con la guerrilla, el saber dónde están ubicados los guerrilleros que les compran, o saber quién es el encargado por las FARC para realizarla, los involucra. Y no sólo eso: desde que las Fuerzas Militares intensificaron su ofensiva en la región por medio del Plan Patriota, la política de reinserción ha logrado que mensualmente sean varios los guerrilleros que desertan. Entre ellos, y como ha sucedido en varios casos, se encuentran los guerrilleros encargados de realizar las compras, quienes no sólo delatan a sus antiguos compañeros, sino que también comprometen a los campesinos que producen pasta base de coca, pues tienen conocimiento de

quiénes tienen coca y en qué cantidad. De allí que los campesinos le pierdan más confianza a la guerrilla, pues a sabiendas que la desertión es posible, la solidaridad tiende a mermarse y la legitimidad a perderse, puesto que con la producción de la coca se ven más comprometidos con las acciones guerrilleras y contraguerrilleras.

Segunda parte: la violencia de la vida diaria

¿Cómo se reproducen esas dinámicas de violencia en la vida diaria campesina? Teniendo presente que los campesinos no son agentes pasivos ante la violencia, desde varias instancias han pretendido marcar distancia frente a la guerrilla¹⁷ y ganar reconocimiento desde el Estado. Pero este propósito escapa a la realidad regional en cuanto la violencia no representa tan solo una serie de sucesos: combates entre guerrilla y Ejército, bombardeos de la Fuerza Aérea, ajusticiamientos de las FARC, detenciones de la Policía, fumigaciones indiscriminadas. La violencia ha representado también una condición para la vida comunitaria, y como tal ha logrado sedimentarse de tal forma entre los campesinos que ésta al ser reproducida en el micro-contexto local de la vida diaria dinamiza de manera constante, y en ocasiones de forma perversa, las relaciones sociales.

En este apartado pretendo transitar del amplio contexto marco desde el cual se inscribe la violencia en la región al análisis de la dimensión local donde se experimenta. Para ello presento dos casos tomados de mi experiencia de campo en la región sobre los cuales realizo el análisis final del artículo.

Contexto y pretexto etnográfico

Desde hace casi una década he visitado periódicamente La Macarena. Varios estudiantes de la Universidad Nacional realizamos el trabajo de campo para nuestras tesis de grado, situación que en mi caso abrió las puertas para construir una serie de amistades con campesinos de la región. Hablar de la guerrilla, del Ejército, del papel de la comunidad frente a la coca es materia de absoluta precaución y recelo. Mis primeras entrevistas dieron cuenta de narrativas bastante cautas; luego, con el pasar de los años, la confianza me ha permitido compartir historias de extrema delicadeza sin hacer demasiadas preguntas. El trabajo que realizo ha sido propuesto a los campesinos como un esfuerzo académico con el que intento mostrar algunas impresiones sobre la realidad de La Macarena y compartir las versiones campesinas acerca de sus problemas y su vida a un público amplio.

17 Como lo fueron, por ejemplo, las mesas de negociación instauradas durante las negociaciones entre el gobierno Samper y los campesinos cocaleros en 1996. Véase Ramírez (2002)

Los siguientes casos tienen como escenario principal una vereda a la que llamo “El Socorro”, y como personajes a campesinos que allí viven. En el primero recojo la narrativa de un campesino sobre una serie de situaciones vividas en su vereda a comienzos del año 2006, y el segundo es una serie de circunstancias en las que me vi inmerso en junio de 2005. Sin embargo, como construcción ideal, tanto los personajes como la vereda no corresponden necesariamente a una unidad geográfica determinada. Las narrativas y experiencias de mi trabajo han sido vividas y recopiladas en caminos que van desde Florencia, Caquetá, hasta La Macarena, y lo que va de largo desde el Río Duda hasta el medio Guayabero.

El destierro

En enero de 2006 los problemas de Fernando con un vecino de la vereda El Socorro no iban más allá de un conflicto que, como cualquier otro en La Macarena, sería solucionado fácilmente por la Junta de Acción Comunal, la máxima instancia comunitaria. Nacido y criado en el Caquetá, Fernando y su familia llegaron a la vereda El Socorro no hace más de un año y dadas las similitudes de su tierra natal con esta región, daban por hecho que tras la mediación del Comité de Conciliación, el mencionado problema sería resuelto. Sucedió que don Julio le adeudaba un dinero a Fernando por un trabajo realizado meses antes y se negaba a pagarlo completo aduciendo que la crisis en que se encuentra la coca lo tenía sin recursos. Pero todos en la vereda sabían que don Julio tiene formas de pagar sus deudas, pues cuenta con suficiente ganado y aunque es cierto que los compradores de la coca demoran mucho en pagar, en cada compra a don Julio le queda suficiente dinero porque es alguien que tiene mucha coca.

Una noche un vecino llevó razón a Fernando que la guerrilla lo estaba buscando para matarlo porque alguien en la vereda había dicho que era paramilitar, y ese alguien presumiblemente era don Julio pues él había advertido a Fernando que si seguía molestando por la plata que le debía le iba a “echar” la guerrilla para que dejara de molestar. A la mañana siguiente Fernando tomó camino para el pueblo junto a su familia, abandonaron la finca, vendieron sus animales y prepararon su viaje para el Caquetá. En vísperas de la partida, un amigo lo convenció de hablar con don Diego y doña Ligia, una pareja de viejos fundadores de la vereda, quienes reconocidos por la comunidad por su honestidad y liderazgo son buscados frecuentemente para mediar en conflictos que como este, por no ser un problema estrictamente comunitario, escapan de la jurisdicción de la Junta.

Don Diego preguntó por los antecedentes del conflicto y al ver que se trataba de una posible estratagema de don Julio para no pagar una deuda, no dudó en prestar su apoyo, pues Fernando le generaba confianza toda vez que tenía fama de ser un muchacho que trabajaba para su familia sin meterse nunca en problemas. Don Diego consideraba injusto que una pareja tan joven tuviera que

irse corriendo sin deber nada. Ese mismo día salieron del pueblo y buscaron a la guerrilla allí dónde los campesinos saben que siempre están. Don Julio puso al tanto al comandante Jairo del problema en cuestión; el comandante interrogó a Fernando y le aclaró que sobre él no pesaba ninguna denuncia, que mientras trabajara y no anduviera en malos pasos no le pasaría nada y que de todas formas la guerrilla no funciona así: ellos nunca envían razoneros pues informan en persona ante cualquier eventualidad y que cuando se trata de ajusticiar a alguien, le hayan o no advertido, lo hacen sin informarle a nadie.

Fernando regresó a la vereda con su familia, perdió la confianza en sus vecinos y aunque no abandonó la región vendió su finca y se cambió de vereda. Don Julio fue multado por la guerrilla por no pagar deudas y aunque no pudo comprobarse que fue él quien incitó el chisme, fue advertido que de presentarse una situación similar la multa o un posible castigo sería mayor.

Una semana en la vereda

En junio de 2005 junto a un amigo odontólogo y una socióloga junto a quienes comparto propósitos etnográficos, vimos que nuestros trabajos se veían seriamente comprometidos y restringidos gracias a la lluvia que por esos días caía. Alojados en la finca de una familia amiga nuestra, quizá fue la prudencia que nos transmitieron la que nos convenció de no realizar recorridos por la región, pues la movilización de tropa en helicópteros fue constante por esos días y no resultaba seguro caminar por las trochas pues la guerrilla puede estar en cualquier lugar. Los bombardeos y los combates son cosa común desde que se dio inicio al Plan Patriota en el 2004. Ante tal panorama, iniciamos un improvisado campeonato de bádminton en la vereda para distraer a un buen número de niños que estaban de vacaciones durante una semana de junio. El campeonato resultó bastante anecdótico puesto que el fútbol es el único deporte practicado por los niños de la región, y gracias a eso varios campesinos se acercaban curiosos a observar y conversar. Nuestros objetivos etnográficos se hicieron posibles gracias a estas visitas, pues mientras transcurría con calma el juego, y el odontólogo era una y otra vez derrotado, una serie de noticias empezaron a ser traídas por los campesinos. El contexto en el que estábamos no era precisamente el más halagador.

Lunes: Inicio del campeonato. Un niño de la casa sacó una grabadora para poner música y sintonizó una emisora en FM que resultó ser la emisora de la guerrilla. La mamá del niño, doña Eugenia, salió y cambió de emisora sin decir nada. Sintonizó la emisora del Ejército. Luego averigüé que dado que la casa sería visitada por campesinos de otra vereda, prefieren sintonizar la emisora del Ejército para no pasar por simpatizantes de la guerrilla ante desconocidos. Hay quienes dicen que la guerrilla tiene prohibido sintonizar la emisora del Ejército; doña Eugenia me contó que en alguna ocasión a su casa llegaron unos guerrilleros y se asustó mucho

porque tenía sintonizada la emisora del Ejército. Aunque no le mencionaron nada se apresuró a apagarla. “Porque uno nunca sabe”, fue su racionamiento.

Martes: Un helicóptero militar voló a muy poca altura cerca de la casa. Eso indica que hay tropa en la región y que algo, o sucedió o estaría por suceder. Gente curiosa se acercaba a observar los juegos.

Miércoles: En la tarde unos campesinos trajeron la noticia a doña Eugenia que en la vereda de más arriba, a una hora caminando, la guerrilla había matado a El Panadero la noche del lunes y que había dejado encima de su cuerpo un cartel que decía que eso le pasaba a los informantes del Ejército. El Helicóptero que se vio ayer fue en el que recogieron el cuerpo para ser llevado al pueblo. Doña Eugenia nos contó eso en la noche y argumentó que si lo mataron, fue por algo. Discutimos sobre la pena de muerte y le hice saber que yo no estaba de acuerdo con esta medida. Respondió que ella tampoco estaba de acuerdo, pero que a veces “por culpa de uno pueden caer muchos”.

Jueves: Una señora de la vereda nos contó que cerca de su casa estaba acampado el Ejército y que no sería extraño que se movieran por la vereda. Aunque el Ejército se ve todos los días en el casco urbano del municipio, cuando sale a patrullar genera inquietud porque puede dar lugar a combates, bombardeos y son conocidas varias historias de atropellos a los que se ven sometidos los campesinos.

Viernes: Muy temprano llegó un joven que vive al otro lado del río, venía por unos encargos que había realizado a Doña Eugenia y le contó que por su finca acampaba un grupo de guerrilleros. Supo que eran guerrilleros porque en el grupo había mujeres y el comandante era un tipo muy barbado, características que en la región se conocen para distinguir si un grupo de gente armada hace parte del Ejército o la guerrilla.

Sábado: Finalizó el campeonato y para celebrarlo asistimos a una riña de gallos que se realizaba en una finca cercana. Asistieron casi todos los campesinos de la vereda y se hizo una improvisada fiesta que duró hasta la madrugada. Al parecer, los únicos preocupados por lo que había pasado durante la semana, y estaba por suceder, éramos nosotros. Le pregunté a doña Eugenia como podían estar tan tranquilos. “Son cosas que pasan, y eso acá es normal”.

Formas y dinámicas de la violencia en la región

Durante mi última visita a la región, a mediados de 2006, una mala noticia llegó. Un miliciano de la guerrilla se desertó y según decían ya había empezado a delatar, no solo a los miembros de la guerrilla sino a campesinos que trabajan

con coca.¹⁸ El miliciano era el encargado de comprar la pasta base, y ya había tenido problemas con personas de la región porque no pagaba en su totalidad lo acordado y demoraba mucho en saldar las deudas. Las quejas llegaron a oídos del comandante que patrulla la zona y éste lo sancionó, puesto que el miliciano contaba con suficiente dinero para pagar todo lo que tenía que pagar. El comandante lo relevó de sus funciones y lo destinó a trabajar en su finca hasta pagar el dinero que según se descubrió se había robado. No conforme con su castigo, el miliciano decidió desertar.

Una noche, mientras comía en compañía de una familia, el señor de la casa comentaba la historia preocupado porque varios de sus amigos no podrían volver al pueblo porque habían sido acusados de colaboradores de la guerrilla. La esposa concluyó que no entendía por qué la guerrilla no había matado a ese miliciano, que si lo hubieran matado se habrían evitado tanto problema. Recordé las palabras de doña Eugenia, que un año antes había concluido tras la muerte del panadero que “por culpa de unos pueden caer muchos”.¹⁹ Otras personas en la mesa propusieron que la solución no era ajusticiarlo, pues el miliciano tiene familia; mejor si la guerrilla lo hubiese recogido y llevado a otra región. En todo caso el daño ya estaba hecho. Aunque no tuviesen vínculos con la guerrilla algunas personas cambiaron de casa, otras estaban pensando irse de la región y otras acudían al casco urbano con prevención, pues alguna vez le habían vendido la coca que producen al miliciano.

Esta serie de prevenciones se sumaron a otras tantas que en la región son cosas naturales. En alguna oportunidad acompañé en una cosecha de maíz a don Eudoro, un señor de la vereda quien me pidió el favor de ayudarle a transportar unas cargas. Mientras cargábamos el maíz, don Eudoro hizo a un lado un revolver. Le pregunté que si acaso pensaba cazar algún animal y me dijo que no, que luego me contaba. Nunca lo hizo, pero en su casa me informaron que don Eudoro estaba temeroso de la guerrilla, pues había tenido desavenencias con unos guerrilleros

18 Dentro de las estructuras de las FARC existen dos tipos de milicia: popular y bolivariana. La milicia bolivariana la integran civiles que prestan su apoyo a la guerrilla y cumplen funciones políticas en las comunidades, actuando en la clandestinidad. La milicia popular la conforman civiles que integran la estructura político-militar de las FARC, y no solo realizan actividades políticas, sino que también apoyan el trabajo militar sin integrar la fuerza guerrillera. Es decir, son campesinos que trabajan en sus fincas y solo cuando son llamados cumplen funciones militares. Aunque se suponen clandestinos, muchos milicianos son gente conocida por los campesinos de La Macarena.

19 Los procesos de vida y muerte a que se ven sujetos los campesinos implican, en cierta medida, una biopolítica donde la vida antes que merecer una apuesta política para su conservación (en el sentido original con que Foucault propusiera el término biopolítica) se sostiene mediante una serie de estrategias donde, en ocasiones, la naturalización de la experiencia social indica que es necesario dejar morir para poder vivir. Sobre el concepto de biopolítica, como propuesta analítica para comprender las formas que asume la lucha por la vida y la racionalización de la muerte en la región véase Foucault (1991).

de la región y aunque “nada debía” no se sentía seguro. Finalmente, nada le sucedió a don Eudoro, pero el revolver lo conserva en su casa y lo cargan para movilizarse de un lado a otro de la vereda.

La normalización de la violencia asume las más variadas formas, una de ellas es la regulación de la vida comunitaria. Existen temas que no son tratados más allá del ámbito familiar, como las críticas a la guerrilla o aquella conversación sobre el miliciano desertor. Este carácter de confidencialidad existe puesto que en la región “se sabe” que es peligroso ventilar comentarios acerca de la guerrilla porque eso da pie a señalamientos sobre una posible simpatía hacia las FARC o todo lo contrario: una simpatía con las Fuerzas Armadas. La totalización de la población implica que aquellos que no se muestren cercanos a una de las fuerzas en conflicto pueden ser acusados de afinidad hacia la otra. La neutralidad es reivindicada por las comunidades campesinas, pero siempre resulta complicada.

En otra serie de regulaciones de la vida diaria es posible encontrar la normalización de la violencia. Trasegar por los caminos de La Macarena significa advertir la presencia del conflicto. De camino al municipio de La Macarena, por la carretera que comunica la región con San Vicente del Caguán, me he encontrado uno tras de otro retenes guerrilleros y retenes del Ejército. El Ejército inspecciona minuciosamente carga y pasajeros, mientras que la guerrilla establece que efectivamente todos los viajeros sean gente conocida y reconocida en la región. Es frecuente encontrar en algunas veredas carteles que le recuerdan a los campesinos la serie de normas que la comunidad ha adoptado: fechas para trabajos comunitarios, comportamientos prohibidos y sus consecuentes multas. Algunas normas obedecen sin duda a una adecuación al poder guerrillero, como lo es por ejemplo que las FARC prohíben la caza de algunos animales; entonces la Junta lo adopta como norma comunitaria a razón que la multa por dicha infracción queda en arcas de la comunidad.

Carolyn Nordstrom (1995: 7) propone la viabilidad del concepto propuesto por Bourdieu de *hábitus*, para explicar cómo las estructuras de violencia pueden ser reproducidas en la sociedad. La interiorización de la violencia en el *hábitus* campesino ha sido un proceso histórico que como consecuencia ha conllevado la normalización de la violencia y la naturalización de las respuestas ante esta. La forma en que los habitantes de la región asumen la cotidianidad y se representan en el medio social están fuertemente influenciados por aquellos marcos reguladores que la violencia política y el conflicto social entreaña. Producto de esto es la forma antes tratada de “violencia de la vida diaria”, que aparece como una condición de la vida que rutiniza el sufrimiento de la guerra y el conflicto como algo “normal”.

Urgente, entonces, reconocer los impactos sociales que la guerra ha traído para las poblaciones de las más diversas regiones del país, para así contribuir al planteamiento sobre la pertinencia de una solución negociada al conflicto, reconociendo que bajo la futilidad de esa guerra varios cientos miles de

colombianos ven pasar sus vidas en una situación de existencia social donde la precariedad extrema alimenta diariamente el conflicto.

Referencias citadas

- Aguilera, Mario
2001 “Justicia guerrillera y población civil” En: Santos, Boaventura Y García, Mauricio (eds.) *El Calidoscopio de las Justicias en Colombia, Tomo II*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Ariza, Eduardo *et al.*
1998 *Atlas Cultural de la Amazonía. La construcción social del territorio en el S. XX*, Bogotá: ICANH.
- Barbosa, Reinaldo
1998 “Frontera Agrícola Orinoquense: de la precariedad estatal a la crisis de derechos humanos”. En *Conflictos regionales. Amazonía y Orinoquía*. Bogotá: Fescol/IEPRI.
- Chávez, Margarita
1998 “Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonia occidental colombiana”. En Sotomayor, María Lucía. (ed.) *Identidad, modernidad y desarrollo*, Bogotá: ICANH/ Colciencias.
- Fajardo, Darío
1989 “La colonización de La Macarena en la historia de la frontera agraria”. En Alfredo Molano *et al. Yo le digo una de las cosas*, Bogotá: Fondo FEN/Corporación Araracuara.
- Ferro, Juan Guillermo
2000 “Las FARC y su relación con la economía de la coca en el sur de Colombia: testimonios de colonos y guerrilleros” En: [http:// www.mamacoca.org](http://www.mamacoca.org).
- Foucault, Michel
1991 *Historia de la Sexualidad, tomo 1*, México: Siglo XXI Editores.
- Jaramillo, Jaime *et al.*
1986 *Colonización, Coca y Guerrilla*, Bogotá: Editorial Planeta.
- Idrobo, J. M.
1984 “Defensa de La Macarena”, En: *Colombia: Ciencia y Tecnología*, Vol. 2, N° 1, Bogotá: Colciencias.
- Kleinman, Arthur
2000 “The violences of everyday life”, En: Das, Veena *et al.* (eds.) *Violence and subjectivity*, Berkeley: University of California Press.
- Molano, Alfredo
1987 *Selva Adentro*, Bogotá: El Áncora Editores.
1989 “Aproximación al proceso de colonización de la región del Ariari-Güejar-Guayabero”, En: Avellaneda, Mario *et al. La Macarena, Reserva biológica de la humanidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Nordstrom, Carolyn *et al.*
 1995 *Fieldwork Under fire*, Berkeley: University of California Press.
- Ramírez, María Clemencia
 2002 *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICAHN.
- Ramírez, William
 1981 “La guerrilla rural en Colombia: ¿una vía hacia la colonización armada”, En: *Estudios Rurales Latinoamericanos*, Vol. 4, N° 2, Bogotá.
- Ruiz, Daniel
 2002 *Imaginarios sobre la colonización, la naturaleza y la insurgencia en La Macarena-Meta. Falacia y representación (Tesis de grado)*, Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Sierra, Fanny *et al.*
 1995 “Una cultura que nace. El Guayabero”. En Tovar, Bernardo (ed.) *Los Pobladores de la Selva*, tomo II, Bogotá: ICAHN.
- Scheper-Hughes, Nancy
 1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley: University of California Press.
- Trejo, Alexandra
 2002 *Los procesos de colonización vistos desde una mirada de género. Un estudio de caso en el municipio de La Macarena (tesis de grado)*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro¹

MARCO ALEJANDRO TOBÓN

Introducción²

En Colombia la realidad de la guerra no se avergüenza de repetirse y, en consecuencia, el pensamiento ante la reiteración de la realidad corre el riesgo de terminar por callar, como diría M. Kundera. Este artículo, ante la reedición de la guerra y su prolongación hacia la Amazonia, es un intento por evitar enmudecer y, aún más, es un esfuerzo por amplificar las voces indígenas locales del medio río Caquetá, con las que se construye la historia de Colombia y su guerra en las localidades amazónicas. Como diría un viejo uitoto de Araracuara, es necesario *nue rapue jónega jeníkimona* (narrar los hechos como han venido ocurriendo). Pero, ¿cuáles son estos hechos que han ocurrido y de los cuales trata este manuscrito?

En enero de 1999 el electo presidente Andrés Pastrana (1998- 2002) y el Secretariado de las FARC acordaron la creación de una mesa de conversaciones que tuvo como escenario un área de 42 mil km², conocida como “la zona de distensión” y que abarcaba algunos municipios de los departamentos de Caquetá y Meta. Esta “zona de

1 Original tomado de: Marco Alejandro Tobón. 2010. Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro. *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 46 (1): 157-185.

2 Mi gratitud al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Icanh, que a través de su programa de promoción a la investigación en el área de antropología social 2008, respaldó la realización de la práctica investigativa de la que deriva este artículo, con la “Beca Pioneros(as) de Antropología Colombiana en Homenaje a Alicia Dussán de Reichel”. Mis agradecimientos a Germán Palacio Castañeda que ofició como director académico de la tesis en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, *La mejor arma es la palabra. La Gente de centro- kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá Araracuara 1998-2004*. Por último pero no menos importante, mis reconocimientos a los evaluadores del presente artículo, cuyas críticas y sugerencias me permitieron imprimirle mayor coherencia y fortaleza a los argumentos aquí defendidos.

distensión” se caracterizó por el esquema de “Negociación en medio de conflicto”,³ configurando así una coyuntura geopolítica que incentivó la prolongación de algunos frentes guerrilleros hacia la cuenca media del río Caquetá.

Es así como la Amazonia Central y Oriental se convierten, para la guerrilla, en áreas de retaguardia, retirada y desplazamiento táctico en caso de ruptura del iniciado proceso de diálogo como en efecto ocurrió en 2002.

La influencia geográfica de la guerrilla se expandió hasta el medio río Caquetá,⁴ área correspondiente a los territorios indígenas de la llamada Gente de centro,⁵ *kigipe urúki o kigipe muina* (Gente de centro, en lengua uitoto), *fene muna* (Gente de centro, en lengua muinane), nonuyas y andokes. La permanencia de las FARC en esta zona se mantuvo desde 1999 hasta 2004 cuando se recrudecen los planes de intervención militar en la región.

La presencia de la guerrilla en las poblaciones locales, tiende a generar una serie de manifestaciones circunstanciales en el comportamiento social, en las percepciones individuales de la realidad y en los sentidos de la historia, tanto para los agentes armados como de modo aún más significativo para las poblaciones locales no combatientes. Los encuentros y la convivencia de los protagonistas de la guerra con la Gente de centro constituyeron experiencias que reorganizaron relaciones de intercambio económico. Pusieron a circular nociones locales con las que se nombró y representó a los “hombres armados” que llegaban al territorio (guerrilla y ejército), se actualizaron los hechos de las violencias pasadas (cauchería, colonia penal) a través de la memoria y se ofrecieron narraciones sobre la realidad del conflicto político armado colombiano nacidas de los conceptos locales ligados al trabajo y al pensamiento.

En este artículo, por consiguiente, pretendo dar respuesta a dos preguntas. La primera: ¿De qué manera los uitoto, muinane, andoke y nonuya del medio río Caquetá construyen las diferencias culturales sobre sí mismos y los protagonistas

3 El presidente Pastrana dio testimonio de la instauración de aquel esquema de “Negociación en medio del conflicto” cuando aseguró: “Lograr una tregua con cese al fuego y hostilidades es algo más complejo de lo que cualquiera pueda suponer y requiere de un estudio minucioso para que realmente beneficie a todos los colombianos y al proceso de paz”. Y más adelante reiteró: “Una tregua sólo tiene sentido si es una tregua que nos lleve a la paz”.

4 El medio río Caquetá comprende el área enmarcada entre las inmediaciones a la bocana del río Caguán al nororienté, pasando por los chorros de Guamarayas, Angosturas y Araracuara, hasta la desembocadura del río Quinché ubicada en dirección sureste.

5 J. A. Echeverri (1997) afirma que en general las sociedades de la región interfluvial del Caquetá y del Putumayo se nombran a sí mismas como “Pueblos del centro”. Por su parte T. Griffiths (1998: 2) sostiene que en la geografía nupode uitoto se conoce como el centro la región localizada entre las cabeceras de los ríos Igaraparaná y Nokáimani. Sin embargo, los nupode uitoto identifican su propio “centro” territorial en el área circunscrita entre las cabeceras de los ríos Nokáimani, Cahuinarí y kódue.

de la guerra que hacen presencia en su territorio? La segunda, que no dista mucho de la primera: ¿Qué recursos culturales emplean para tomar una posición como sujetos diferenciados no armados?

Estas inquietudes arrastran consigo una interpelación sobre aquella idea que entiende la violencia derivada de los conflictos armados, como si fuese externamente impuesta sobre desprevenidos y, por lo tanto, incautos civiles (Kalyvas 2004). Antes que concebir a los llamados civiles como objetos de la violencia, quisiera subrayar la capacidad de los habitantes locales de participar como sujetos provistos de recursos culturales con los que encaran las experiencias del conflicto (Kleinman, Das, y Lock 1997: XIII).

Vinculado con lo anterior, vale la pena aclarar que los pobladores indígenas del medio río Caquetá, aun cuando pueden ser percibidos como víctimas que han visto llegar hasta su vida social la prolongación del conflicto político armado, no han de ser considerados mártires hundidos en la derrota como actores sociales, o bien, vencidos como sujetos políticos. Al mismo tiempo rechazo esta idea de las víctimas como “objetos pasivos de la violencia” pero no quiero alimentar aquel equívoco que las culpabiliza deduciendo que su acción política es inducida por presión de los grupos armados. Lo que quiero plantear es que los uitoto, muinane, andoke y nonuya han afrontado la presencia de la guerrilla y el ejército en su territorio mediante sus recursos culturales. Como bien ha sido demostrado con insistencia por la antropología, los recursos culturales aluden al conjunto de prácticas (económicas, religiosas, familiares, ceremoniales) y a las ideas, nociones, representaciones y conceptos ligados a tales prácticas, con los que las personas no sólo reproducen la estructura social de su modo de vida, sino también, los que son puestos en marcha para afrontar y otorgar sentido a hechos y circunstancias extraordinarias. Por lo tanto, si tales recursos culturales se llevan a la acción para representar y asumir culturalmente hechos históricos circunstanciales (como la guerra), vale la pena pensar que los recursos culturales constituyen los orientadores de la acción política.

En esta perspectiva, no encuentro acertado ver a la Gente de centro como víctimas que vivieron el conflicto armado despojadas de sus capacidades culturales y sus lenguajes (Das y Kleiman 2000) con los que lo experimentaron y lo narraron. De ahí que conciba a los habitantes del medio río Caquetá no sólo como sujetos políticos provistos de la responsabilidad de actuar y pensar sobre su propia existencia frente al conflicto político armado, sino también como sujetos que aportan un relato verídico (Wieviorka 2006: 64) sobre la historia de construcción de la guerra colombiana en las localidades amazónicas.

Así, para intentar despejar los interrogantes que he señalado he optado por indagar, inicialmente, cómo la Gente de centro piensa, nombra y representa a los protagonistas de la guerra que hacen presencia en su realidad local. Después procuro poner al descubierto cómo los pobladores locales se definen a sí mismos en relación a

los grupos armados, empleando para ello sus marcos conceptuales, con los que piensan y juzgan moralmente las experiencias de su vida social y su relación con la naturaleza —el monte— y los animales. Con estos marcos, puestos en marcha en el escenario del conflicto armado, los habitantes locales logran construir una imagen metafórica de los actores armados como animales, como “gente de monte”, como personas diferenciadas, distintas a lo que ellos consideran la auténtica vida humana, la verdadera vida en sociedad. Más adelante, por consiguiente, tendré la posibilidad de dar cuenta que los recursos culturales que emplea la Gente de centro para experimentar y afrontar el conflicto armado, expresan, a la vez, su acción política como sujetos culturalmente diferenciados. Así, al empleo de los recursos del pensamiento y el lenguaje para afrontar la experiencia de convivir con los protagonistas de la guerra, insisto en llamarlo, la política de la distinción.

De igual modo, cabe advertir que las reflexiones aquí contenidas están atravesadas por una idea principal: aquella de que los conflictos armados se trasladan a la vida de las personas a modo de representaciones y lenguajes que los hacen narrables, a modo de ideas, de conceptos, de marcos interpretativos que logran transformar las circunstancias del conflicto en una forma de experiencia social explicable (Kleinman, Das y Lock 1997: ix; Bolívar y Flores 2004) e interpretable desde el ejercicio de sus prácticas de trabajo y pensamiento.

¿Quiénes son los guerrilleros? Vida social y narrativas sobre la presencia de “gente con armas”

“Los guerros tienen otra mentalidad, otro reglamento, otra ley, huelen distinto, tienen armas, tienen camuflado, son otra gente que no es de aquí” (L.N. Hombre uitoto, Araracuara, 2007). La afirmación de este uitoto de Araracuara, no sólo hace notorio el principio de distinción entre combatientes y no combatientes,⁶ sino que reconoce en el guerrillero unos atributos específicos a través de los que logra situarlo en una condición de sujeto culturalmente distinto. En muchas ocasiones, pude escuchar a hombres y a mujeres uitoto hablar de la importancia primordial de sus prácticas agrícolas, ceremoniales y religiosas que constituyen marcadores identitarios de su vida como indígenas amazónicos. Estos contrastan con la construcción de los guerrilleros en tanto sujetos sociales, que son el resultado de circunstancias vivenciales diferentes en las que han interiorizado e inscrito

6 Ver Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra (Convenio IV). Aprobado el 12 de agosto de 1949 por la Conferencia Diplomática para Elaborar Convenios Internacionales destinados a proteger a las víctimas de la guerra, celebrada en Ginebra del 12 de abril al 12 de agosto de 1949. Entrada en vigor: 21 de octubre de 1950. Ver también Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional (Protocolo II).

un conjunto de creencias, de prácticas, de valores que sirven como sistema de referencias comunes y distintivas (Bourdieu 1994).

Uno de los ámbitos sociales que estructura la vida indígena, quizá con mayor trascendencia, es el trabajo agrícola, el trabajo en la chagra y en el monte. Para la Gente de centro el dominio del trabajo agrícola constituye un núcleo cultural que no sólo confiere identidad social (Griffiths 1998), sino que se encuentra ligado a los modos de sociabilidad, a las prácticas ceremoniales, a la representación de la naturaleza, al sistema de creencias y de pensamiento (Candre Kinerai y Echeverri 1993; Gasché y Echeverri 2003; Griffiths 1998, 2001).

Los guerrilleros y guerrilleras, por su parte, no participaban de las actividades productivas en la chagra, desconocían los modos locales de producción de alimentos, hecho que ante la percepción de algunas mujeres uitoto los guerreros no eran *dáijiraima* (hombre trabajador) ni *ðáijipirede ringo* (mujer trabajadora). Eran hombres y mujeres que “trabajaban de otra manera”, por lo tanto carecían de *jiépue úai* (palabra de trabajo), lo que los apartaba de las prácticas y saberes asociados al trabajo y, por implicación, no lograban ser partícipes de los modos de vida locales. En palabras de aquel hombre uitoto: “Los guerreros son otra gente, gente que no es de aquí”.

El trabajo agrícola entre *kigipe urúki* —la Gente de centro— no sólo implica una serie de saberes y prácticas sobre el uso de la tierra y la naturaleza. La actividad productiva no se agota en la *jiépue úai* (palabra de trabajo), no se restringe a las actividades de tumba y quema de la chagra, sino que el trabajo marcha y prosigue sobre otros planos culturales, como el de los cuidados y el crecimiento de los hijos, de los parientes, ya que entre los uitoto, por ejemplo, se habla de *jebúiya úai* (palabra de crecimiento, palabra de producción).

Una vez se han asegurado los alimentos, cuando se logra una exitosa cosecha y se enseña a los hijos el trabajo hortícola y la producción de yuca, de maní, de coca, de tabaco, de frutas, sobreviene *komúiya úai* (la palabra de vida), una palabra para buscar el crecimiento de los parientes, vivir con salud, enseñar a los hijos las reglas del trabajo y enseñar a vivir tranquilamente. El trabajo constituye una parte crucial de la experiencia y la realidad vividas, el trabajo arrastra consigo el logro de las virtudes morales (Griffiths 1998 y 2001). Aquí se entiende por qué el ciclo vital del trabajo conduce a hablar de *komúiya rápue* o *rápue*⁷ (palabra de

7 De acuerdo con Echeverri (1993) la traducción del vocablo *rápue* entre los uitoto *nipode* o *rafue* entre los uitoto de habla *minika*, puede dar cabida a acepciones como “palabra” o “cosa”. Sin embargo, *rafue* no se refiere, de hecho, ni a una ‘palabra’ ni a una ‘cosa’, *rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas —es el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo. Este movimiento está sintetizado en las dos raíces que forman el vocablo *rafue*: *raa* ‘una cosa’ e *ifue* ‘algo que se dice’. Cuando la actividad de *rafue* apenas comienza, se manifiesta como ‘palabra’ —una palabra que

sabiduría, palabra de enseñanza), palabra para proyectar un baile, palabra para contar historia, para enseñar “mitos”, palabra para educar y vivir alegremente (Candre Kinerai y Echeverri 1993: 161-163).

Aquellas personas que no tuvieron la oportunidad de contar con la presencia de sus padres para que les enseñaran las prácticas y conocimientos del trabajo hortícola, quienes no han recibido la formación y las enseñanzas sobre la naturaleza y la vida en sociedad, son concebidas como *jaigéniki*⁸ (huérfanos). Aquí se descubre de paso por qué a los guerrilleros y a los militares se los describía como huérfanos, como *jaigéniki*. Así lo explicaba un hombre uitoto de Araracuara:

Fijese que la guerrilla y el ejército son huérfanos, no están junto a sus padres, ni junto a sus madres, son huérfanos, están recorriendo monte fuera de su familia. No tienen chagra, no tienen casa, no tienen mambadero, no tienen nada, los mandan otras personas, viven bajo el mando militar, tienen “otros” papás que los guían, son mandados. Fia okuika: Están bajo el mando de otros, los mandan, son mandados, viven bajo el mando militar (B.C. Hombre uitoto, Araracuara, 2007).

La disciplina militar que impartía la guerrilla se adhirió a las relaciones sociales diarias de los asentamientos del medio río Caquetá. Muchos habitantes observaban cómo entre los autodenominados “muchachos del monte” funcionaban cuadros de poder, organismos de control, normas internas disciplinarias, toda una estructura organizativa que acataba órdenes político- militares. Las experiencias de los habitantes locales que observaban cómo operaba la disciplina militar dentro de la guerrilla y la creciente ocupación de su territorio, constituyó el material vivencial del que se elaboraron nociones, conceptos y representaciones culturales de aquellos “otros” que habían llegado provistos de armas.

nombra lo que busca, una palabra con ‘poder’; hacia el final de la actividad, rafue se manifiesta como ‘cosas’ —comida, cacería, criaturas, [baile] etc., lo que se buscaba. Una de las traducciones iluminadoras sobre el vocablo rafue fue dada por Arango, cacique uitoto de la colectividad de “Moníya Amena” en Leticia, quien afirmaba: “Rafue quiere decir proyección, la proyección de la obra que quiero concluir” (Arango, Leticia, 2007).

- 8 La concepción de huérfano entre la Gente de centro alude a personas despojadas de orientadores culturales. Sobre la idea de huérfano Echeverri (1993) precisa: “La expresión “los huérfanos” (*jaiéniki*) se refiere a gente que vive con un grupo pero sin pertenecer a él; son gente sin padre ni madre —no tanto en el sentido literal como en el sentido social”. Y en una nota al pie afirma: “Esta expresión [huérfanos] es un remanente de tiempos antiguos cuando a jóvenes, que habían sido capturados en guerras con otros clanes, se les permitía vivir con el grupo captor, no como prisioneros sino como ‘huérfanos’. Ellos podían incluso contraer matrimonio pero no llegaba adquirir los mismos derechos que la gente ‘propia’. Hoy en día muchos viejos suelen decir ‘todos somos huérfanos’, porque después del tiempo del caucho muchos clanes perdieron su gente y sus capitanes, y han tenido que ir a vivir junto a otros clanes —como huérfanos”.

Esto lleva a pensar que las construcciones culturales que se hicieron sobre la presencia de la guerrilla y el ejército, como *jaigéniki* (huérfanos), como personas que sólo reciben órdenes, se desprenden de los instrumentos conceptuales con los que la Gente de centro produce su vida social. Cobra validez la idea de que las relaciones entre guerrilla y población local se movieron sobre una clara frontera cultural, donde los “grupos armados” se presentaban como “simbólicamente pobres [rebajados]”, para utilizar una expresión de Todorov (1993).

De acuerdo con estudios de poblaciones en medio de conflictos armados en Tanzania-África e Irlanda, la autoridad derivada de los grupos armados y el ejercicio de su posible violencia, tienden a ser clasificados por las poblaciones locales en términos de nociones particulares de pureza e impureza cultural, de ideas morales y creencias míticas (Feldman 1991; Krohn-Hansen 1997; Malkki 1995; Nordstrom y Robben 1995). En este sentido, un ejemplo sobresaliente de las formas de clasificación cultural que muchos pobladores uitoto, muinane y andoke del medio río Caquetá hicieron de la guerrilla y el ejército, es la que recrea a “los muchachos de monte” justo como *jatiki imaki* (gente de monte “parecidos a los animales”), adjudicándoles una serie de rasgos morales y sociales con los que resultan caracterizados y clasificados (metafóricamente) como “otra gente” carente de rasgos humanos:

La gente que se mete a la guerra es como animales porque viven en el monte, no tienen casa, no tienen chagra. Son como otra gente, animales, pues no tienen familia, no cultivan, no tienen maloka, andan por el monte, y como que sus sentimientos son otros, pues no les importa meterse a pelear, a guerrear, a matar, son como otro cuerpo humano (Garirraño, cacique uitoto, comunidad de Puerto Belén, río Caquetá, 2007).

La manera de nombrar y clasificar a la insurgencia y al ejército como “gente de monte”, como *jatiki imaki*, no sólo define una serie de cualidades humanas sobre sí mismos (tener casa, chagra, maloka, tener familia), sino que pone a circular nociones y categorías sociales, morales y ontológicas que construyen y representan la —otra— naturaleza humana de los armados (andan por el monte, son como animales, son otro cuerpo).⁹

9 Vale precisar que las categorías con las que las poblaciones locales nombran a los grupos armados, se desprenden de las antiguas experiencias históricas de guerras interclánicas, en las que se resaltaba la perspectiva predatoria entre jefes de maloka que detentaban atributos de animales feroces (Echeverri 1997). Después los tensos encuentros con los no indígenas (patronos caucheros, capataces, guardianes de la colonia penal, entre otros) imprimieron notables reelaboraciones en el sistema de clasificaciones, concibiéndose a sí mismos como Gente de centro enfrentada a los forasteros que, al ejercer violencia a través de las armas, eran asociados a criaturas provistas de la rudeza de ciertos animales. Estas nociones, aun cuando han sufrido modificaciones, se encuentran atadas a un escenario histórico de larga duración marcado por la dominación y la dependencia. Valdría la pena explorar la trayectoria histórica de estas categorías, pero esto supondría desbordar el

Aquí hay toda una política de la distinción formulada sobre la base de los marcos culturales y de los criterios morales que se emplean en la vida diaria para sostener las relaciones con la naturaleza, los animales y las personas con las que se convive, y que ahora han entrado en juego para describir y proveer de sentido a los pairikoni¹⁰ (ejército, guerreros, gente armada), que han llegado su territorio.

Jatiki imaki, “gente de monte”. Las metáforas de la moralidad

Entre los años 1999 y 2002, la presencia de las FARC en el medio río Caquetá se expresó con acercamientos protocolarios hacia las poblaciones locales. Algunos pobladores andoke y uitoto recuerdan que “los muchachos del monte” eran gente tratable, sociable. En aquellos primeros años, la guerrilla convocaba reuniones donde exponía sus normas internas de respeto a las “poblaciones no combatientes” y pese a la presencia de su autoridad como grupo armado, los días transcurrían con diálogos espontáneos “con algún guerra”. Los jóvenes a veces se acercaban a un guerrillero con interés de preguntarle sobre su vida en la guerra; en otros momentos algún guerrillero pasaba por alguna maloca a comprarle a una mujer un casabe; a veces los hombres y mujeres de las FARC presenciaban la preparación y la celebración de un baile en alguna maloca, incluso en un día de baile, se ofrecieron a ir de cacería para aportar con carne para la celebración. Aun cuando “los guerreros” jamás serían considerados ni yaináma, un socio de baile, ni yainágo socia de baile, ni nákoma, hombre ayudante del baile; estos actos no despojaban a la guerrilla de su condición de sujetos diferenciados, “de otra gente, gente que no es de aquí”.

Las relaciones entre la guerrilla y la población local, apenas hilvanadas por las circunstancias de convivir y vivir juntos, cambiarían drásticamente después del rompimiento de los diálogos de paz con el presidente Andrés Pastrana a inicios de 2002.¹¹ El descalabro sufrido por los diálogos de paz repercutiría en

marco analítico de este trabajo. Sólo me limitaré a señalar que no todos los blancos son vistos metafóricamente como animales. Por ejemplo, los uitoto utilizan el vocablo mákama para referirse a aquellos hombres o mujeres que por su solidaridad y afabilidad se convierten en sus amigos y aliados; el vocablo rákuiya para aludir a los viajeros, turistas o exploradores, mientras que para referirse a los comerciantes inescrupulosos, a los patrones abusivos y a los tramposos exclaman la palabra riama, el caníbal insaciable (Román 2008)

10 El vocablo pairikoni, de acuerdo con la explicación de un viejo uitoto del asentamiento de Monochoa, alude al movimiento que realizan algunos pájaros antes de incursionar en ataque sobre sus presas. El viejo uitoto decía: “Cuando salen las hormigas de cabeza roja de sus nidos en la tierra, empiezan a volar en el aire, y en eso llega el gavilán o cualquier otro pájaro a comérselas, a atacarlas. De ahí viene pairikoni, a ese movimiento, ese giro para atacar en el aire. Por eso es que también les decimos al ejército y a sus aviones pairikoni”.

11 La ruptura de los diálogos de paz entre el gobierno Pastrana y las FARC incidiría en toda la zona de distensión y otras áreas de la Amazonia, agitando los planes organizativos de la guerrilla en la región. En entrevista con El Espectador (febrero 10 al 16 de 2008, p. 5A), Consuelo Gonzáles de Perdomo, cumpliendo un mes de liberación de su secuestro, ofrece

todos los planes organizativos de los frentes guerrilleros y, en consecuencia, las relaciones sociales y el comportamiento con las comunidades locales recibirían los sacudimientos propios de un inminente combate militar. Las circunstancias que impone la guerra trastocarían aquella inicial camaradería guerrillera y los pobladores locales empezarían a reconocer en “los muchachos del monte” otro comportamiento, otra actitud social. Como recuerda un viejo andoke aquellos momentos: “Eso hablaban duro, daban órdenes entre ellos, se veían como bravos” (E.A. Hombre andoke, Araracuara, 2007).

La orden gubernamental de “retoma del Caguán” imprimió en la vida guerrillera este estado de agitación, de despabilamiento. Esto hizo que cada guerrillero asumiera las precauciones que se deben tomar en el trance de un posible combate. Los pobladores locales, por su parte, sabían que el cese de los diálogos implicaba la llegada del ejército, por lo que previeron azarosos enfrentamientos.

El proceder guerrillero cambió, eventualmente, de los acercamientos sociales a una distancia desapacible. Algunos uitotos llamaban a las FARC, los jatiki imaki, “gente de monte”, y como resultado de la fortuita transformación en las relaciones, los movimientos y el comportamiento guerrillero, tomó fuerza el hecho de que a los jatiki imaki se les comparara cada vez más con ciertos atributos morales propios de animales.

Cuando pregunté a algunos uitotos y andokes quiénes eran los guerrilleros, decían que eran “muchachos del monte”, jatiki imaki, pero a medida que avanzaba su respuesta aumentaban gradualmente las descripciones comparativas entre los atributos morales de los animales y algunos de los comportamientos de la guerrilla.

Algunos de ellos [los guerrilleros] hablaban fuerte, mandando, gritando. Esa gente tiene su humor [transpiración], su actitud, su olor, como los animales. Uno a veces se sentía incómodo, como vigilado todo el tiempo, intranquilo (Hombre andoke, Araracuara, 2007).

Dentro de la historia mítica uitoto nipode, en los mitos jagai, los antiguos, prístinos, se revelan los lamentables errores que cometió la primera generación de animales, cuyo comportamiento hacía de la vida social y del trabajo asuntos

un breve panorama de lo que significó el rompimiento de la mesa de negociación al interior de las áreas de ocupación guerrillera: “¿Pasó alguna vez por una situación que le produjera pánico?, le pregunta la periodista Cecilia Orozco. “El día que se rompió el proceso de paz con el presidente Pastrana fue terrible para nosotros, en particular cuando él le notificó al país que iban a ingresar las Fuerzas Militares a la zona de despeje. Esa misma noche sentimos los bombardeos casi encima de nosotros y tuvimos que salir huyendo después de la medianoche. Me sentía en pleno campo de guerra”. Esta situación se replicó en muchas áreas de presencia guerrillera, y el medio río Caquetá, meses más tarde no sería la excepción.

embarazosos y penosos (Griffiths 1998: 53). Los animales sufrieron una gradual degeneración moral, pues se caracterizaban por comportamientos aborrecibles para los humanos, eran hostiles, perezosos, ansiosos, celosos, avaros, mentirosos, maliciosos, maldicientes (Ibid).

Para muchos uiototos y muinanes el monte y sus animales ofician una vida caracterizada por la conflictividad y la inmoralidad depredadora (Londoño Sulkin 2004: 4). Las relaciones productivas y sociales entre la Gente de centro y la naturaleza externa, plantas y animales, plantea una tensión donde el “afuera” (jino), es la vida social de los animales marcada por el odio, la rabia, la ansiedad, contrastando con un “adentro” (jóppo, jópo- pene), donde se localiza el trabajo de la chagra, las relaciones familiares al interior de la casa, los bailes en la maloca y un cuerpo humano alimentado y formado con la cosecha derivada del trabajo humano, yuca, maní, coca, tabaco, ají, plátano, con la pesca y la cacería (Griffiths 1998: 65; Londoño Sulkin: 2004: 5).

Resulta comprensible, según esta misma línea expositiva, cómo para la Gente de centro las enfermedades, sean físicas, emocionales o espirituales vienen del “afuera” (jino jatíkimona), “afuera del monte”, por obra justamente de los animales pecaminosos (Echeverri 1997: 147; Griffiths 1998: 66). De esta manera, se organizan nociones territoriales sobre la base de una centralidad humana segura, apacible, contrapuesta a una exterioridad animal rencorosa y peligrosa (Ver tabla 1.) (Echeverri 1997, 1993; Griffiths 1998: 67; Londoño Sulkin 2004: 5).

Hablar, por lo tanto, de lo que debería ser un estilo de vida social moral entre los uiototos y muinanes, es hacer referencia a una vida de abundancia de frutas, de cacería, de alimentos de la chagra, de yuca, de coca, de tabaco, una vida de buena salud, buenas relaciones con parientes y otras personas, una vida de buen trabajo, de buen sueño, de tranquilidad. Esto constituye la manifestación de una vida deseable, propia de aquello que los uiototo llaman kibba uruki, “la generación de la abundancia” (Echeverri 1993; Griffiths 1998; Londoño Sulkin 2004).

Basta precisar, de acuerdo con Londoño Sulkin (2004), cómo la moralidad entre los uiototos y los muinanes alude a la evaluación de la acción con referencia a cualidades humanas correctas o incorrectas. Así se entiende por qué cuando un o una joven se enferma se dice que tal padecimiento es resultado de su comportamiento equivocado (Echeverri 1997: 147). Las acciones consideradas inmorales son exclusivas de los animales, pero cualquier humano puede estar expuesto a incurrir en acciones moralmente incorrectas, como la rabia, la lujuria, la violencia, la pereza. Las dolencias sufridas son asociadas con el acto de exteriorizar sentimientos de animales, por eso se dice que los animales hablan a través de las

Las oposiciones nipode-uitoto entre el espacio humano y el espacio no-humano

Características del espacio humano (hogar-chagra-humanidad-virtud)	Características del espacio no humano (monte-río-animalidad-malignidad)
Dominio de arriba: Origen reciente en el cosmos. Mundo post-mítico. La realidad de este mundo, definida por el trabajo físico y un reino humano distinto.	Dominio de abajo: Origen antiguo en el cosmos. Mundo mítico de características y eventos sobrenaturales.
Chagra: Donde se cultivan alimentos dulces, succulentos y nutritivos, que constituyen el pecho benévolo de la divinidad maternal.	Monte: Espacio no cultivado, potencialmente tóxico, agrio, provisto de plantas no nutritivas, visto como lo salvaje en contraste con las plantas de la chagra. También contiene fuentes minerales y flores productoras de néctar que se incluyen como parte del pecho dulce de la divinidad maternal.
El “interior” limpio: Libre de suciedad patógena. Predominio de luminosidad, de brisa agradable, de aromas energizantes y perfumes frescos y placenteros.	El “exterior” contaminado: Saturado con sustancias patógenas. Pesado, carente de olores aromáticos, podrido y con olores sofocantes.
“Frío”: Dominio de las clases “verdaderas” de plantas sagradas de la chagra: coca, tabaco, yajé, aromáticas medicinales dulces y ortigas analgésicas.	“Caliente”: Dominio de las clases “falsas” de animales, de las plantas mágicas del monte que contienen poderes patógenos y sustancias que atontan, entorpecen, hipnotizan, enloquecen. Asociado a las clases de animales de “coca” y “tabaco”.
La luz del sol: Normalmente se trabaja y se viaja de día.	Oscuridad: Normalmente se hurta, se vaga y se viaja por la noche.
Espacio abierto: Caminos despejados, clara visibilidad y libertad.	Espacio cerrado: Caminos enmarañados, bloqueados, recurrente obstrucción.
Generosidad: Impera el compartir, la mutualidad, la cooperación, la solidaridad.	Avaricia: Impera la tacañería, el egoísmo, la indiferencia, el mezquinar.
Autoabastecimiento: Trabajo físico con el que se logra un excedente autónomo de alimentos para el uso propio y el intercambio. Dominio de la verdadera <i>jiépue ringo</i> , “mujer trabajadora”.	Dependencia de otros: Prevalece la holgazanería, el robo, el hábito de gorronear y la falta de excedentes de comida. Dominio de la <i>jábo ringo</i> , “la falsa mujer”.
Hogar seguro: Una casa protectora, permanente, que ofrece cobijo y que simboliza el útero de la madre divina.	Hogar inseguro: Se resguardan debajo de la tierra, debajo de las hojas anchas del monte, dentro de los troncos de un árbol, etc.

Tomado de: Griffiths (1998: 75). Traducción del autor.

personas, manifestando unas veces ira, otras tristeza, a veces odio y algunas otras aversión hacia parientes o amigos (Echeverri 1993, 1997: 247).¹²

De este modo, se entiende cómo un conjunto de categorías sociales y morales derivadas de los marcos culturales y del pensamiento sobre la naturaleza y las relaciones entre humanos, se ponen a circular a manera de metáforas para nombrar y otorgar sentido al comportamiento tanto de la guerrilla como del ejército una vez se estropean los diálogos de paz en 2002.

Uno les dice [a la guerrilla y al ejército] jatiki imaki, gente de monte, porque duermen en el monte, van de un lao a otro. Uno dice daíre imaki, gente que vive debajo del monte, no se sabe de dónde vienen, andan por todo lado. Nosotros somos “gente”, aquí vivimos, aquí nacimos, aquí morimos, por eso somos gente (B.C. Hombre uitoto, Araracuara, 2007.)

Los grupos armados, especialmente las FARC, dentro del escenario de la guerra emplean la movilidad permanente como táctica guerrillera, y esta condición de traslación espacial es vista por algunos hombres uitotos, como “gente que va de un lado a otro [...] andan por todo lado [...] duermen en el monte”, lo que habilita una comparación entre la vida de los hombres y mujeres de las FARC y la vida de la Gente de centro, esta última provista de prácticas que corresponden a lo que debería ser una vida social y moral humana. De ahí que el hombre uitoto que narra termine afirmando: “Nosotros somos gente, aquí vivimos, aquí nacimos, [...] por eso somos gente”.

12 Existe una prolífica discusión en el seno de la antropología “amazonológica” sobre la práctica de la socialidad y los significados sobre la naturaleza, referidos al tema que he expuesto en los párrafos anteriores. Inicialmente se han delineado dos posturas conceptuales. De un lado aquellos que privilegian la convivencia y los sentidos de lo que es lo social en la vida indígena amazónica; enfocando su atención en las relaciones de la esfera doméstica, las relaciones de afinidad y los sentimientos de amor y generosidad que las median. De este primer enfoque son destacados exponentes los autores de la obra editada por Overing y Passes (2000). De otro lado, se perfila una perspectiva orientada a analizar la socialidad amazónica en términos de las relaciones de hostilidad, las tensiones de alteridad entre grupos interlocales, sacando a la luz el canibalismo, la guerra, la violencia y la depredación. Como voceros de este segundo enfoque sobresalen Viveiros de Castro (1996), Taylor (1996) y Descola (1994a, 1996). Sin embargo, tanto los portavoces de la primera postura como los de la segunda, se han pronunciado sobre las ventajas argumentativas que sobrevienen cuando se admiten las tesis de la contraparte. Tal “punto medio”, o mejor, tales mixturas han ofrecido una amplia ruta conceptual sobre el análisis de la vida indígena amazónica. Para un acercamiento más detallado sobre este debate ver: Overing y Passes (2000), Santos-Granero (2000), Gow (1991), Griffiths (1998), Viveiros de Castro (1996), Taylor (1996), Vilaça (2002) y Londoño Sulkin (2004, 2003). Aprovecho para aclarar en esta “nota al pie” que toda esta disquisición antropológica no constituye una preocupación insistente dentro de las intenciones de este trabajo.

Cuando el ejército llegó al medio río Caquetá adoptó un comportamiento usual en aquellas zonas en las que antes hubo presencia guerrillera: desconfianza y agresividad con la población local. Las Fuerzas Militares asumían la sospecha infundada que muchos habitantes estaban vinculados con la guerrilla. Este señalamiento belicoso, es recordado por algunos pobladores indígenas:

Cuando llegó el ejército, eso eran como animales que llegaban y se movían por todas partes, eran bravos, gritaban y decían que aquí muchos conocían de la guerrilla. Se movían por el monte, y con ese camuflado no se ven en la selva, son gente de monte, gente con pintas que se ocultan en la selva. Son úrubui, perro de monte, son como rubi (rubiniaí), como tigres de monte (E.M. Hombre uitoto, Araracuara, 2007).

Los impulsos de los hombres de las Fuerzas Armadas constituyeron un evento más en la historia del conflicto político armado que llegó al territorio de la Gente de centro. Muchos habitantes hicieron de los señalamientos de los que fueron objeto y del comportamiento valentón y brusco de los militares una reinterpretación dentro de un esquema profundamente moral (Malkki 1995: 55-56) de cualidades no humanas, de rasgos asociados a un comportamiento animal.

Una experiencia similar fue descrita por Grenand y Grenand (2000) entre los de Guyana francesa. La presencia militar en su territorio waiãpi es justificada por el control de las fronteras, donde los oficiales franceses cumplen obligaciones de entrenamiento antiguerrilla en colaboración con el ejército brasileiro.

Para los waiãpi los militares constituyen una categoría “peligrosa”, en la medida en que se componen de hombres de guerra movilizados en tiempos de paz. Aunque los waiãpi no tienen dificultad en identificar en ellos líneas guerreras que le son familiares (grupos de hombres sin mujeres, vigiliás y guardas nocturnas, cocina rudimentaria, armas siempre listas), *resaltan claramente su animalidad*, que los torna incontrolables (Grenand y Grenand 2000: 163). Traducción y énfasis del autor.

Al invocar la sugestiva tesis de Malkki (1995), es válido afirmar que el ejercicio de la violencia por parte de algún grupo armado, tiende a ser clasificado por las poblaciones locales, en este caso la Gente de centro, en términos de nociones particulares de animalidad y humanidad, de moralidad e inmoralidad. Por lo tanto hay razones para fiarse de que la violencia que sobreviene con el conflicto político armado es construida culturalmente (Krohn-Hansen 1997; Malkki 1995), y lo que resulta aún más sugestivo es que esta construcción cultural de los actores armados y su violencia, tiene que ver con la elaboración cultural que hace la Gente de centro sobre la naturaleza, los animales y la práctica de la socialidad.

Las poblaciones locales del medio río Caquetá, ante las circunstancias del conflicto, han puesto en acción su subjetividad, entendiendo esta última como las experiencias vividas e imaginadas del sujeto que lo guían a la acción (Das y Kleiman 2000; Bolívar y Flores 2004). Un claro ejemplo de puesta en marcha de la subjetividad indígena local para afrontar la presencia en su cotidianidad de los protagonistas de la guerra, es el acto de fijar y reasignar al modo de vida de los hombres de las FARC y del ejército las categorías culturales con las que se nombran y representan a la naturaleza, al monte y la vida de los animales. Contrario a lo que ha sucedido en otras circunstancias de violencia y guerra¹³ en las que el victimario animaliza al otro para poder matarlo, aquí, entre la Gente de centro, la víctima animaliza al actor armado para, en lugar de justificar su aniquilamiento, diferenciarlo de su cultura. Esta forma de construir y representar culturalmente a los actores armados a través de los recursos del pensamiento y el lenguaje, establece una firme distinción entre sí mismos y los “hombres armados”, justamente este procedimiento de animalizar para distinguir, es lo que pretendo llamar la política de la distinción.

Animalizar para distinguir o la política de la distinción

Si en el lenguaje de los combatientes en una guerra es usual emplear la animalización para aniquilar al contrario, en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas del medio río Caquetá el concepto de animalización tiene consecuencias políticas inversas, para diferenciarse de los protagonistas de la guerra. De este modo, cobra importancia entender que la población local no sólo ha experimentado el conflicto armado a través de sus prácticas sociales, sino que ha expresado su toma de postura al narrarlo mediante su pensamiento y su lenguaje.

Cuando dialogaba con algunos hombres adultos uitotos sobre la presencia de “gente armada” en su territorio, era reiterado el empleo de categorías morales referidas a los atributos sociales de los animales, que circulaban a modo de metáforas en la comunicación para hacer referencia a los “grupos armados”. Un hombre uitoto decía:

Los guerros tienen sus trochas, sus caminos, son como la boruga, como el gurre, ellos tienen su propio camino. Son como úaiyogai, gente que viene y se va, gente que no dice nada, que no se queda a mambear, ellos tienen otro pensamiento (L.N. Hombre uitoto, Araracuara, 2007).

13 Ha sido recurrente en los conflictos violentos que las víctimas humanas sean subrogadas por animales. Como lo sostiene Steiner (2009) “[...] concebir a los seres humanos como animales dentro de las circunstancias del conflicto, es una manera de incorporar el dominio expresamente apolítico de la naturaleza sobre la política. Usualmente, los perpetradores lo llevan a cabo para alejarse de la idea de matar a un ser humano”.

En conversación con otro hombre uitoto, este describía a los soldados como personas que no sienten curiosidad por los saberes y los conocimientos de la Gente de centro:

A ellos [el ejército] no les interesa nada. Son gente que no piensa en nada de lo de aquí, son dopíniai, no les interesa nada, son gente que está en guerra. Se mueven por todo el monte, no tienen estabilidad, como los animales (E.M. Hombre uitoto, Araracuara, 2007).

La utilización de categorías dirigidas corrientemente para describir las distinciones con la moralidad animal, se han revertido como herramientas culturales para construir una idea de las propiedades humanas de los “grupos armados”. Estas narraciones han servido, de paso, para proyectar las tensiones de alteridad existentes entre la Gente de centro como población no armada —y diferenciada— de guerrilla y ejército y sus tejemanejes en el escenario del conflicto político armado.

La intención que acompaña el uso lingüístico de categorías asociadas al comportamiento animal para nombrar a los grupos armados, pone de manifiesto una acción cultural que persigue fijar una evidente distinción entre sí mismos, la Gente de centro y los “otros”, aquellos armados que decidieron hacer del monte el escenario de su guerra. Estos procedimientos culturales de diferenciación, de “animalizar para distinguir”, contrastan con aquel procedimiento, tan recurrente en la violencia política experimentada en la historia del siglo XX, de “animalizar para exterminar”. Ha sido repetido, en las circunstancias donde ha tenido lugar la violencia política, el uso de un lenguaje que deshumaniza para justificar la acción de matar.

Una experiencia elocuente sobre la aplicación de esta fórmula ideológica de animalizar para validar la acción de ejecutar se encuentran en los reflexivos relatos de P. Levi, quien se detiene a pensar, después de sus vivencias en los campos de exterminio nazi, por qué los guardias trataban a los prisioneros judíos como animales, como perros, añadiendo mayor crueldad a la violencia que ya sufrían. P. Levi se responde para sí, reflexionado que a los esbirros del Reich les bastaba transformar a las víctimas en personas inhumanas, las animalizaban y trataban como perros u objetos para alcanzar la aprobación de su exterminio. Este dispositivo ideológico del nazismo, de animalizar y deshumanizar a los que consideraba inferiores, operaba a modo de una fuerza social que validaba, sin recatos morales, la aniquilación de seres humanos. Wiewiorka (2006) al evocar los pensamientos de P. Levi, insiste en que:

Es gracias a esa ‘inhumanización’ del prisionero que el guardia va a poder seguir pensándose a sí mismo como un ser humano. Es esa parte del hombre que para poder seguir existiendo necesita destruir todo aquello que ve de humano en los demás (Wiewiorka 2006: 62).

De otro lado, con respecto a las acciones militares de ETA en el País Vasco, el antropólogo Zulaika, explica que cuando un miembro de ETA ha matado a alguien,

“todo es muy impersonal”, pues la víctima es un “perro” (txakurra en euskera), o un “cerdo” (txerri) y su ejecutor un “plan”, una ideología, la organización ETA. Zulaika arguye que:

El txakurra [la categoría perro] era necesario para transformar el incidente fatal en un acto de justicia revolucionaria. Para que la muerte violenta de un hombre sea una cuestión “normal” se ha de proceder antes a una redefinición del orden categorial [...] En estas situaciones la humanidad deja de ser una marca categórica estricta; es más bien un “catálogo” laxo. Así, del mismo modo como Carlos [la víctima] se convirtió para sus ejecutores de ETA en una “especie” de perro, así también Macbeth dice a los asesinos que se proclaman hombres que son una “especie” de hombres. Para que los hombres manipulen estas distinciones categóricas y representen este simple cuento de bestias y arcángeles, todo cuanto se requiere es el poder de las metáforas sacramentales y de la acción ritual (Zulaika 1990: 305).

Este manejo del orden categorial que permite que lo humano se trasfigure en objeto animal, opera a modo de autorización moral para que, en este caso, el gudari o etarra, conciba el crimen como acto revolucionario, o bien, como ekintza, acción ritual revestida de acto heroico contra enemigos (invasores, traidores, represores, “perros”).

Por último, al fijar la atención en los ejemplos cercanos de la secular violencia política colombiana, Uribe (2004) piensa en el manejo del lenguaje utilizado entre campesinos liberales y conservadores durante la llamada Violencia de los años 1948-1964, en la que fue frecuente el empleo de categorías como “cerdo”, “perro”, “pájaro”, que mediaban en la ejecución de atroces actos de violencia política. Para los habitantes rurales de la época de la Violencia, la concepción de sus enemigos no distaba mucho de la de los animales y, a la hora de matar, no había lugar para las distinciones entre víctima y animal (Uribe 2004: 66). De ahí que, como argumenta Uribe, “al asignarle al otro una identidad animal se lo estaba degradando para facilitar su destrucción y consumo simbólico” (Ibid).

Este repetitivo instrumento ideológico que pone en marcha la animalización metafórica del otro para consumir sin impedimentos éticos su muerte, difiere de los procedimientos culturales que emplean los habitantes del medio río Caquetá con los actores armados. Tanto guerrilla como ejército, son representados metafóricamente como animales, no para alcanzar la aprobación de su exterminio, sino para destacar las diferencias existentes, en el escenario de la confrontación armada, entre población no combatiente, asociada al dominio de lo humano, y los protagonistas de la guerra, asociados al dominio de lo animal. Con exactitud, se deshumaniza para distinguir, se animaliza para recalcar las diferencias culturales y, por implicación, para fijar una postura política frente a la guerra: la de reivindicarse como población civil provista del derecho a la salvaguarda de su condición humanitaria.

Alguien podrá replicar diciendo que los habitantes indígenas del medio río Caquetá, “animalizan para distinguir” porque no están provistos del equipamiento bélico que les permite “animalizar para aniquilar”; pero sin ánimo de exaltar un supuesto pacifismo, o una ideal vida angelical y armoniosa entre uitotos, muinanes, andokes y nonuyas, vale la pena subrayar que todos ellos han aprendido, a través de una larga historia de presencia de “gente armada”, que el uso de las armas sólo conduce a la autodestrucción.

El actual conflicto político armado no ha sido la única experiencia que han traído sujetos armados a su territorio. Son recordados en el medio río Caquetá las sevicias de los capataces caucheros a inicios de siglo XX, los destacamentos armados de los soldados peruanos y colombianos enfrentados en 1932, las mazmorras y los carceleros de la Colonia Penal de Araracuara (1938-1971), los traficantes de pieles y pasta de cocaína provistos de escoltas armados y la presencia de militares colombianos y norteamericanos que hacia 1996 se instalaron en los cerros del chorro de Araracuara. Ante estas vivencias, cobra sentido reiterar las palabras de un líder muinane del asentamiento de Guaymaraya en el río Caquetá, que insiste en que la Gente de centro ha aprendido que el uso de las armas es una ruta equivocada para enfrentar a los protagonistas de la guerra en Colombia:

Los viejos después del caucho, dejaron rotundamente prohibido usar las armas para hacer nuestra lucha política, pues con las armas empuñadas para la lucha, se puede hacer que los cañones se volteen, se dirijan hacia su misma gente. Desde allí se decidió que la lucha indígena sería con ambil, con mambe, con manicuera, y desde el mambeadero, con el pensamiento, y sentado empleando la palabra, estas son, por decreto cultural de la antiguas autoridades, las únicas armas permitidas en esta historia de organización y de lucha (H.M. Hombre muinane, Guaymaraya, río Caquetá, 2007).

Adquiere significado, en consecuencia, pensar que la Gente de centro, al manipular las distinciones entre las categorías humano y animal para construir las diferencias entre sí mismos y los actores armados, no están más que desplegando sus recursos culturales, presentes a lo largo de su historia y con los que han basado su relación con la naturaleza amazónica, para proyectarlos en el plano vivencial actual de los inesperados encuentros con guerrilla y ejército.

En esta misma dirección, recuerdo que durante mi trabajo de campo, cuando compartía algunos diálogos sobre la presencia de la guerrilla y el ejército, al comienzo, resultaba un tema molesto y muchas veces un asunto inoportuno, pero una vez se estrechaban los vínculos de confianza empezaban a circular en las conversaciones vocablos en lengua nipode uitoto con las que se designaban, quizá a modo de denominación cautelosa, a los protagonistas del conflicto. En muchas charlas fortuitas cuando aparecía el tema de la presencia militar, se hacía referencia

a los soldados como los pairikoni, gente armada, gente que está en guerra. En otras ocasiones en alguna conversación repentina en medio de una minga, se hablaba de los militares como los noikomini (minika) o noijumaki (nipode), gente que puede utilizar la violencia o grupo de personas con peligrosa autoridad. Pese a que concentré la atención en el vocabulario nipode uitoto que denota a los actores armados, son reiteradas las palabras en lengua muinane, andoke y yucuna para nombrar a los protagonistas del conflicto armado (Ver tabla 2).

Palabras en algunas lenguas indígenas amazónicas
con las que se designa a los “grupos armados”

LENGUA NIPODE UITOTO	
jatiki imaki	Gente de monte. No tienen maloca, no tienen chagra, no tienen mambeadero.
daíre imaki	Gente que vive debajo del monte, andan por todo lado, gente que va de un lado a otro.
pairikoni	Grupo de personas armadas, gente que está en guerra.
dopíniai	Personas que no le interesa nada. Gente que tiene armas.
noikomini (minika) o noijumaki (nipode)	Gente que puede utilizar la violencia, grupo de personas con peligrosa autoridad.
úaiyogai	Gente que viene y se va, gente que no dice nada, que no se queda a mambear, gente que llega y mira lo que se está haciendo y se va, gente que está buscando asuntos que nos son suyos, gente que se mueve de un lado a otro.
úrubui	“Perros de monte”. Como los militares, gente que se oculta en la selva, que viene a comer y se va.
rubi (rubiniaí)	Gente de monte, como los tigres, gente que sabe combatir.
jirárobi-jirárede-jíramaki	Pintados, gente con pintas (personas camufladas).
mókkorede-mókkomaki	Tener color verde. Grupo de personas con traje verde. Grupo de policías. Gente con camuflado.
LENGUA MUINANE	
bajimina	Gente de monte, grupo clandestino.
añímina’a	Gente de candela, gente con armas, que pueden disparar.
toomomina	Gente con armas, no es clandestina. Policía, ejército.
najémina’a	Gente que trabaja con mercancías, que hace negocios.

LENGUA ANDOKE	
γγ efi siΛhΛ	Gente de pelea, gente que viene de la cabecera y de la bocana, gente que no sabe para dónde va, gente que no sabe nada nuestro pensamiento.
duiΛhΛ	Gente quemadora, gente que tienen armas, gente de candela, ejército, grupos armados.
doh	Civiles, comerciantes, gente de civil, los no indígenas que no portan armas, pero tienen mercancías.
di cheisiΛhΛ	Policía. Gente que captura, gente que amarra, los amarradores. También se habla que esta gente actúa por órdenes, gente que tiene armas y que capturan y amarran a las personas. Los amarradores. ¹⁴
Λdefuñõe	Gente de monte.
LENGUA YUKUNA	
eja'wá pìrena	Gente de monte. Guerrilla.

Nombrar a los “grupos armados” con las categorías empleadas para describir el comportamiento moralmente incorrecto de los animales, no es más que un acto de reasignar sentidos culturales a las circunstancias presentes de ocupación armada, sea por parte de la guerrilla o del ejército. El acto de narrar, de exponer y nombrar los hechos de la historia y a sus protagonistas, brota, en este caso, de las bases culturales de la memoria, de las nociones y los conceptos con los que la Gente de centro ha producido y reproducido su vida cultural. De esta manera, se esclarece cómo tal memoria, tales nociones y tales conceptos de la vida local, inciden en la forma en que se resisten, se explican o se afrontan las prácticas violentas o no violentas de los protagonistas de la guerra (Aretxaga 1993 en Ramírez 2001: 149).

Las prácticas y categorías que utiliza la Gente de centro para distinguir su moral y deseable modo de vida, de la malignidad del modo de vida animal, operan como instrumentos narrativos para establecer una clara diferencia entre sí mismos y los “actores armados”, ejerciendo, en consecuencia, toda una “política de la distinción”.

14 Es probable que la palabra andoke diceisiΛhΛ se haya empleado inicialmente para denominar a los guardianes de la Colonia Penal de Araracuara (1938-1971), quienes se ajustan muy bien a los significados que ofrece este vocablo.

Conclusiones

En el transcurso de este artículo aparece una idea insistente: la presencia de los protagonistas de la guerra en los territorios de la Gente de centro ha sido una experiencia histórica vivida mediante el empleo de los recursos culturales que han estado asociados al trabajo agrícola, a la organización de las relaciones sociales, a la memoria y a la comunicación diaria de una serie de conceptos ligados a la moralidad, la naturaleza y el territorio.

Esta idea, sin embargo, no se queda estancada en una simple proposición descriptiva, pues de aquí se desprenden dos reflexiones importantes. A saber: la primera es que pensar el conflicto político armado en relación con los modos en que las poblaciones locales acuden a sus prácticas culturales para afrontarlo y vivirlo, permite superar la perspectiva reduccionista que aborda el conflicto enfatizando en el carácter unívoco del enfrentamiento entre insurrección y fuerzas oficiales. Lo anterior permite entender que las acciones de los protagonistas de la guerra adquieren dinámicas locales que no escapan a los contextos culturales en los que las personas esgrimen sus prácticas sociales para reproducir sus modos de vida y resistir en medio de la presencia armada.

La segunda es que las poblaciones locales no combatientes, como el caso de los uitotos, nonuyas, andokes y muinanes del medio río Caquetá, al ofrecer una serie de representaciones y nociones con las que se narra, se interpreta y se experimenta la presencia de “hombres armados” en su vida social, reafirman su posición de sujetos políticos culturalmente diferenciados que asumen y atienden, a su manera, la construcción de la historia del conflicto en la Colombia amazónica. Pienso que en el acto de narrar, de designar, de clasificar a los protagonistas de la guerra como sujetos distintos, la Gente de centro no hace más que poner en acción aquellas expresiones de la capacidad humana de generar diferencia y alteridad (Feldman 1991: 18; Steiner 2009), en un escenario creado por los azarosos destinos del conflicto armado.

Lo anterior me lleva a fijar la atención en el hecho de que las prácticas culturales de narrar, de denominar y de experimentar las relaciones con los grupos armados, resultan a su vez modalidades locales con las que se asume una toma de postura política frente al conflicto armado. Así, insisto en el concepto de la política de la distinción para sacar a la luz la posición asumida por la Gente de centro expresada en la construcción de distancias culturales, en las que los actores armados son concebidos metafóricamente como “animales de monte”. Específicamente, la necesidad de diferenciarse de guerrilla y ejército en tal escenario de tensión militar, se resuelve “animalizando” a los actores armados y reivindicándose como verdaderos humanos, como población amazónica que no hace de la guerra su modo de vida. En consecuencia, esta política de la distinción se pone de manifiesto en las circunstancias de guerra o de violencia en las que los pobladores locales, valiéndose de su pensamiento, reafirman su posición de no combatientes,

de actores políticos culturalmente distintos. La política de la distinción conduce a pensar que en los momentos históricos en los que aparecen tensiones o hechos violentos, los recursos culturales actúan como orientadores de la acción política.

Desde otra perspectiva, cobra importancia pensar que los modos narrativos uitotos, muinanes, andokes y nonuyas vinculados a su pensamiento, a su trabajo y a sus relaciones sociales constituyen un vehículo privilegiado de interpretación de la historia local. De ahí que, como lo sugiere Ramírez, cualquier intento por explicar la violencia política en la región amazónica, deba incluir y poner de relieve las construcciones y prácticas culturales cuyos significados nos ofrecen una excepcional opción interpretativa para comprender cómo ha sido vivida y construida la historia (2001) y, a su vez, de comprender el lugar que ocupan los habitantes locales en tal historia de relaciones con la guerra, el capital y los procesos de formación del Estado.

Es crucial conocer por qué el conflicto político armado ha llegado a la vida de las poblaciones indígenas amazónicas. Pero considero que es aún más importante pensar cómo fueron experimentadas aquellas relaciones entre las FARC, la Gente de centro y el ejército. Admitiendo, por cierto, que los encuentros de los protagonistas de la guerra con las poblaciones locales no sólo están definidos por los contextos culturales locales en los que tienen lugar tales relaciones, sino también por los momentos históricos por los que transita la política nacional y los distintos planes de gobierno concernientes a la guerra interna. Por ejemplo, las relaciones entre las FARC y las poblaciones indígenas del medio río Caquetá durante el tiempo en que permaneció con vida la mesa de conversaciones del Caguán (1999-2002) estuvieron marcadas por el respeto y los acercamientos protocolarios, cambiando notablemente hacia relaciones más duras y firmes en la etapa posterior de aplicación de los planes de guerra (Plan Colombia, Plan Victoria, Plan Consolidación) hacia finales del 2002, año en que termina el gobierno del presidente Andrés Pastrana y comienza el de Álvaro Uribe (2002-2006-2010). Cualquiera de los ejércitos que participan en la guerra, bien sea la insurgencia, o bien las fuerzas armadas oficiales, exigirán el respaldo de las poblaciones no combatientes. Sin embargo, las relaciones dirigidas a encontrar dicho respaldo varían circunstancialmente de acuerdo con las condiciones que imponen los desenlaces de la confrontación armada.

Adquiere relevancia, no obstante, la idea de que comprender las relaciones entre guerrilla, ejército y pobladores inermes, pasa necesariamente por validar y amplificar las nociones que la población del medio río Caquetá puso a circular a través de sus narraciones y reflexiones sobre la presencia de hombres armados al interior de su localidad. Las maneras con las que la Gente de centro interpreta su historia, expresan a su vez, la puesta en guardia ante aquellas representaciones que buscan una clase diferente de verdad en los acontecimientos de las historias locales (Bolívar y Flores 2004; Das y Kleiman 2000). Insisto en esto porque siempre se ha corrido el riesgo de

que el conflicto político armado y sus dinámicas en las localidades amazónicas sean narrados y difundidos mediante el espectro de la versión oficial de la verdad.

En el medio río Caquetá, contrario a lo anterior, ha estado en actividad permanente una vida cultural vinculada al control de la naturaleza, al manejo de los recursos amazónicos, a la reproducción de la vida social y, lo que resulta crucial en este caso, a mi modo de ver, la puesta en acción de conocimientos, conceptos y formas narrativas con las que la población local expone su lugar en la historia.

Las formas narrativas locales que la Gente de centro emplea para explicar la presencia de los protagonistas de la guerra y las nociones con las que logra reasignarles sentidos al modo de vida de los armados, no se quedan en una simple y corriente comunicación entre pobladores. Me inclino a pensar que las maneras como se nombra, se interpreta y se narra a los grupos armados, constituyen instrumentos culturales centrales en la “construcción cultural de la verdad” y en la construcción activa de la historia local (Feldman 1991). En este sentido, las representaciones y narraciones que la Gente de centro emplea para contar la historia de la guerra colombiana vivida en su territorio, son acciones locales que poseen el poder de controvertir la versión oficial de lo que es el conflicto político armado en los territorios amazónicos.

Referencias citadas

- Bolívar, Indrid y Alberto Flórez
2004 La investigación sobre la Violencia: categorías, preguntas y tipo de conocimiento. *Revista de Estudios Sociales-Universidad de los Andes*. 17: 32-41.
- Bourdieu, Pierre
1994 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Candre Kinerai, Hipólito y Juan álvaro Echeverri
1993 *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura.
- Descola, Pilippe
1994 *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
1996 *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Das, V. y Kleinman, A.
2000 “Introduction”. En: V. Das, A. Kleinman, M. Ramphele y P. Reynolds (Eds.). *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press.

- Echeverri, Juan Álvaro
 1997 The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombia Amazon. (Disertación doctoral sin publicar), Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research, New York.
- Feldman, Allen
 1991 *Formations of violence. The narrative of the body and political terror in Northern Ireland*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gasché, J. y Echeverri, Juan Álvaro
 2003 Perfil del proyecto. Sociodiversidad bosquecina: un acercamiento desde un enfoque de una sociología comparativa (Manuscrito sin publicar). Instituto de Investigaciones Amazónicas-Universidad Nacional de Colombia-Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos.
- Gow, Peter
 1991 *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Nueva York: Oxford University Press.
- Grenand, P. y Grenand, F.
 2000 “Em busca da aliança impossível. Os waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa)”. En: B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, pp 145-178. São Paulo: UNESP Editora, Imprensa Oficial SP-IRD.
- Griffiths, Thomas
 2001 Finding one’s body. Relationships between cosmology and work in North-West Amazonia. En L. M. Rival y N. L. Whitehead (Eds). *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, pp 247-262. Oxford University Press.
- Griffiths, T.
 1998 Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: Culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the middle Caquetá basin in Colombia. (Disertación doctoral sin publicar). St. Antony’s College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford. Oxford.
- Kalyvas, Stathis
 2004 La ontología de la violencia política. *Revista Análisis Político*. (52): 51-76.
- Kleinman, Arthur, Veena Das y Margaret M. Lock
 1997 *Social suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Krohn-Hansen, Christian
 1997 Review: The anthropology and ethnography of political violence. Reviewed work(s): Formations of violence. The narrative of the body and political terror in Northern Ireland by Allen Feldman; Purity and exile. Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania by Liisa Malkki; *Field-work* under fire. Contemporary studies of violence and survival by Carolyn Nordstrom; Antonius C. G. M Robben. *Journal of Peace Research*. 34 (2): 233-240.

- Levi, P.
2005 *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*. México: Editorial Océano.
- Londoño Sulkin, Carlos David
2004 *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- s.f. Entre el amor y el odio: estado de un debate académico sobre la socialidad entre indígenas amazónicos. En: C. L. del Cairo Silva (coord.). Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología, Manizales-Caldas. Simposio Alterno: "Construyendo territorios: actores sociales, conflictos en la amazonía colombiana". (En prensa)
- Malkki, Liisa Helene
1995 *Purity and exile. Violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press.
Negociación en medio del conflicto, FARC-Pastrana, Colombia. (s. f.). Recuperado de: http://spanish.peopledaily.com.cn/sapanish/200201/22/sep20020122_51986.html.
- Nordstrom, Carolyn y Robben, Antonius
1995 *Fieldwork under Fire. Contemporary studies of violence and survival*. Berkeley-Londres: University of California Press.
- Orozco Tascón, Cecilia
2008 Entrevista a Consuelo González de Perdomo. *El Espectador*, febrero 10 al 16, p. 5A.
- Overing, Joanna y Passes, Alan (Eds.).
2000 *The anthropology of love and anger: emotions, embodiments and the aesthetics of conviviality in native South America*. London: Routledge.
- Ramírez, María Clemencia
2001 *Entre el Estado y la guerrilla: Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: Colciencias-ICANH.
- Santos-Granero, Fernando
2000 The Sisyphus syndrome, or the struggle for conviviality in native Amazonia. En: Joanna Overing y Alan Passes (Eds). *The anthropology of love and anger: emotions, embodiments and the aesthetics of conviviality in native South America*. London: Routledge.
- Steiner, C.
2009 "Almas en pena. Una aproximación antropológica a las prácticas violentas en zonas de conflicto". En: *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*. Bogotá: Uniandes-CESO.
2005 Memories of violence, narratives of history: Ethnographic journeys in Colombia (Disertación doctoral sin publicar). Center for Latin American Studies in the graduate division of the University of California, Berkeley.

- Taylor, A. C.
 1996 The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2 (2): 201-216.
- Todorov, Tzvetan
 1993 *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Uribe Alarcón, Maria Victoria
 2004 *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Vilaça, Aparecida
 2002 Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8: 347-365.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 1996 Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology*. 25: 179-200.
- Wieviorka, M.
 2006 En torno a la violencia. Entrevista a Michel Wieviorka. Laurentino Vélez-Pelligrini. *El Viejo Topo*. (222-223): 58-65.
- Zulaika, Joseba
 1990 *Violencia vasca: metáfora y sacramento*. Madrid: Editorial Ner



CUERPO, GÉNERO Y SEXUALIDADES

La disposición del gobierno de la vida: acercamiento a la práctica biopolítica en Colombia¹

ZANDRA PEDRAZA²

Este artículo da cuenta de la forma como se implementó el principio de gobierno de la vida en Colombia. Se trata de introducir un acercamiento genealógico preliminar a las formas de uso social y político del conocimiento, en particular, de la higiene como disciplina que sirvió al Estado para forjar nuevos vínculos con la población mediante el uso de los recursos que aquella le suministraba. En el proceso de consolidación del Estado nacional, en particular a finales del siglo XIX, estas posibilidades facilitaron constituir y a la vez controlar el cuerpo de los ciudadanos en varias de sus manifestaciones y entre diversos grupos sociales.

A continuación examino el despliegue del ejercicio del biopoder en el país y el campo de acción que emergió, como parte de este desenvolvimiento, de la interacción entre la disciplina de la higiene, sus profesionales, las redes internacionales de intercambio de conocimiento y los principales mecanismos higiénicos introducidos para administrar la población. Paralelamente a esta tarea, intento subrayar algunas diferencias entre la situación nacional y las características más distinguidas de la genealogía del biopoder en Europa central, especialmente como las expuso Michel Foucault (1977).

Entiendo que el biopoder puede ejercerse de diferentes maneras y cambia conforme lo hacen las ciencias de la vida y el sentido de las maneras de vivir (Foucault 2007); es entonces relevante comprender sus matices en las circunstancias particulares de un Estado nacional, una sociedad, determinadas modalidades de administración pública y un uso social específico del conocimiento que puede articular lo que se denomina el “gobierno de la vida” y la “conducción de conductas” (Rose

1 Original tomado de: Zandra Pedraza. 2012. La disposición del gobierno de la vida: acercamiento a la práctica biopolítica en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, (43): 94-107.

2 El artículo es resultado del proyecto de investigación “La higiene como pensamiento social”, que cuenta con el apoyo financiero del Departamento de Lenguajes y Estudios socioculturales de la Universidad de los Andes.

2007a). El gobierno de la vida que interesa a este estudio reconoce aquellos actos administrativos propuestos y cumplidos para que algunos aspectos de la vida de los habitantes del país asimilaran principios formulados, entre otros, por la medicina, la pedagogía, las legislaciones, los principios de trabajo eficiente y de la civildad (Pedraza 2011a). Busco precisar el sentido de la afirmación de que los regímenes de control y la gubernamentalidad se ocupan de la política de la vida y de la conducción de conductas en las condiciones singulares en las que esto pudo haber ocurrido en Colombia. El estudio confía en identificar cómo se llevó a la práctica este enunciado en el contexto del establecimiento y la consolidación del Estado nacional a partir del siglo XIX.

Atribuyo el uso extendido de la noción de biopolítica en muchos análisis y estudios sociales, políticos y culturales recientes a los vínculos que esta categoría ha permitido tender entre la práctica de gobernar, el cuerpo como entidad histórica y política, la vida concebida como una responsabilidad estatal y el sentido del ejercicio del poder, cuando éste se encamina a “hacer vivir”. Esto implica apreciar de qué manera la vida que puede ser gobernada habita en el cuerpo, y, más aun, se expresa en la entidad representada como “el cuerpo” en los últimos cinco siglos de la historia cultural y política del mundo occidental. Esta forma específica que adopta la vida, la forma corporal, es notable por cuanto la idea de vida es, para efectos de dirigirla, imprecisa. En el uso discernible en la presentación de la idea de la biopolítica, se trata del concepto propuesto para analizar la conducción de conductas y el propósito de hacer vivir (Foucault 1977: 163-176). Esta idea sugiere que en lo concerniente a las circunstancias comprometidas con su conducta y la conservación de su vida, las personas han sido afectadas por un poder que las ha constituido subjetivamente para proceder así y que los actos y la forma como éstos se realizan son la evidencia misma de la eficacia del biopoder. Tanto las acciones como las formas de llevarse a cabo serían excitadas, orientadas e interpretadas por este biopoder. Así, la biopolítica que comienza a practicar el Estado en Colombia comprometería acciones en torno de la vida biológica de la población (Castro 2007 y 2008; Foucault 1977) y produce subjetividad (Esposito 2006).

Los elementos involucrados en este ejercicio —la práctica de gobernar, el cuerpo como entidad histórica y política, la vida asimilada a responsabilidad estatal y el sentido del ejercicio del poder— no solían relacionarse tan estrechamente antes de entrar en circulación la noción de biopolítica que revitalizó Michel Foucault en los años setenta (Castro 2007 y 2008). Este momento coincide con el surgimiento de los estudios del cuerpo (Pedraza 2010), escenario en el cual Foucault cumplió un importante papel al reconocer la dimensión microfísica y corporal en la que actúa el poder y, a la vez, señalar el cuerpo mismo como efecto del ejercicio del poder. De estar imbricadas, las ideas de vida y cuerpo pasaron a fusionarse, y se forta leció un principio que parece subyacer en las reflexiones y estudios biopolíticos, aunque no se exteriorice: que el cuerpo es el receptáculo o el escenario de la vida. Si bien varios autores contemporáneos que estudian la noción de biopolítica (Bröckling et

al. 2000; Castro 2011; Geyer 2001; Lemke 2010; Opitz 2004; Rabinow y Rose 2006; Rose 2007a y 2007b; Venn 2007) omiten definir lo que podría entenderse por vida para efectos investigativos, otros exponen la instancia en la que es posible asir el sentido de la vida para el ejercicio del biopoder: el cuerpo. Esposito (2005) declara el vínculo intestino de vida y cuerpo: “Lo que parecía una relación de dos términos —política y vida— debe interpretarse como un juego más complejo que incluye un tercer término y depende de este: sólo en la dimensión del cuerpo se presta la vida a ser conservada como tal por la inmunización política” (161). Esta aclaración resulta definitiva para comprender que el biopoder interactúa necesariamente con los valores específicos que la vida adquiere en el cuerpo.

Entre las relaciones que “lo biopolítico” permite trazar se destacan las que los Estados modernos, especialmente a partir del siglo XIX, establecieron con los ciudadanos en ámbitos que poco se habían considerado desde este punto de vista. Estos vínculos comprenden los que se tendieron mediante la educación, la salud, la “cuestión social”, las regulaciones laborales o la planeación urbana. En el caso de los asuntos biopolíticos actuales que son tema de la investigación contemporánea (Castro 2007; Castro-Gómez 2005 y 2009; Cooper 2008; Haraway 1989; Rose 2007b; Sacchi dos Santos y Costa 2011; Sierra 2010; Veiga-Neto 2011), el interés abarca mucho más que las acciones oficiales en torno de los indicadores y descriptores demográficos como mortalidad, morbilidad, longevidad, natalidad y matrimonios. Ahora que pensamos en el ejercicio del poder y en los actos de gobierno de la vida como hechos biopolíticos, muchas instituciones sociales, muchos procesos y eventos ocurridos en los dos últimos siglos, se hacen inteligibles o causan un nuevo efecto. Hoy en día se cuentan entre ellos los ejercicios biopolíticos que desbordan el alcance o el control estatal y son propios de las sociedades o de los contextos liberales avanzados: se estudian los programas de investigación genética de las empresas multinacionales, el comercio de órganos o las tecnologías de autorrealización que muestran su intención biopolítica porque los sujetos —en su calidad de ciudadanos, consumidores o trabajadores— se interesan en transformar su vida (Cooper 2008; Lindenbaum y Lock 1993). Estos fenómenos proliferan en ambientes designados como neoliberales o de baja regulación estatal, donde el conocimiento experto circula y se interpreta a menudo sin mayores constricciones.

Antes de alcanzar este punto, las sociedades tuvieron otras experiencias de gobierno. Previo al control de las poblaciones se aplicó el dispositivo disciplinario en el cuerpo individual. La regulación, en cambio, vino a operar en la población —una suerte de cuerpo social estadísticamente concebido que, según una tecnología de significación capaz de producir una verdad legítima, comparte algunos rasgos que con frecuencia se exponen somáticamente—. Esta secuencia se repite a menudo; ocurrió en “países occidentales”, “países industrializados”, “países modernos” o “sociedades liberales avanzadas”, como se apellida el conjunto de algunos países europeos —no se especifica si Rusia, Albania o Rumania hacen parte de este grupo—, Estados Unidos y Canadá, Australia y Nueva Zelanda y, probablemente,

Japón. No han indicado los autores de estas reflexiones si las sociedades, los Estados o los países de Iberoamérica, Filipinas, China, Egipto, India o Kenia en los siglos XIX, XX o XXI se han constituido mediante estas formas de gobierno o si la condición de occidental, industrializado y moderno que parecen no tener, los excluye de estos procesos. Se podría pensar que subyace la idea de que por tratarse de gobiernos poco democráticos, países menos expuestos a la modernización, sociedades menos civilizadas, economías menos industrializadas, pueblos más heterogéneos e ineficientes, que no producen conocimientos científicos significativos ni son ejemplos de los procesos posmodernos, no se han constituido mediante el biopoder; acaso estarían capturados por la dominación. Desde luego, se trata de una especulación.

Con todo, esta elipsis entraña una dificultad. A juzgar por la profusa literatura producida en América Latina, que explícitamente reconoce en el siglo XIX diversos fenómenos que se nombran como biopolíticos (Castro-Gómez 2005 y 2009; Júnior *et al.* 2011; Mujica 2007; Noguera 2003; Pedraza 2007 y 2011a), parece prudente introducir alguna sospecha. ¿Qué significa la sustracción de los hechos relacionados con la constitución de tantos Estados nacionales de los fenómenos biopolíticos? ¿Por qué no se consideran entre ellos los sucesos similares ocurridos en amplias regiones del mundo? ¿Cómo afecta esta omisión las interpretaciones locales? ¿Los actos de biopoder que reconocemos en la región son tales o sólo los vemos así por el efecto de alguna expresión de colonialismo o ingenuidad epistemológica de nuestro uso de estos acercamientos?

La labor de los investigadores locales en este terreno puede estar afectada porque el aparato conceptual que ofrece la “teoría biopolítica” no identifica los problemas que nos ocupan en esta parte del mundo; puede promover que comprendamos las formas de gobierno de la vida según los mismos procesos y variables reconocidos en los países centroeuropeos y que intentemos afinar en el mismo tono las consideraciones analíticas de los hechos locales. Estas cuestiones reclaman respuestas que tendrán que incorporarse a los postulados de una analítica del poder que comprenda los fenómenos vinculados al ejercicio del biopoder allí donde variables como la consolidación del Estado, el uso y la producción de conocimiento, la implementación de la estadística y las formas de administración se entrelazaron con procesos jalonados por las élites locales, que permearon de forma heterogénea a diversos grupos sociales. Y habrá que reconocer que, aunque los principios biopolíticos se encuentran traducidos en ordenamientos jurídicos y en prácticas y representaciones sociales en los países de América Latina, su avance en la constitución subjetiva ha sido a menudo ineficiente, desigual, y ha encontrado amplia oposición y resistencia.

En lo que sigue intentaré no olvidar que, en relación con los regímenes y las poblaciones americanas, los postulados de los análisis biopolíticos más citados han ignorado hechos relevantes como el surgimiento de la primera gran población

que dio inicio al mundo colonial: la de los indios; que esta población, producto de un indolente borrado de diferencias entre miles de pueblos, fue sujeta y disciplinada mediante encomiendas, trabajo, misiones, encierros, traslados y catequización, y controlada a partir de censos y tecnologías para fortalecer una subjetividad subordinada; que para conseguirlo fueron concebidos y llevados a la práctica los recursos contables y administrativos para la supervisión de esta mano de obra, y que estas formas de gobierno, que a primera vista responden al modelo conceptual que podría reconocerlas como biopolítico, debido a la ausencia inmediata en el territorio americano del contexto liberal que parece ser el caldo de cultivo de la biopolítica, sin duda sirvieron para crear y aprender lo que durante los siglos XVIII y XIX maduró como un régimen de control.

Pese a la limitación cronológica impuesta a este trabajo, no puedo dejar de detenerme, al menos por un instante, en una reflexión sobre las formas biopolíticas practicadas en América, puesto que uno de sus conceptos nucleares, el de población, muestra en América un desarrollo notable. Los estudios compilados por Heraclio Bonilla (2011) y publicados bajo el título *Indios, negros y mestizos en la Independencia*, nos actualizan respecto al punto que interesa señalar. Allí, Óscar Almario nos recuerda que “el total de los deportados del África se estima entre 10 y 15 millones de seres humanos” (Almario 2011: 24), cuyo tráfico ocurrió especialmente entre 1640 y finales del siglo XVIII. Para efectos de la administración de la mano de obra y en general de la tecnología vigente, esta población pasó a llamarse de negros esclavos. Conocemos desde luego las características de la población indígena, tasada en unos 50 millones en 1492 y administrada durante tres siglos de Colonia hasta reducirse a 5 millones hacia 1810. Esta población fue gobernada por medio de una combinación de reducciones, reasentamientos forzados, trabajo, suplicio, control de vientres, catequización y muerte. La mezcla y simultaneidad de hacer vivir, hacer morir, dejar vivir y dejar morir desdibuja la solución de continuidad entre regímenes soberanos, disciplinarios y reguladores. La catequización católica y la condena de las formas de vida autóctonas amerindias y africanas, así como los múltiples recursos de deshumanización propios de una racionalidad expuesta en las prácticas de gobierno empleadas con la población indígena y esclava durante los siglos de la Colonia, son los pilares de gobierno de estas poblaciones. Con esta experiencia ganada surgieron los Estados nacionales de las repúblicas hispanoamericanas que pasaremos a considerar propiamente biopolíticos.

En el período de la consolidación biopolítica en Colombia se pusieron en marcha varios de los elementos característicos de una racionalidad política aplicada a una o varias poblaciones que se perfilaron por efecto de la actividad de la razón de Estado, de sus prácticas, y, a la vez, donde las poblaciones fueron naturalizadas y convertidas por esta razón en objeto de estudio. Esto ocurrió en las décadas comprendidas entre 1880 y 1950. En el caso de las repúblicas iberoamericanas es decisivo el hecho de que esto sucediera tras la Independencia, situación distinta a la de los procesos de consolidación nacional que vivieron los Estados europeos durante los siglos XVIII, XIX y XX en su paso hacia formaciones más o menos republicanas.

La vida gobernada

El dispositivo biopolítico se afirma en su diferencia y complementariedad con los *regímenes soberanos* porque sus tecnologías obedecen el precepto de hacer vivir y dejar morir (Esposito 2006: 55; Foucault 1977). Sólo me ocuparé del primer propósito, que ya demanda una reflexión sobre lo que entraña la idea de vida y lo que puede ser su gobierno. El dispositivo biopolítico, a la vez que se diferencia del régimen soberano, prolonga algunas de sus prácticas. En el caso de América, los regímenes, además de soberanos, fueron coloniales, lo que significa, por ejemplo, que introdujeron tempranamente técnicas de administración como padrones e inventarios, establecieron desde inicios del siglo XVI procedimientos de regulación y supervisión del comercio a cargo de la Casa de Contratación de Sevilla, desplegaron una intensa actividad de control tributario y organizaron las tareas de extracción de materias primas y de comercio que estimularon el ejercicio colonial.

Pero el océano que media entre España y América afectó la administración de las colonias. Al tiempo que en “las Indias” se retardaba el ejercicio del poder del soberano y el cumplimiento inmediato de su voluntad y de las disposiciones reales, se acrecentaba el poder del aparato administrativo y de sus funcionarios. El efecto disciplinario ocurrió a otro ritmo, mientras que diversas consecuencias de la retardada administración permeaban la subjetividad colonial. La eficiencia no fue tal vez un rasgo destacado de la aplicación de estas técnicas, lo que no siempre iba en desmedro de su eficacia. Estos aspectos tendrán que ser considerados en una formulación de la biopolítica hispanoamericana, aunque el escenario en las colonias difiriera del propuesto por el liberalismo europeo emergente en el siglo XVIII. También habrá de reconocerse que a la Corona española se le había planteado muy pronto el problema de cómo intervenir las poblaciones americanas, incluido el componente de “hacerlas vivir”.

En el caso de los gobiernos republicanos, el ejercicio del poder sobre la vida se fijó en cabeza del gobernante de un Estado nacional —llamado en estos países “presidente”—, de su equipo ejecutivo —del cual resultan del mayor interés los ministros— y de los aparatos legislativo y judicial. Estos poderes obran sin mediación sobre la vida de los ciudadanos. En efecto, la clave en el tránsito del régimen de poder soberano al biopoder anida en la palabra *vida* y en su articulación con la de *población*, porque el susodicho poder se ejerce sobre ella y en ella se constata su eficacia. Es también la población, bajo su primera forma republicana de “el pueblo”, la que ha cedido su propia capacidad de ejercer poder para que se guíe su vida.

Persisten hasta la actualidad la vaguedad y la imprecisión semánticas de la palabra *vida*. Más allá de las conocidas explicaciones sobre su origen semántico en los vocablos *zoê* y *bíos* (Agamben 1998), el uso actual y aquel del cual se han derivado las principales vertientes de los estudios biopolíticos reposan sobre una notable naturalización del sentido de la noción. En las precisiones etimológicas que hacen

algunos autores, el asunto no recibe mayor atención. Se repite el ejercicio de Agamben, que nos recuerda que *zoê* expresa el hecho de vivir tal como es común a todos los organismos vivientes, y que *bíos*, en cambio, indicaba para los antiguos griegos la forma de vivir del hombre, específicamente en su vida política (Sierra 2010). Se detallan las diferencias en la concepción de biopolítica de los autores más destacados (Castro 2011) y se agrega que en el concepto de biopolítica la vida humana se piensa en relación con el derecho, la medicina, la guerra y la economía. Sin embargo, no queda indicado lo que abarca la noción misma de vida en su uso moderno. Como anotamos al iniciar este trabajo, el reconocimiento más preciso es el que encuentra que el cuerpo es receptáculo de la vida o que vida es igual a cuerpo vivo (Yuing 2010: 223).

Para ampliar la posibilidad de establecer lo que abarca la responsabilidad del Estado de gobernar la vida, opté por tomar distancia de los usos de la idea de vida expuestos en el griego antiguo y virar hacia el uso contemporáneo del término vida, toda vez que es principalmente a partir del siglo XIX cuando encontramos las formas de vida que nos interesa estudiar, pues sólo entonces la vida se hace susceptible de ser gobernada de la manera que la biopolítica lo entiende, a saber, mediante prácticas que comprometen el cuerpo, por ser ésta la instancia donde la vida se materializa para efectos de su gobierno. Los usos reconocidos del término se encuentran en el texto oficial de la lengua castellana, que pese a no consignar todos los usos, sí precisa el sentido de las acepciones canónicas y más frecuentes. El DRAE consigna también las definiciones biológicas, que se refieren sobre todo al “espacio de tiempo que transcurre entre el nacimiento y la muerte de un ser vivo” y a la “forma de organización de la materia caracterizada por determinados procesos físicos y químicos, cuya conjunción le permite autoorganizarse, realizar funciones de relación y reproducción y evolucionar” (Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales 2001). Esta adición es significativa, pues en la perspectiva genealógica que sigue este texto es determinante que para el siglo XIX la disciplina de la biología ya operara con la capacidad de definir su objeto de interés y pudiera poner en circulación principios para el conocimiento de la vida (Lenoir 2003; Wuketits 1998). Eposito (2005) también reconoce que la vida sólo puede pensarse bajo alguna representación orgánica; en el caso de la vida humana esta representación es el cuerpo, porque allí puede ser, crecer, potenciarse y reproducirse. Su apreciación coincide con la definición biológica de la vida.

En la vigésima segunda edición del Diccionario de la Real Academia Española (2001) se exponen, sólo como sustantivo, veinte acepciones de *vida*. Tras eliminar las que definitivamente no podrían ser entendidas como el objeto de la biopolítica, restan diferencias importantes. El ejercicio de agrupar las catorce que ayudarían a dilucidar el sentido de la vida, cuando se trata de gobernarla, arroja lo siguiente:

El primer grupo interesa por cuanto precisa la forma de la vida que definitivamente pierde interés para el Estado moderno. Se trata del *estado del alma después de la*

muerte (12.); del estado de la gracia y proporción para el mérito de las buenas obras (16.) y la *vista y posesión de Dios en el cielo* (17.), como se expresa en los usos a *mejor vida o vida eterna*. También, de las locuciones *vida espiritual*, que se refiere al modo de vivir arreglado a los ejercicios de perfección y aprovechamiento en el espíritu, y la *otra vida* o la *vida futura*, que sugiere la existencia del alma después de la muerte; se colige que se trata de formas de vida de difícil gobierno para el Estado, toda vez que se concretan en las entidades espíritu y alma, sobre las cuales el Estado moderno no goza de jurisdicción.

Los cuatro grupos restantes permiten avanzar de la siguiente manera. La primera acepción resulta ser la menos precisa. Se refiere a la *fuerza o actividad interna sustancial, mediante la que obra el ser que la posee* (1.). La principal dificultad reside en comprender lo que podría ser tal fuerza o actividad interna. En auxilio viene el segundo grupo de acepciones que proceden del campo de la biología: *el estado de actividad de los seres orgánicos* (2.); *el espacio de tiempo que transcurre desde el nacimiento de un animal o un vegetal hasta su muerte* (4.); *la duración de las cosas* (5.) y *el alimento necesario para vivir o mantener la existencia* (8.). En este punto se puede establecer que lo propio de los seres orgánicos es una forma de actividad que se prolonga desde su nacimiento hasta su muerte y se llama vida. Además de destacar la actividad como rasgo sobresaliente, debe subrayarse su dimensión temporal: se realiza entre el nacimiento y la muerte; del cuerpo, podría agregarse.

En el tercer lugar aparecen dos ideas interesantes que me permití agrupar: *la unión del alma y del cuerpo* (3.) y el *ser humano* (10.). Llama la atención que la vida se identifique como la unión del alma y el cuerpo y que no se dé mayor peso a una de las dos entidades; también, que se entienda por vida directamente a un ser humano, sentido del mayor interés para comprender el campo del biopoder cuando se afirma, por ejemplo, que “toda vida es valiosa”. Así, gobernar la vida sería gobernar a los seres humanos en lo que va de su nacimiento a su muerte y actuando sobre la unión del alma y el cuerpo. El último grupo de definiciones sirve para desentrañar lo que puede ser ese ejercicio: *el modo de vivir en lo tocante a la fortuna o desgracia de una persona, o a las comodidades o incomodidades con que vive* (6.); *el modo de vivir en orden a la profesión, empleo, oficio u ocupación* (7.); *la conducta o método de vivir con relación a las acciones de los seres racionales* (9.) y la *relación o historia de las acciones notables ejecutadas por una persona durante su vida* (11.).

A la concepción biológica de la vida se suma un juicio sobre la forma como debe conducirse esa vida en función de la disposición de los bienes que satisfagan algunas necesidades, de la coherencia con respecto a la ocupación que se tenga, de la conducción general en relación con otros seres humanos y del juicio moral que pueda emitirse sobre las acciones realizadas a lo largo de la existencia. Es decir, que el gobierno de la vida exige, para poderse organizar y evaluar, que se prevean cuando menos los oficios, las relaciones sociales, la satisfacción de ciertas necesidades y el alcance de los logros de los seres humanos. Es en función de

estos aspectos como se articula la noción de vida con la de población, pues en el perfil que adopte una población podrán fijarse y juzgarse las realizaciones en los cuatro asuntos considerados. La población, que a comienzos del siglo XIX podía entenderse como la suma de los residentes o nativos de un lugar, de quienes pueblan un lugar, pasó a nombrar un agregado de seres vivos que comparten algunas características y un territorio, como se define en ecología, y el conjunto de los individuos o cosas sometidos a una evaluación estadística mediante muestreo, como lo entiende la sociología. Veremos que ambos rasgos fueron importantes para instaurar en Colombia algunas formas de gobierno biopolítico.

Las poblaciones: confluencia de cuerpo y biología

La primera población que puede definir un Estado-nación es el conjunto de personas reconocidas como nacionales de un país. En nuestro caso, se nombraron los habitantes de Colombia, a quienes invocó la Constitución de Cúcuta. Tan pronto los naturales del territorio fueron proclamados así, pasaron a experimentar un primer ejercicio biopolítico: se indicó quiénes gozaban de derecho a sufragar, derecho que fue reconocido en la misma Constitución como principal de la condición ciudadana. La división causada con esta nominación no quedó expuesta en ningún documento constituyente de la nación; sólo se reconoce después de sustraer del total de colombianos a quienes no satisfacían los requisitos para sufragar y practicar activamente la ciudadanía, como estipulaba la Constitución. Los requisitos fijados propusieron una comprensión que no dudo en llamar biopolítica. Los excluidos de la condición de ciudadanía en la Constitución de 1821 (Martínez 2003) son: las mujeres (porque su cuerpo les impedía alcanzar el grado de racionalidad que exigía la condición de ciudadanía), los menores de edad (porque la falta de madurez los incluía transitoriamente en la misma condición de las mujeres), los indígenas (sumidos en el estado de barbarie causado por la acción del clima en su raza) y los esclavos (situados aún fuera del registro de humanidad, condición que su cuerpo hacía insuperable). La constitución de estas primeras poblaciones: hombres, mujeres, niños, indígenas, esclavos, y también analfabetas y pobres, no fue un asunto nominal. Algunas medidas de gobierno tuvieron prontas consecuencias, por ejemplo, en el acceso a la educación, organizada precisamente en función de varias de estas diferencias: educación para mujeres, para indígenas, para pobres, exclusión para los protestantes (Helg 1984; Jaramillo 1974).

Los criterios para distinguir tales poblaciones nos remiten a algunas de las aludidas características de la vida, sobre todo al sentido de la persona humana en relación con su expresión como ciudadano y al juicio que se emite sobre las realizaciones de estas personas según se constaten las capacidades de su origen étnico o racial, de su sexo, su edad, su ocupación, su educación, su capacidad económica o su religión.

Entre estas poblaciones se desplegaron a lo largo del siglo XIX ejercicios de disciplina para el cuerpo individual que emergió y se modeló como entidad gobernable, primero para constituir al individuo moderno que bajo un régimen biopolítico será sensible a los actos del biopoder. Se instaló en un dispositivo de formación de nacionalidad que, siendo paradójico, partió de prácticas disciplinarias que sirvieron a menudo para constituir sujetos no ciudadanos, como las mujeres. Dichas prácticas se difundieron con preponderancia en la escuela mediante la urbanidad y otras formas de moralización católica, muchas de ellas transmitidas entre poblaciones que no conformarían las de los nacionales ciudadanos (Pedraza 2011a). Se trataba de que estas poblaciones asimilaran normas de civilidad que no siempre apuntaban al ejercicio y a la condición de ciudadanía. En la pedagogía, la práctica del método lancasteriano y la educación mutua, así como el dispositivo de civilización mediante el acatamiento de normas de conducta burguesas, son notables en las primeras décadas de vida republicana (Sáenz, Saldarriaga y Ospina 1997). Durante estos años, sin embargo, las poblaciones que podían sufragar y también estaban expuestas a las prácticas disciplinarias no son siempre las mismas cuyas vidas son objeto del gobierno biopolítico, y sólo con gran prudencia puede afirmarse que sus conductas se guiaban por estos principios.

Sesenta años después de proclamada esta primera Constitución se introdujeron disposiciones capaces de modificar la vida y la conducta de los nacionales bajo el principio del control que para entonces ejercía principalmente el Estado, aunque hubiese la presencia incipiente de otros agentes (Castro-Gómez 2009). En Colombia, el ritmo, el modo y la forma como puede entenderse la biopolítica muestran algunas particularidades significativas. En primer lugar, el ritmo que siguieron los acontecimientos resulta relevante. Considerando la importancia de someter el cuerpo a la disciplina para que sea gobernable, esto es, para que sea receptivo a las formas de control del biopoder, se encuentra una diferencia notable. En las décadas anteriores a 1870 apenas se pueden contar una o dos generaciones de pocos grupos sociales expuestos a experiencias disciplinarias a expensas de las cuales echar a andar las tecnologías biopolíticas. Hasta entonces el efecto del panóptico escolar puede, con justicia, ponerse en duda. Los grupos expuestos a la disciplina del régimen escolar no conforman mayorías poblacionales y tanto la estructura de la vida escolar como el desarrollo cotidiano de las actividades están lejos de naturalizarse como ideal. Los principales mecanismos para la educación de un cuerpo civilizado los impulsa la urbanidad, un discurso de alto efecto disciplinante pero de alcance estrictamente individual y, en buena medida, ajeno y díscolo a la administración estatal, por estar su sentido casi del todo orientado a la educación estética y moral (Pedraza 2011a). Su fundamento en un saber que no se asienta en bases científicas no facilita emplearlo como pilar de gobierno. Aunque el Estado impulsó la producción y la circulación de textos de urbanidad sufragando costos de impresión y de distribución en todo el país e introdujo incluso la asignatura en los planes de estudio, el conocimiento que abarcaba esta materia no entroncaba con las obligaciones de gobierno ni con las civiles de los nacionales.

Por esta característica, no se encuentran programas oficiales, funcionarios ni una estructura administrativa a cargo del cumplimiento de la urbanidad.

Contrasta con esta situación la del discurso higiénico; en él se pone de relieve que el biopoder se ejerció en el país en dos frentes simultáneos: el de la anatomopolítica y el de la biopolítica. A diferencia de la evolución más secuencial identificada en Europa, en Colombia parece que son las prácticas reguladoras las que lideran la conversión a la gubernamentalidad moderna, situación que se hace visible en la década de los años ochenta. Esto sucede así porque ni la escuela ni la familia burguesa cuajan como proyectos hegemónicos durante el siglo XIX. De bajo impacto es también la disciplina asimilada en los lugares de trabajo, toda vez que la conformación de una clase obrera y, en general, del trabajo industrial apenas se insinúa. Si consideramos que es en estas dos instituciones donde las tecnologías de la disciplina forman los cuerpos modernos y la subjetividad del autocontrol, se impone reconocer que en términos efectivos, su alcance es débil y probablemente aún no ha llegado a lo que Norbert Elias llamaría el magma de la sociedad.

En segundo lugar, el modo de realizarse la biopolítica en Colombia es moderno-colonial. Con esto destaco que los conocimientos, los agentes, las instituciones y las poblaciones involucrados en el ejercicio del biopoder se encontraban para la segunda mitad del siglo XIX insertos en relaciones, compartían representaciones y reproducían prácticas que, afectadas por el pasado colonial y las formas de colonialidad intrínsecas a la evolución de las naciones latinoamericanas en el siglo XIX, exponían condiciones distintas a aquellas que han sido descritas como características de los países que desarrollaron “de buen grado” las tecnologías biopolíticas. El aspecto más sobresaliente de esta situación para efectos de un análisis del biopoder, se deriva de que las élites y los gobernantes encargados de difundir y administrar las tecnologías biopolíticas no se limitaron a fortalecer la homogeneidad nacional a partir de la materialización corporal de unos hábitos relativamente compartidos y propagados de formas más o menos equitativas. La consolidación nacional durante los siglos XIX y XX en los países latinoamericanos estuvo motivada por la voluntad de formar naciones republicanas que preservaran privilegios y diferencias reconocidos durante la Colonia, en el marco general de la unidad hispanoparlante, católica y civilizada (Romero 1986), que muchos autores no han dudado en considerar racistas y excluyentes. Al tiempo que se hacían esfuerzos por consolidar naciones con un pueblo homogéneo, el siglo XIX avanzaba en la definición de poblaciones diferentes y a menudo “naturalmente” incapacitadas para integrarse de manera efectiva al progreso y la civilización (Arias 2005). Con ello, la dinámica principal de la biopolítica se fragmentó y su energía se dispersó en múltiples prácticas de diferenciación que mermaron la potencia de un modelo unificado en la noción de población pero aumentaron el número de poblaciones constituidas por el biopoder. Lo que sucedió en la región muestra que al orden social y simbólico que consolidó la biopolítica a partir del sexo, la clase, la edad, la ocupación

y la etnia se sumaron variables como la raza, la región, el clima, la religión y la forma de vida rural o urbana. Un efecto de esta voluntad clasificatoria es que la gerencia por vía de la identificación, el registro y la administración de poblaciones se le dificultó a un Estado con escasos recursos económicos y poca experiencia administrativa en los asuntos requeridos para el gobierno de la vida. Si bien las élites podían concentrar los conocimientos legítimos y necesarios para encargarse de la gestión, la instalación del dispositivo entrañó dificultades por la enorme reserva e incredulidad de las mismas élites respecto de las posibilidades de las poblaciones de responder de manera favorable a las tecnologías biopolíticas. La misma actitud tendió a ahondar las diferencias que se reconocieron en el nacimiento de la nación, y se agudizaron mediante prácticas disciplinarias desiguales.

Por último, la racionalidad biopolítica se desplegó en Colombia en situaciones de desigualdad étnica y racial, en procesos de urbanización a menudo incipientes cuando no inexistentes, frente a amplios sectores analfabetas de la población, y con un efecto disciplinar cuestionable de la escuela. La escuela, los lugares de trabajo fabril y otros dispositivos de supervisión no contribuyeron siempre a constituir sectores poblacionales disciplinados por las tecnologías anatomopolíticas. En este sentido, están por estudiarse y precisarse los efectos de las modalidades de gobierno colonial como tecnologías de subjetivación, al igual que deben considerarse los efectos de la constitución de las múltiples poblaciones que emergieron en el siglo XIX y cuyos antecedentes están en la humillación, la esclavitud, el agotamiento físico, la evangelización y el aniquilamiento de los pueblos nativos americanos y de los esclavos africanos.

El control higiénico

¿Qué forma adoptó entonces la biopolítica en Colombia? Un paso inicial es identificar los rasgos fundamentales de este ejercicio. Al rastrear las preocupaciones de gobierno a partir de 1821, es en las últimas décadas del siglo XIX cuando se ven asomar las primeras acciones que sugieren que toma forma una razón biopolítica. Se la identifica por las inquietudes que causaban ciertas enfermedades que podían afectar aspectos comerciales y económicos, determinados rasgos de los habitantes y sus formas de vida, las características de las ciudades y de su infraestructura, algunas costumbres que incidían en el rendimiento de los trabajadores o la precariedad de los servicios de las viviendas que resultaban dificultando una disposición adecuada de excretas, contaminaban el suelo y propagaban enfermedades. Se hallaron también problemas en la conservación de alimentos —leche y carne, por ejemplo— y en costumbres alimenticias que desmejoraban la salud de los niños. También, la infancia y el vínculo madre-hijo captaron la atención de los gobernantes. En efecto, el largo siglo de la infancia atrajo el interés del Estado nacional.

Estas cuestiones no eran propiamente novedades hacia 1880. Muchas venían siendo reportadas y se habían desarrollado programas para atenderlas (Márquez 2002): la propagación de la viruela se prevenía desde 1847 gracias al esfuerzo de la sociedad creada para administrar la vacuna en Bogotá; asimismo, en 1849 se actuó para impedir el avance del cólera morbo en la capital (Obregón 2002: 162), y en las primeras décadas del siglo XX se oyeron las quejas de algunos médicos por la suciedad de las gentes y las calles, por el consumo excesivo de chicha y tabaco y por las deficiencias en los servicios de acueducto y alcantarillado. Las instituciones de beneficencia atendían a las poblaciones pobres en los hospitales. Con todo, no se identifica para entonces una reacción oficial organizada y permanente que velara por el estado de salud, previniera las enfermedades o fomentara prácticas de disciplina y regulación. Es decir, no había una acción sobre la vida.

Esta inactividad tenía varias causas. De particular interés son el efecto que había tenido en el país la suspensión del requisito de ostentar título académico para ejercer la medicina, la tardía organización del programa de Medicina que se abrió en 1868, y, en especial, la Constitución de 1886, que, sólo entonces, estableció el deber del Estado de amparar la salud de los ciudadanos. A esto se sumó la evolución misma del conocimiento médico que se practicó bajo la influencia de los principios humorales y de la clínica anatómica hasta casi finalizado el siglo. La exploración de la microbiología y el descubrimiento de las bacterias dieron un vuelco político al uso social del conocimiento médico y cimentaron el surgimiento de una nueva disciplina que aglutinó intereses sociales, económicos, políticos y simbólicos y supo amalgamarlos en el discurso higiénico (Pedraza 2011a).

La primera reacción fue la creación en 1886 de la Junta Central de Higiene (JCH), que inició actividades en 1887. Si bien se erigieron juntas de higiene en todos los departamentos del país, sólo operó la Junta Central, adscrita al Ministerio de Fomento. La Junta señaló y comenzó a regular diversos fenómenos que, explicados a la luz del discurso higiénico, permitieron empezar a disponer programas y actividades que llevaran a la vida individual y a la vida de diversas poblaciones prácticas que poco a poco pasaron a ser constitutivas de la subjetividad de los colombianos. El Estado pudo acercarse, palpar y configurar mediante estas acciones el cuerpo de los nacionales. El dispositivo higiénico penetró y dio nuevos sentidos a la vida íntima y privada de las personas y, en efecto, las tocó y moldeó porque el cuerpo moderno que torneó esta misma intervención se amasaba como una entidad en buena parte constituida por los principios médicos e higiénicos a los cuales respondía (Márquez 2005; Márquez, Casas y Estrada 2004). Gracias a esta potencia, los Estados modernos han encontrado en la higiene una vía directa para el ejercicio del biopoder.

La Junta Central de Higiene muestra, con su adscripción institucional y la transformación de su nombre, algunos de los intereses de la biopolítica en Colombia. Mencioné antes que perteneció primero al Ministerio de Fomento. Allí operó hasta 1896. Después de veinte años de labores pasó al Ministerio de

Gobierno. Durante ese período cambió de nombre, por el de Consejo Superior de Sanidad, pero dos años después, en 1915, retomó su designación inicial. En 1919, la JCH, convertida en Dirección Nacional de Higiene, continuó operando en el Ministerio de Agricultura y Comercio. Entretanto, había comenzado la labor de la Fundación Rockefeller en Colombia, inicialmente a solicitud del presidente Marco Fidel Suárez, quien la requirió para un estudio de uncinariasis. Después siguió presente durante varias décadas en el país con su Comisión para el estudio de la fiebre amarilla y otras enfermedades.

En 1924, en el auge del debate eugenésico, y cuando es claro que el país había definido que sería la educación higiénica la vía para evitar la debacle de la raza, la Dirección Nacional de Higiene pasó al Ministerio de Instrucción y Salubridad Públicas. Cuatro años más tarde este Ministerio se convirtió en el de Educación y allí albergó a la Dirección Nacional de Higiene y Asistencia Pública, hasta 1932, cuando cambió su nombre por el de Departamento Nacional de Higiene, que funcionó nuevamente en el Ministerio de Gobierno. En 1935 se adscribió otra vez al Ministerio de Agricultura y Comercio; en 1936, al Ministerio de Educación; en 1937 regresó al Ministerio de Gobierno y en 1938 se trasladó al nuevo Ministerio de Trabajo, Higiene y Previsión Social. Finalmente, en 1946, la Ley 27 creó el Ministerio de Higiene, sesenta años después de la creación de la Junta Central de Higiene. Durante este tiempo, la administración de la higiene estuvo relacionada con el fomento, la agricultura, el comercio, el gobierno y la educación. A la postre ganó su independencia, y pocos años después el Ministerio de Higiene se convirtió en el de Salud Pública (Márquez 2002). La localización de las oficinas de higiene en estos ministerios nos lleva a la cuestión de cuáles eran los problemas que esta disciplina podía enfrentar y cómo lo hacía; es decir, cómo se llevó a la práctica la conducción de conductas, cómo se hicieron gobernables las poblaciones.

Una panorámica de los problemas que se consideraron higiénicos ofrece lo siguiente: aunque Colombia era un país rural hacia finales del siglo XIX, las cuestiones higiénicas se plantearon principalmente como fenómenos urbanos: organización y aseo de la ciudad y, en especial, el servicio y la infraestructura de agua y alcantarillado, la manipulación y sepultura de cadáveres y la necesidad de construir edificios de usos específicos: hospitales, mataderos, cárceles, asilos, etcétera. Vinculada con esta preocupación estuvieron las del tratamiento y comercio de alimentos. El conocimiento acerca de la contaminación bacteriológica se puso rápidamente en circulación, y entre las primeras actividades de la JCH estuvo la expedición de medidas para regular la producción, la manipulación, la venta, la conservación y el consumo de leche, carne, pan y bebidas alcohólicas (Pedraza 2012). Estas regulaciones pasaron a incluir hacia los años veinte y treinta las campañas para modificar los hábitos alimenticios e introducir los principios de la nutrición. Los programas de gota de leche y la educación materna en las salas-cuna sirvieron para corregir la alimentación del niño. En 1946 el Laboratorio de Nutrición, que hacía parte de la Dirección Nacional de Higiene, llevaba

algunos años fomentando en comedores escolares rurales los principios para una alimentación adecuada. No sorprende entonces que, a partir de 1962, los programas de desarrollo de la Alianza para el Progreso hayan encontrado en la alimentación uno de sus principales nichos de intervención.

La atención a ciertas enfermedades contagiosas dirigió la mirada de la higiene hacia el campo y el saneamiento del suelo. En este contexto se inició el trabajo de la Fundación Rockefeller en Colombia, un actor importante para el desarrollo del dispositivo higiénico. La presencia de esta Fundación obedeció a la expansión que inició Estados Unidos de su modelo filantrópico, con el propósito de exportar sus modelos institucionales para organizar el conocimiento (Abel 1995). En el caso del suelo, se trataba de la experiencia del programa para la erradicación de la uncinariasis en los Estados del sur. El proyecto de llevar primero a las Indias Occidentales y después a Centroamérica este tratamiento expresaba el temor a una reinfección por vía del comercio. El interés también provenía del afán por consolidar las economías exportadoras en América Latina y establecer el comercio con la región, lo que precisaba evitar la propagación de enfermedades.

Recordemos que la Junta Central de Higiene operaba entonces en el Ministerio de Fomento. En 1916 se iniciaron los estudios de uncinariasis en Cundinamarca. Como lo ha destacado Christopher Abel (1995), es del mayor interés la forma de trabajo de la Fundación Rockefeller: su principal herramienta consistía en aplicar en cada país una encuesta sobre condiciones médicas, científicas y de salud pública, pero también sobre aspectos sociales y culturales. A partir del análisis estadístico de los datos se formularon los programas y se entró en acuerdos con los gobiernos higiénicos en diferentes países. En Colombia, la Fundación Rockefeller incidió en el saneamiento rural, la formación de médicos, la mejora sanitaria de viviendas, la construcción de letrinas, el desarrollo de laboratorios de patología, el establecimiento de dispensarios y la atención en zonas particularmente importantes para la agricultura de exportación. Asimismo, se generalizó el uso de información estadística para la identificación y descripción de la situación higiénica de diversas poblaciones del país. No todos los médicos ni funcionarios locales compartieron o secundaron la participación de los funcionarios de la Fundación, pero el programa estuvo presente durante varias décadas y culminó, con la participación de otros agentes, en la creación de la Facultad de Medicina y la destacada Escuela de Salud Pública de la Universidad del Valle y de la Escuela Nacional de Enfermería, en 1944.

Otros temas de interés para la higiene fueron la atención y el control de enfermedades venéreas y, por tanto, de la mujer y la prostitución. También, la mujer, una de las poblaciones más atendidas e intervenidas por el dispositivo higiénico, fue focalizada en las inquietudes por la maternidad, la puericultura y la educación de los niños. Si en la esfera pública se vigilaba y controlaba la sexualidad femenina, en la doméstica y privada se regulaba la función materna

mediante programas de educación para el cuidado de los niños, su alimentación, su crianza, la formación del carácter y la atención en salud. En este programa se estableció la alianza del médico con la madre como práctica indispensable para la conformación de la vida familiar burguesa (Pedraza 2011c). La intervención en la familia mediante el vínculo madre-hijo corrió paralela a la consolidación de la higiene escolar. La higienización de los procesos pedagógicos se fortaleció en los años veinte y permeó diversos aspectos de la vida escolar (Sáenz, Saldarriaga y Ospina 1997). El maestro, algo subordinado por la dirección del higienista, encaminó su tarea a la formación higiénico-moral del estudiante e intervino por vía del niño en el proceso de higienización familiar que reforzaba el que ya habían iniciado los programas materno-infantiles.

Otros programas centrales del gobierno higiénico están expuestos en el conjunto de regulaciones que se expidieron a lo largo de estas décadas para el fomento de la vivienda obrera, el uso del tiempo libre, la actividad deportiva, el ahorro, las regulaciones laborales y, por supuesto, la evolución del debate eugenésico y las medidas de gobierno que se desprendieron de él en las décadas de los años cuarenta y cincuenta. Una conclusión que se puede extraer, pese a no haber entrado aquí en detalles sobre la conducción de conductas que encierran todas estas prácticas, es que el dispositivo higiénico intentó establecer un monopolio interpretativo sobre el gobierno de la vida tanto en manos individuales como del Estado, como ejercicio de autocontrol personal y en el área de prestación de servicios públicos. El acercamiento a la forma como se llevaron a cabo estas campañas y programas permite identificar cómo operaron las diferencias como aspectos constitutivos de este monopolio interpretativo. Las diferencias entre campo y ciudad, entre hombres y mujeres, entre tierras calientes y frías, entre costas y montañas, entre oficios y formas de trabajo, entre niños, jóvenes y adultos, entre suelo y vivienda, entre formas de cuidado y educación, dan por resultado un ejercicio biopolítico altamente matizado que, al tiempo que eleva las condiciones de vida de la población, según ciertos indicadores, ahonda las desigualdades e inequidades, según otros.

La higiene se muestra como un dispositivo capaz de modificar también la imagen corporal, la experiencia de sí mismo, las formas de materialización de la identidad y las representaciones sociales sobre la diferencia, todo ello a partir de un conocimiento con fundamento científico y moral que se despliega con efectos homogeneizadores, democráticos, sexistas, clasistas y racistas a un mismo tiempo, que expone una vía de movilidad social, así como excluye a amplias poblaciones del acceso a ella, que sugiere que la educación es una forma de superar la naturaleza lapsa de las poblaciones nacionales pero convierte en experiencia de desdén y subordinación las materializaciones corporales que la higiene puede hacer visibles en el cuerpo (Pedraza 2004).

La puesta en marcha del dispositivo higienista está vinculada no solamente con definir poblaciones, crear instituciones, inaugurar programas y prácticas de biopoder,

y contar con la participación de agentes nacionales e internacionales; también compromete la incorporación de funcionarios que gobiernen la vida y establezcan los principios y normas que debe tener la vida, según las diferentes poblaciones que interesa gobernar. Son estos mismos expertos quienes dictarán las pautas técnicas que se tendrán en cuenta en la legislación. La legislación fija normas técnicas y regula procedimientos, pero invierte menos esfuerzo en la pena y el castigo. El gobierno higienista está encabezado por médicos e ingenieros, no por abogados, letrados ni economistas. Entre los médicos destacan los higienistas, y entre los ingenieros, los civiles y sanitarios. Un recorrido por el desarrollo paralelo de la ingeniería en el país muestra su asociación en 1887 y la creación en 1926 del Ministerio de Obras. Conocemos, por el trabajo de Alberto Mayor Mora (1984), la importante participación de los ingenieros en los altos círculos de gobierno y su intervención en las obras de infraestructura definitivas para el desarrollo del gobierno higiénico.

Pero a diferencia del carácter político que se le ha reconocido al trabajo de los ingenieros, el de los médicos tiende a considerarse apolítico (Abel 1996a). Su dedicación a la salud y a la vida parece dejarlos al margen de los intereses del poder. Ahora bien, no sólo vale la pena destacar el carácter político intrínseco al ejercicio de la medicina —sobre todo en disciplinas como la higiene y la salud pública, que sitúan a los médicos como funcionarios públicos e intelectuales orgánicos interesados en articular el ejercicio de hegemonía higiénica—, sino, en general, el hecho de que el conocimiento que el médico lleva en forma práctica al paciente moldea su cuerpo y su subjetividad.

En otro ámbito, el carácter biopolítico propio de la higiene se muestra con claridad en la participación de los higienistas latinoamericanos en la red panamericana de higiene. Mientras en Colombia, como en muchos países de la región, surgían entidades e instancias a cargo de organizar el campo de la higiene como forma del biopoder, también se conformaba una red de intercambio que facilitó la circulación de conocimiento entre los médicos políticos (Almeida 2006). Esta red, unas veces latinoamericana y, otras, panamericana, fue el terreno para la internacionalización y organización de la medicina y, en particular, de la higiene (Pedraza 2012).

La biopolítica practicada durante estos años en Colombia ejerció su poder sobre una vida en riesgo: degenerada, deshumanizada, las razas desdibujadas y la civilización cuestionada y acaso imposible de alcanzar (Pedraza 2004). Las formas de gobierno se orientaron a regenerar, moralizar e higienizar como principio de civilización (Pedraza 2011b). El dispositivo higiénico tuvo en Colombia y en América Latina la capacidad de entretejer conocimientos científicos de circulación internacional con proyectos regionales de homogenización y necesidades nacionales y locales de diferenciación, de aplicar para ello recursos administrativos modernos, caracterizar y formar poblaciones, identificar y estudiar problemas de higiene y poner en marcha prácticas para la materialización del cuerpo y la subjetividad biopolíticas. Al crearse el Ministerio de Higiene en 1946, el Estado nacional había aprendido

a gobernar la vida de la población con medidas que produjeran y regularan el cuerpo de los ciudadanos y el del territorio nacional.

Referencias

- Abel, Christopher
1995 External Philanthropy and Domestic Change in Colombian Health Care: The Role of the Rockefeller Foundation, ca. 1920-1950. *Hispanic American Historical Review* 75 (3): 339-376.
1996a *Ensayos de historia de la salud en Colombia, 1920-1990*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
1996b *Health, Hygiene and Sanitation in Latin America c. 1879 to c. 1950*. Londres: University of London.
- Agamben, Giorgio
1998 *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-Textos.
- Almario, Óscar
2011 Los negros en la independencia de la Nueva Granada. En: Heraclio Bonilla (ed.), *Indios, negros y mestizos en la Independencia*, pp. 20-47. Bogotá: Planeta – Universidad Nacional de Colombia.
- Almeida, Marta de
2006 Circuito aberto: ideias e intercâmbios médico-científicos na América Latina nos primórdios do século XX. *História, Ciência, Saúde - Manguinhos* 13 (3): 733-757.
- Arias, Julio
2005 *Nación y diferencia en el siglo XIX. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Bonilla, Heraclio
2011 *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Bogotá: Planeta, Universidad Nacional de Colombia.
- Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann y Thomas Lenke
2000 *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Castro, Edgardo
2011 Biopolítica: orígenes y derivas de un concepto. *Cuadernos de Trabajo* (1): 5-11.
- Castro, Edgardo
2007 Biopolítica y gubernamentalidad. *Temas & Matizes* 11: 8-18.
2008 Biopolítica: de la soberanía al gobierno. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 34 (2): 187-205.
- Castro-Gómez, Santiago
2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- 2009 *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cooper, Melinda
2008 *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era*. Washington: University of Washington Press.
- Esposito, Roberto
2005 *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, Roberto
2006 *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel
1977 *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. México D.F.: Siglo XXI.
2007 La vida: la experiencia y la ciencia. En: Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, pp. 41-57. Buenos Aires: Paidós.
- Geyer, Christian
2001 *Biopolitik. Die Positionen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Haraway, Donna
1989 The Biopolitics of Postmodern Bodies. Determinations of Self in Immune System Discourse. En: Shirley Lindenbaum y Margaret Lock (eds.), *Knowledge, Power & Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, pp. 364-410. Berkeley: University of California Press.
- Helg, Aline
1984 *Civiliser le peuple et former les élites. L'éducation en Colombie 1918-1957*. París: L'Harmattan.
- Jaramillo, Jaime
1974 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Temis.
- Júnior, Durbal Muniz de Albuquerque, Alfredo Veiga-Nato y Alípio de Souza Filho (Orgs.)
2011 *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Lemke, Thomas
2010 From State Biology to the Government of Life: Historical Dimensions and Contemporary Perspectives of Biopolitics. *Journal of Classical Sociology* 10 (4): 421-438.
- Lenoir, Timothy
2003. *Instituindo a ciência. A produção cultural das disciplinas científicas*. São Leopoldo: Unisinos.
- Lindenbaum, Shirley y Margaret Lock (Eds.)
1993 *Knowledge, Power & Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Márquez, Jorge
2005 *Ciudad, miasmas y microbios. La irrupción de la ciencia pasteriana en Antioquia*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

- Márquez, Jorge, Álvaro Casas y Victoria Estrada (Dirs.)
2004 *Higienizar, medicar, gobernar. Historia, medicina y sociedad en Colombia*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Márquez, Mario
2002 *La salud fragmentada en Colombia, 1910-1946*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez, Armando
2003 El debate legislativo por las calidades ciudadanas en el régimen representativo del Estado de 1821-1853. *Boletín de Historia y Antigüedades* (90): 241-262.
- Mayor, Alberto
1984 *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Mujica, Jaris
2007 *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Promsex.
- Noguera, Carlos Ernesto
2003 *Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Medellín: Universidad Eafit.
- Obregón, Diana
2002 *Batallas contra la lepra: Estado, medicina y ciencia en Colombia*. Medellín: Banco de la República– Universidad Eafit.
- Opitz, Sven
2004 *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Geld unternehmerischer Rationalität*. Hamburg: Argument.
- Pedraza, Zandra
2004 Y el verbo se hizo carne... Pensamiento social y biopolítica en Colombia. En: Santiago Castro-Gómez (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, pp. 185-199. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- 2007 Políticas y estéticas del cuerpo: la modernidad en América Latina. En: Zandra Pedraza (comp.), *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*, pp. 7-39. Bogotá: Universidad de los Andes.
- 2010 Del cuerpo. *Revista Javeriana* (770): 8-15.
- 2011a *En: cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad. Educación, cuerpo y orden social en Colombia (1833-1987)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- 2011b La estrategia higiénica: movimiento y regeneración. *Educación física y deporte* 30 (1): 445-456.
- 2011c La educación de las mujeres: el avance de las formas modernas de feminidad en Colombia. *Revista de Estudios Sociales* (41): 72-83.
- 2012 Jorge Bejarano Martínez (1888-1966). En: *Pensamiento colombiano del siglo XX*. Vol. 3. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (en prensa).
- Rabinow, Paul y Nikolas Rose
2006 Biopower Today. *BioSocieties* (1): 195-217.

- Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales
2001 *Diccionario esencial de las ciencias*. Madrid: Espasa.
- Real Academia Española
2001 *Diccionario de la lengua española*. Vigésima primera ed. Madrid: RAE.
- Romero, José Luis
1986 El pensamiento conservador latinoamericano en el siglo XIX. En: José Luis Romero y Luis Alberto Romero (eds.), *Pensamiento conservador (1815-1898)*, pp. ix-xxxviii. Caracas: Ayacucho.
- Rose, Nikolas
2007a *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, Subjectivity in the Twentyfirst Century*. Princeton: Princeton University Press.
2007b Molecular Biopolitics, Somatic Ethics and the Spirit of Biocapital. *SocialTheory & Health* (5): 3-29.
- Sacchi dos Santos, Luís Henrique y Paula Regina Costa
2011 *Corpo, gênero e sexualidade. Instâncias e práticas de produção nas políticas da própria vida*. Río Grande: FURG.
- Sáenz, Javier, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina
1997 *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*. Bogotá: Colciencias – Foro Nacional por Colombia – Universidad de los Andes – Universidad de Antioquia.
- Sierra, María Elena (Comp.)
2010 *Biopolítica. Reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo*. Madrid: S & S Editores.
- Veiga-Neto, Alfredo
2011 A arte de viver e educação escolar. Caminhos, conexões, impasses. *Cuadernos de Trabajo* (1): 45-61.
- Venn, Couze
2007 Cultural Theory, Biopolitics, and the Question of Power. *Theory, Culture & Society* 24 (3): 111-124.
- Wuketits, Franz
1998 *Eine kurze Kulturgeschichte der Biologie. Mythen, Darwinismus, Gentechnik*. Darmstadt: Primus.
- Yuing, Tuillang
2010 Un corte en el cuerpo, una síncopa en el tiempo. En: María Elena Sierra (comp.), *Biopolítica. Reflexiones sobre la gobernabilidad del individuo*, pp. 219-233. Madrid: S & S Editores.

Imaginarios y estereotipos racistas en las identidades masculinas: algunas reflexiones con¹ hombres quibdoseños^{2 3}

MARA VIVEROS

Nadie recomendaría a un negro la edificación de un palacio, la defensa de un reo, la dirección de una controversia teológica o el gobierno de un país.

Alejo Carpentier

Detrás de las palabras y las imágenes se oculta siempre un conjunto de ideas o creencias que traducen e interpretan nuestra relación con nosotros mismos y con los demás. El sentido común, siempre presente en nuestras interacciones sociales, descansa en gran parte sobre los prejuicios y los estereotipos. Los estereotipos son las ideas que nos hacemos de alguien o de alguna cosa, las imágenes que surgen automáticamente cuando evaluamos una persona, un grupo o un acontecimiento. No son adquiridos por la experiencia, sino transmitidos y recibidos a través de la comunicación de masas o del medio social y cultural en el cual se desenvuelven las personas (Sumpf y Hugues 1973; Kilani 2000). En ese sentido, los estereotipos se asimilan a lo banal, a lo ya visto

-
- 1 El sentido de escribir este “con” responde al deseo de manifestar una postura metodológica: no se trata de reflexionar sobre los varones quibdoseños y los estereotipos presentes en sus identidades masculinas desde un lugar de supuesta neutralidad intelectual, sino de construir una reflexión en interacción con ellos, asumiendo mi implicación en las situaciones exploradas y analizadas.
 - 2 Una versión preliminar de este capítulo fue presentada como ponencia en el marco de la VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado (“Desde la marginalidad a la construcción de la nación. 150 años de abolición de la esclavización en Colombia”), realizada en Bogotá el 28, 29 y 30 de noviembre de 2001, e incluye argumentos desarrollados en Viveros (2000).
 - 3 Original tomado de: Mara Viveros. 2004. “Imaginarios y estereotipos racistas en las identidades masculinas: algunas reflexiones con hombres quibdoseños”. En: *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. pp. 277-309. Bogotá: CES-Unal.

y juzgado. Lo propio de ellos es la simplificación de la realidad, a partir de las escogencias de un número reducido de elementos específicos que se exageran, del ocultamiento consciente o de los simples olvidos. Los estereotipos son también una generalización, la tendencia a definir un grupo a partir de unos pocos rasgos y a designar todas las unidades que lo componen por estos elementos en el estilo: “Cuando se ha visto a alguno se los ha visto a todos” (Amossy 1991).

En el caso de los estereotipos y prejuicios raciales sobre las poblaciones negras, su existencia es larga no solo en el continente americano sino también en el continente europeo.⁴ Como lo plantean Pinzón y Garay (1997), cuando los esclavos africanos llegaron a estas tierras americanas, ya contaban con una ubicación en el imaginario colonial regional. Este imaginario había sido alimentado inicialmente por las representaciones producidas en Europa, aun antes de la conquista española, a raíz de los viajes de comercio y conquista emprendidos hacia el África, y se hizo más complejo por la experiencia de la esclavización en América. La imaginación colonial relaciona la sexualidad desviada con la diferencia racial y cultural y con las tierras lejanas, así que los colonizados —o esclavizados— se representan como excesivamente libidinosos y sexualmente incontrolables (Brancato 2000). Los poderes sexuales que les fueron atribuidos a los varones negros fueron percibidos por el Estado colonial como una fuerza amenazante para la pureza racial y para la institución familiar⁵ y actuaron como elementos catalizadores del dualismo

4 Como se planteó en el tercer capítulo, las denominaciones “negro” o “afrocolombiano” han sido objeto de intensos debates, no solo en el ámbito académico sino también en el político. Para los militantes de Cimarrón, una de las principales asociaciones políticas negras, por ejemplo, el término negro debería ser abolido del vocabulario, pues sería una categoría creada para legitimar la esclavización y la dominación social. Solo se admite su uso como adjetivo para calificar y no su utilización como sustantivo. Por el contrario, se estimula el uso del término afrocolombiano como sustantivo para definir un nuevo actor social, del cual se subraya la especificidad cultural (“afro”) y la integración política (“colombiano”). Para un mayor desarrollo sobre el tema, ver Cunin (2002). A mi modo de ver, no se puede ignorar que en un mundo donde lo negro no está validado, ni cultural, ni socialmente, es igualmente estratégico y político asumir el término negro(a) como un elemento de resistencia cotidiana. Revalorizar lo negro quiere decir asumir como positivo lo que fue objeto de discriminación y subvaluación. La autodenominación puede producir un sentido de identidad asumido positivamente y se trata entonces de una forma válida de subvertir el sistema de clasificación dominante (ver Curiel 1999 y Lavou Zoungbo 2001, entre otros[as]). En este texto utilizo el término negro como adjetivo y no como sustantivo, considerando que lo “negro” no existe en sí mismo, como una sustancia, sino como una cualidad relacional. Por otra parte, cuando hago referencia a lo negro o lo blanco como colectivos, utilizo las mayúsculas, y cuando deseo subrayar la distancia frente a este calificativo, las comillas. Aunque asumir esta utilización del término “negro” es ya hacer una interpretación de él, me parece pertinente señalar que desde el punto de vista de la investigación lo fundamental no es tomar una decisión en relación con estas denominaciones, sino analizar las connotaciones, positivas o negativas del término “negro”.

5 Desde el inicio de la colonización, algunos varones negros buscaron sacar partido de las leyes de los blancos llevando a cabo uniones —legítimas o no— con las mujeres indias que eran libres, e idénticas conductas adoptaron las esclavas al utilizar el erotismo en

cuerpo-espíritu, propio de esta tradición (Borja 1992). La sexualidad es, de este modo, un medio para mantener o anular la diferencia racial.

Por otra parte, el simbolismo cristiano también contribuyó a asociar lo negro con el mal y lo blanco con el bien (Bastide 1970) y en la iconografía católica el diablo era representado con piel negra mientras los santos, las vírgenes y los ángeles eran representados con piel blanca. Finalmente, frases utilizadas en el lenguaje cotidiano son reveladoras de los prejuicios y estereotipos desfavorables existentes en el país sobre la gente negra: “trabajar como un negro” significa, por ejemplo, estar trabajando en exceso (como un esclavo) y haría referencia no a la capacidad de trabajo de la persona que utiliza la expresión sino fundamentalmente a la asunción de una carga de trabajo que se considera excesiva para su estatus socio-racial. Igualmente, cualquier desviación en relación con las normas sociales, estéticas o morales, o cualquier comportamiento erróneo, acompañadas de un “negro tenía que ser”, implica convertir la equivocación o el comportamiento desviado de la norma social o cultural en una característica esencial de la gente negra.

Numerosos autores han mostrado cómo las formas de nombrar la dominación sexual y la dominación racial se superponen de diversas maneras. Por ejemplo, la historiadora Eleni Varikas (1990) señala que, desde la Revolución Francesa, la designación de la opresión femenina pasa por la metáfora de la esclavización, ya que la invisibilidad del carácter social de la exclusión de las mujeres hace que se tenga que recurrir —para nombrarlas a otras categorías de excluidos(as) más visibles y universalmente reconocidas como tales—. Por otra parte, a los grupos dominados sexualmente (como las mujeres o los homosexuales) o racialmente (los no-blancos) se los identifica con la naturaleza y no con la cultura y se les atribuye la misma ambivalencia: o son pasivos y dependientes como niños, y se los describe como carentes (de iniciativa, de capacidad intelectual, de voluntad), o son excesivos (en emotividad, irracionalidad, sexualidad). Estas relaciones existen tanto a nivel de sentido común como en el plano de los expertos. Las mujeres y lo femenino representan la raza inferior entre los sexos, y los no-blancos representan la especie femenina entre las especies humanas. En este sentido, tanto lo negro como lo femenino desafían el entendimiento racional y significan una falta (Brancato 2000). Por otra parte, así como la feminidad puede ser definida a partir de estereotipos opuestos como el de la virgen y el de la prostituta, el de la madre y el de la bruja, de la misma forma se le pueden atribuir al “otro”, étnico-racialmente, características femeninas que vayan en una u otra dirección. De esta manera, el varón negro puede representarse como un buen salvaje, manso y afable, porque no representa una amenaza para la masculinidad occidental hegemónica (poderosa, autoritaria, llena

sus relaciones con los españoles como vector de ascenso social para sí y su prole en una sociedad extremadamente jerarquizada (Bernand y Gruzinski 1988; Bastide 1970).

de iniciativa) o, en cambio, como brutal y desenfrenado sexualmente, en oposición al hombre blanco, descrito esta vez como un caballero civilizado y protector.

Si bien se ha hablado mucho de la fascinación blanca por el erotismo y la sensualidad de las mujeres negras, pocas veces se han examinado los imaginarios y estereotipos sobre los varones negros como seres dionisiacos, es decir, interesados fundamentalmente en el goce de los sentidos a través del consumo de alcohol, el baile y el placer sexual. Al respecto, es interesante analizar las respuestas de los propios varones frente a este imaginario: ¿lo asumen como algo negativo o, por el contrario, lo transforman en un valor positivo? En este caso, ¿cómo puede interpretarse la transformación de un elemento “negativo” de la identidad negra en un valor positivo?, ¿cómo una forma de resistencia a través de la afirmación de la diferencia?, ¿cómo una reelaboración de concepciones racistas?, ¿cómo una forma de complicidad con el modelo hegemónico de la masculinidad? Para responder a estas preguntas utilizaré información proveniente de dos fuentes. En primer lugar, de los resultados de una investigación sobre las identidades masculinas de los varones de sectores medios de Quibdó, la capital del departamento del Chocó, uno de los departamentos más pobres del país, habitado por una población mayoritariamente negra.⁶ En segundo lugar, del análisis de entrevistas grupales⁷ realizadas en Bogotá con varones y mujeres chocoanos (en forma separada)⁸ cuyas edades fluctúan entre los 20 y los 30 años para los varones, y 18 y 26 años para las mujeres, y que están estudiando o han realizado estudios superiores. Mi interés en incluir esta última información es entender la relación entre varones negros y no negros, no solo en un contexto social y cultural como el de Quibdó, cuyas historia e identidad han estado marcadas por la presencia de la población negra, sino también en una ciudad como Bogotá, en la que, como dice Claudia Mosquera (1998) recogiendo una frase corriente del bogotano medio, “antes no se veían negros” y en la cual la cotidianidad de los(as) jóvenes quibdoseños(as) se encuentra atravesada por una gran diversidad de referentes culturales a partir de los cuales construyen y reconstruyen sus identidades.

A continuación se presentan algunas reflexiones en torno a este imaginario construido sobre los varones negros, teniendo en cuenta que la atracción de la sociedad blanca por algunas características del mundo negro y la respuesta

6 Me refiero al proyecto de investigación “Biografías y representaciones sociales de la masculinidad. El caso de los sectores medios de Armenia y Quibdó” (Viveros, Cañón, Pineda y Gómez 1996).

7 Agradezco la participación en la recolección y transcripción de la información proveniente de las entrevistas grupales a William Cañón, Fredy Gómez y Marcida Rodríguez.

8 Como se ha explicado a lo largo del libro, considero de gran pertinencia teórica y metodológica para el análisis de las identidades masculinas la inclusión de información proveniente de las mujeres, como un contrapunto a los relatos masculinos y como una manera de hacer explícita su participación en la construcción de dichas identidades.

de este frente a ella se da en un contexto de dominación-resistencia. Es decir, considerando el lugar preeminente de la sociedad blanca desde los puntos de vista económico y político y la utilización de la música y el baile por parte de la gente negra como formas culturales de resistencia contra la dominación blanca (Wade 1997; Mosquera y Provansal 2000).

Estereotipos sexuales e identidad racial

“El sabor se lleva en la sangre”

Los entrevistados, hombres y mujeres, evocan la propensión, la necesidad, el estilo y el talento para el baile como un atributo que les es propio, pues lo llevan en la sangre, y como una característica diferencial de su existencia⁹. En relación con la fuerza e importancia de esta imagen es importante tener en cuenta el papel que juega el aspecto físico y corporal en la construcción del discurso sobre la raza y la ideología del racismo. Parecería que no existiera la posibilidad de escapar a esta esencialización de la identidad racial y a esta “naturalización” de la diferencia. Sin embargo, como lo sugiere Wade (1998), esta *performance* de la que se habla es socialmente construida y no genéticamente producida.

En muchos de los entrevistados se puede entrever satisfacción frente a unos rasgos físicos y a unas aptitudes que parecen conferirles una cierta superioridad y ser atributos compensatorios de su imagen en el contexto nacional, en el cual ser negro equivale a ser discriminado. “¿A usted no le gusta que la halaguen?, ¿no le gusta sentirse halagada?” me preguntaron, sorprendidos por mi inquietud —como mujer negra e intelectual— en relación con su interpretación de esta imagen. “Es algo genético, está en la sangre, así somos”. “Lo que pasa es que los Negros tenemos sabor”, dicen, definiéndose a sí mismos como el grupo que está en lo alto de la escala en cuanto a sus capacidades y potencialidades corporales. Así lo expresa uno de ellos al describir las habilidades de los chocoanos para el baile como algo natural o que se desarrolla en un ambiente que le asigna un lugar privilegiado a la danza:

Uno solamente baila porque es un sabor que uno lleva en la sangre. Desde pequeños nacemos en una tierra de diferentes folclores y eso nos esfuerza mucho a aprender a bailar, a mover el cuerpo. Desde niños

9 Es interesante anotar que en las entrevistas la palabra misma de algunos para referirse a sus destrezas en el baile es “danzante”, se acompaña de movimientos de las manos y de gestos faciales, de movimientos de los brazos y de la cintura, se entrecorta con risas. Este uso permanente de gestos y movimientos, esta manera de reír al unísono los unifica como grupo, les brinda la oportunidad de poner en escena este substrato no verbal como una forma privilegiada de afirmación identitaria (Losonczy 1997).

ya sabemos mover cintura. [...] uno en su tierra ve el baile como una recreación, como algo espontáneo, algo que se llama sabor, este tipo tiene sabor, y eso es a lo que todos nos gusta, no es una profesión.

Al respecto, vale la pena tener en cuenta una constatación que hace la antropóloga Anne-Marie Losonczy (1997), en relación con los descendientes de africanos que habitan ciertas zonas rurales y suburbanas de la América continental hispanófila y de una parte del Caribe. Esta autora plantea que estos grupos se diferencian de los Mestizos, Indios y Blancos que los rodean por sus actitudes corporales y una gestualidad que ellos mismos reconocen como su más potente marcador de identidad diferencial. En ese sentido, el lenguaje corporal, gestual y rítmico aparece como uno de los pilares más sólidos de diferenciación y de autoidentificación de la gente negra frente a la América de los indígenas, de los mestizos y de los blancos, y como el sustrato más resistente de la memoria colectiva implícita afroamericana. Diversos autores (Bastide 1970; Losonczy 1997; Wade 1997; entre otros) afirman que, históricamente, la música, el baile y la celebración de tipo religioso han sido focos culturales importantes para los negros. En Colombia, la música y el baile han sido dos núcleos constitutivos de la identidad negra y dos elementos a partir de los cuales la gente negra ha sido percibida y evaluada por las personas del interior, mestizas o blanco-mestizas.

Si bien la música negra ha sido incorporada al repertorio musical de la sociedad colombiana, y en este sentido es reconocida como una contribución de la gente negra a la identidad e historia nacionales, y resulta particularmente atractiva por encarnar cierto impulso dionisiaco (Wade 1997), esto no significa que la relación que mantiene la sociedad colombiana blanca o blanco-mestiza con lo negro esté desprovista de ambivalencia. Por una parte, el mundo de lo negro es considerado primitivo, subdesarrollado e incluso inferior moralmente; pero, por la otra, es percibido como poderoso y superior en el ámbito del baile, la música y las artes amatorias. Sin embargo, esta superioridad se refiere a un campo que ha sido subvalorado en distintas perspectivas: moral, porque el cuerpo y lo carnal han sido considerados los territorios del pecado; material, puesto que estas habilidades no necesariamente generan riqueza económica y simbólica, porque en la escala de valores dominantes las formas culturales negras no hacen parte de la idea misma de cultura, tal como ha sido desarrollada por la sociedad colombiana. Una de las posibilidades que se utilizan corrientemente en relación con este imaginario es la de convertirlo en un atributo positivo (Agier 1992), invirtiendo los papeles de dominación. De esta manera, las habilidades para el baile y la música se transforman en las características joviales de la raza y en una fuente de superioridad en relación con el manejo del cuerpo. Este recurso, empleado por otros grupos dominados a través de la historia, como, por ejemplo, los movimientos feministas europeos del siglo XIX al utilizar el término *paria* (Varikas 1990), es lo que llama Agier la utilización de “las homologías formales de inversión y de sobrenaturalización de la identidad”.

“Las tendencias dionisiacas, hasta ahora opuestas al progreso y al trabajo, son entonces transformadas en una competencia festiva de la raza, creadora de cultura y de diversiones mercantilizables” (Agier 1992: 61). Este procedimiento, que permite constituir un sentido positivo para la identidad colectiva, es el que realizan nuestros entrevistados cuando convierten el término *niche* —que es un término peyorativo utilizado por los Blancos para referirse a los Negros— en un signo de unión, complicidad y solidaridad de los Negros entre sí. Lo mismo sucede cuando retoman el término *raza* para hacer el elogio de las cualidades físicas, mentales y artísticas de la gente negra. Incluso la eventual asociación de lo negro con lo primitivo es convertida en expresión de la cercanía a la “naturaleza”, con toda la fuerza evocadora que puede tener esta imagen.

Cuando los entrevistados idealizan la forma de vida de sus abuelos, que vivían sanos y felices en una naturaleza paradisíaca, dando prueba de sus capacidades sexuales y genitoras al convivir con varias mujeres y engendrar un gran número de hijos, incluso en edades tardías, están retomando, en parte, una visión romántica de la naturaleza y las ideas ampliamente extendidas del “buen salvaje”. Al respecto uno de ellos afirma:

Anteriormente, por lo menos en el Chocó, como que los hombres eran más ardientes. En el campo los hombres tenían tres o cuatro mujeres y a todas las satisfacían y con todas tenían hijos [...] Yo tengo un abuelo que tiene 96 años y la última hija, yo no sé si sea de él, tiene 15 años, y él está bien parado y nietos somos como ochenta.

Los entrevistados hablan con nostalgia de un pasado rural en el que los varones negros hacían gala de todo su ardor “natural” y consumían alimentos naturales (desprovistos de elementos químicos) que mantenían su potencia física y sexual, superior a la de los blancos:¹⁰ “Anteriormente en el campo, los viejos allá, su comida toda era natural, si querían tomate eso decían:

Andá, cójeme el tomate de allá de la sotea,¹¹ como decimos allá en el Chocó, ahora todo lo que son los cultivos empiezan a utilizar plaguicidas y eso son químicos y eso va a afectar de una u otra forma alguna célula de la parte viril. Yo creo que eso [la capacidad viril] se ha ido perdiendo poco a poco... pero llegó la viagra... (*risas*) y en eso ha influido mucho la alimentación.

10 A muchos de los alimentos propios del Chocó, como el chontaduro y el borjón, se les atribuyen virtudes afrodisíacas. Lo que no sabemos es si esta creencia proviene de la constatación del comportamiento polígamo de los varones o si, por el contrario, la potencia sexual es percibida como el resultado de las propiedades de estos alimentos.

11 “Las *soteas* son cultivos especiales que se realizan en canoas elevadas del piso, en las cuales se siembran plantas alimenticias como la cebolla, el cilantro, el tomate, etc.” (Montes 1999: 169).

Pero esta idealización no solo opera en relación con lo natural sino también con un modelo de masculinidad que valora el número de compañeras sexuales y de hijos como prueba de virilidad. Virginia Gutiérrez de Pineda, en su trabajo clásico sobre *Familia y cultura en Colombia*, ya había planteado que “el macho auténtico de esta subcultura (la del complejo cultural negroide o del litoral fluvio-minero) es aquel que da muestras de virilidad procreando una descendencia ilimitada rica en varones, que multipliquen su sangre y su apellido y se conviertan en prueba viviente de su capacidad genitoral” (1994: 301). También es pertinente señalar, como lo hace la ensayista bell hooks¹² (1992), que la representación de la masculinidad negra que emerge en muchos textos teóricos sobre los afroamericanos presenta a los varones negros como fracasados y atormentados por su incapacidad de cumplir con el ideal patriarcal de la masculinidad y como maniáticos del sexo, ineptos para realizar el destino masculino falocéntrico. En el caso que nos ocupa, la glorificación de la virilidad y la capacidad genitoral de los varones negros expresa una asimilación pasiva de estas representaciones limitadas de la masculinidad negra, que perpetúa estereotipos y versiones unidimensionales de la misma.

Algunos de los jóvenes quibdoseños no explican esta supuesta superioridad de los varones negros como un atributo natural sino como un producto de la cultura, esencializada, que transmite una relación distinta con el cuerpo y la sexualidad, pero también unos códigos amorosos y sexuales específicos:

En nuestra cultura no es como acá [en Bogotá]. A uno allá [en Quibdó] una niña le gusta y uno se lo dice. No es como acá que para hablarle a una muchacha tiene que ser por parte de un amigo que se la presente porque si no la conoce es imposible hablarle. En cambio, uno allá ve una muchacha por primera vez y si a uno le gusta se lo dice. Uno le propone y ella dispone... y listo [...] Allá una diversión o estar con alguna muchacha es normal y uno busca la forma de hacerla sentir lo más bueno que se pueda. Allá, como el clima, así vive la gente: caliente, alborotada. Uno allá vive muy alborotado y se habla de mucha arrechera¹³ [...] y en eso influye mucho la forma de vestir. Tú sabes que todo entra por los ojos, por la vista y las mujeres de allá andan en falditas, en shortcitos, en tetetas, todo eso influye. Aquí en Bogotá toca andar bien abrigado, por el clima. Aquí con todo abrigado, la vista no se recrea y no le manda nada al cerebro, no manda la información necesaria (*risas*).

12 La ensayista norteamericana bell hooks reivindica escribir su nombre con minúsculas.

13 En el diccionario de María Moliner se define “arrecho” como un término popular en algunos sitios y usado en botánica, que significa rígido y erguido, garboso. Por extensión, “arrechera” se utiliza para designar la excitación sexual.

En ese mismo sentido otro de ellos explica:

Uno desde que nace, desde niño ya lleva un conocimiento hacia una mujer. No es como aquí que los niños tienen un conocimiento más lejano y vienen a conocer la mujer después de los doce años o más. En cambio, allá uno desde niño, desde los diez años, tiene curiosidad por tocar a una niña, por tocar a una mujer (*risas*).

“Los del interior le dan la fama a uno”

Sin embargo, no todos los varones quibdoseños afirman con tanto entusiasmo esta superioridad, ni desean enfatizar en sus diferencias con los otros colombianos. Por eso, algunos insisten en señalar que estos supuestos poderes sexuales y sensuales son más una atribución que les han hecho sus compañeros de estudio que un punto de vista propio. Así lo manifiestan al ser interrogados sobre su conocimiento del estereotipo de los varones negros como diestros bailarines y amantes poderosos —y es importante recordar que los entrevistados son estudiantes de origen choicano que viven en Bogotá desde hace por lo menos un año y han migrado hacia la capital buscando mejores oportunidades educativas y laborales—: “Esa opinión la conocí desde que llegué aquí a Bogotá, me la hicieron conocer los compañeros, porque ellos dicen: ‘Ese moreno es una fiera para todo’. Para uno allá eso es algo sencillo y normal, en cambio para ustedes acá es algo que es fuera de límite”. Otros plantean con lucidez:

No es que nos demos el prestigio nosotros, sino es que ellos nos dan el interés también. O sea, otros hombres, los muchachos de la Universidad. Ellos dicen que el negro es tal cosa. No es que uno se sienta aprestigiado [*sic*] sino es que ellos, los del interior, le dan la fama a uno. A veces exageran la fama que le dan a uno, ellos son los que le dan el prestigio a uno, y el desprestigio también (*muchas risas*).

Por otra parte, como lo señalan ellos, son conscientes de la ambivalencia de esta imagen, que representa, por una parte, un reconocimiento de sus destrezas y habilidades para el baile y la música pero, por la otra, una manera de inferiorizarlos: “Uno se encuentra con los blancos y le dicen: ‘Ustedes lo que saben es bailar’, y cuando te dicen así, lo toman como un desprestigio. Pero cuando te dicen: ‘Ustedes bailan muy bien, ahí lo toma uno como un halago’. Ellos lo desprestigian a uno y también le dan halago, las dos cosas”. Como lo sugiere el comentario anterior, muchas veces esta es una manera de mantenerlos a distancia, asignándoles el lugar de lo exótico y excitante. Algunos de ellos preferirían lograr la aceptación de sus pares sin que se subrayaran sus diferencias y entrar en un proceso de movilidad social ascendente por medio de la preparación académica. Por esta razón se refieren a este estereotipo como un obstáculo que les impide ser valorados en otros ámbitos:

Ellos saben que uno tiene muchas capacidades intelectuales, demasiadas, y muchas veces no le ven por ese lado sino por el lado del baile y del sexo y no tratan de ver lo que realmente lleva uno por dentro, o lo que uno es como persona. Cuando lo quieren desprestigiar le dicen eso a uno y, es más, le dan lengua, no de frente sino por detrás, cosas que no son así. A mí me gustaría mucho que la gente prestara más atención a las capacidades intelectuales que tenemos nosotros.

“Si tú no estudias no llegas a ser alguien”

Entre las jóvenes generaciones de los sectores medios de Quibdó, más familiarizadas con los discursos igualitaristas entre los sexos y más implicadas en una trayectoria ideológica de modernización y progreso, empiezan a perder legitimidad algunos de estos valores y a cobrar importancia los que los conducen a la obtención de otras metas sociales (Viveros 1998). Así lo expresa uno de los jóvenes entrevistados:

La parte sexual no creo que le dé prestigio a una persona porque yo creo que la persona se da su prestigio y se hace respetar es por su personalidad y por su capacidad intelectual. En la vida eso [de la sexualidad y el baile] no es tan positivo. En la parte de la recreación, en el folclor eso puede ser bueno, pero en la parte de formación, que necesito formarme como un buen ciudadano, buscar un buen estatus, mirándolo desde ese punto de vista, el sexo no da prestigio para nada, porque no deja de ser simple folclor. [...] uno tiene que prepararse intelectualmente para conseguir buen estatus y buen prestigio.

Es necesario precisar que esta reflexión hace referencia a un contexto muy concreto: una región aislada que ocupa una posición inferior dentro de las jerarquías del desarrollo, en donde la pobreza limita buena parte de los anhelos y restringe críticamente las posibilidades de las personas y en donde la oportunidad de un trabajo para los Negros como profesionales es un hecho relativamente reciente. Por eso, muchos de ellos buscan capacitarse con la esperanza de romper el aislamiento, vencer la pobreza y obtener el reconocimiento social (Viveros 1998):¹⁴

La cuestión es la siguiente: para uno llegar a ser visto de otra manera hay que demostrar que uno tiene capacidades, que uno es capaz, toca prepararse. Por eso estamos aquí en Bogotá. Para prepararnos y ser

14 A pesar de que las tasas de asistencia escolar del Chocó son más bajas que las nacionales, la educación es altamente apreciada y se ha convertido en la vía principal de ascenso y movilidad social de esta población. Como dato curioso se puede señalar que, en los setenta, el Chocó surtía de maestros al resto del país.

mañana personas de las que digan: allá va fulano que es contador o abogado. En Quibdó si tú no estudias no llegas a ser alguien.

Para estos jóvenes negros, el acceso a la educación superior representa la oportunidad de perder su vulnerabilidad social y “llegar a ser alguien”; significa la posibilidad de ser percibidos como personas singularizadas por atributos que les otorgan poder y privilegios en el trato cotidiano y en la consideración de los demás.

Por esta razón, para algunos de ellos la supuesta superioridad en el ámbito de la danza no aporta suficientes ventajas materiales ni modifica su posición dentro de las jerarquías socio-raciales colombianas:

Respecto de si la habilidad en el baile le hace subir el estatus a uno pues yo creo que no. Tú solamente eres reconocido en la rumba cada vez que bailas bien. Pero para subir de estatus le toca a uno ganárselo, estudiar duro y tratar de salir adelante. En el Chocó el folclor no es rentable. Hay muchos bailarines que compiten en el ámbito nacional y siempre ganan en muchos eventos, pero no pasa de ser simple folclor. Allá todo se toma como folclor y no existe en el Chocó un bailarín profesional, o sea, que viva de eso por bien que le vaya. No lo he visto, eso no es rentable.

Solo la educación ofrece una mínima posibilidad de progreso intelectual y material y constituye uno de los pocos canales existentes en el Chocó para la movilidad social.

Competencias sexuales y orden socio-racial

Quien fuera negro, quien tuviese de negro, era, para ella, sinónimo de sirviente, estibador, cochero o músico ambulante.

Alejo Carpentier

En muchas ocasiones se ha hablado de que la sexualidad, por pertenecer al ámbito “privado” de las personas, es un tema del que no es fácil hablar. Sin embargo, esta generalización no es válida en nuestro caso. Lo que hemos constatado en nuestro trabajo de campo en Quibdó y en Bogotá con personas originarias del Chocó es que no existe mayor dificultad con ellas para abordar el tema en forma directa y espontánea. El único tema de conversación en torno al sexo que suscitó resistencias fuertes entre los varones fue el de la homosexualidad masculina, pues para muchos de ellos esta resulta incomprensible ya que el varón negro es percibido como “naturalmente” viril y necesariamente heterosexual.

Roger Bastide, en su libro *Le prochain et le lointain*, escrito en 1958, se refiere en un capítulo subtítulo en forma sugerente (“Vénus noires et Apollons noirs”) a la dimensión sexual del prejuicio racial. Si Bastide (1970) encontró en sus múltiples encuestas en el Brasil y en Francia que cada vez que planteaba la pregunta “raza”, se le respondía “sexo”: mi investigación sobre sexualidad masculina en Quibdó me condujo a recorrer el camino inverso. Una vez apagué la grabadora y dejamos de hablar de la sensualidad y la sexualidad de los Negros, surgió con gran fuerza el tema del racismo, lo cual no hace sino confirmar la fuerte presencia del discurso sexual en el discurso racial. La sensación que tuve durante estas conversaciones es que se estaba evocando un sujeto demasiado doloroso para hacerlo con serenidad¹⁵. Los comentarios fueron, en todos los casos, enfáticos y polarizados. Mientras algunos afirmaron haber sido objeto de discriminación en distintos espacios, otros optaron por responder que eso era un asunto del pasado y que por lo tanto no se debía seguir insistiendo en ese tema. Algunos intentaron mostrar que reconocían la existencia del fenómeno, pero que este no solo no los afectaba sino que incluso podían estar por encima de él: “Cuando uno llega a Bogotá se da cuenta que lo miran raro y ahí comienza el trabajo de uno. A mí me decían que los negros se tenían que sentar en la parte de atrás y por eso yo siempre me siento en la parte delantera del bus”.

Otros buscaron minimizar la existencia del racismo señalando que las actitudes discriminatorias eran comunes a todas las sociedades, incluidas aquellas que han sido objeto de discriminación: “Pero sí existe discriminación en todas las sociedades, hasta entre los mismos Negros. Yo salía con una chica negra de Buenaventura y me dijo que su mamá no me quería porque era chocoano. Y ambos teníamos el mismo color”. Este comentario es bastante interesante porque hace alusión a uno de los criterios de estratificación social utilizados por la misma población negra para clasificarse internamente: el nivel de integración a los modelos de desarrollo. Mientras Buenaventura, un puerto sobre el Pacífico con un alto porcentaje de población negra, se asocia en el imaginario de los colombianos a la pujanza económica del departamento del Valle del Cauca y se percibe como uno de los puertos más importantes y de mayor movimiento comercial de esta nueva área económica, centrada sobre el Pacífico, el Chocó sigue siendo percibido como un departamento aislado, pobre y subdesarrollado. Finalmente, uno de los participantes más activos en la entrevista grupal recogió el sentimiento de varios de ellos, expresando el deseo de integración al medio social circundante sin tener que ser identificado a partir de su color y asumiendo una postura crítica en relación con las medidas legislativas que se tomaron a partir del reconocimiento de los negros como un grupo étnico: “Yo no estoy de acuerdo con la Ley 70 de

15 La investigación de Claudia Mosquera (1998) reporta que contrariamente a lo que muchos piensan, hablar de fenómenos como el racismo entre los implicados no es un ejercicio fácil.

las negritudes¹⁶. ¿Por qué habrían de asignarle a alguien una tierra por ser negro, viviendo acá [en Bogotá]? Lo que nosotros queremos es tener los mismos derechos que tienen todos los demás colombianos. No queremos ser reconocidos como negros sino como colombianos”.¹⁷

El deseo manifestado por este entrevistado trae a relación un debate inconcluso en relación con las tensiones —entre el universalismo y el particularismo— presentes en la afirmación de cualquier identidad. Ser colombiano implica igualdad de oportunidades, independientemente de la identidad étnico-racial, mientras que ser reconocido como negro implica diferenciación. Por otra parte, la pertinencia de la territorialidad como criterio de identidad étnica es uno de los aspectos más polémicos de esta ley, en distintas perspectivas,¹⁸ ya que asocia la identificación de las “comunidades negras con la pertenencia a las regiones rurales del Pacífico” y vuelve muy inciertas las bases sobre las cuales la población negra urbana podría construir un discurso identitario.

Poniendo en relación las interpretaciones de los entrevistados sobre el estereotipo construido acerca de sus talentos sensuales y sexuales y sus comentarios sobre el racismo, podemos encontrar elementos comunes unos y otros. Ambos están directamente vinculados con su forma de ubicarse en el orden racial, entendido como “una estructura de modelos raciales y como las elecciones hechas por los individuos acerca de las identidades raciales y étnicas” (Wade 1997: 56). Las interpretaciones que tienden a aceptar elementos del contenido del estereotipo y lo asocian con una “diferencia” de los Negros, pero transformada en una fuente de superioridad, se orientarían a expresar cierto nivel de resistencia frente a la cultura dominante y a la exclusión de la cual han sido objeto. Las que relativizan la importancia del estereotipo, ya sea porque no quieren subrayar ninguna diferencia o porque consideran que estas competencias no les reportan ningún

16 La Ley 70 del 27 de agosto de 1993, o ley de las negritudes, reconoce a las comunidades negras como un grupo étnico y les concede derechos de tenencia de tierra, fundamentalmente a las poblaciones rurales de la Costa Pacífica; igualmente contiene artículos diseñados para mejorar la educación, el adiestramiento, el acceso al crédito y las condiciones materiales de las comunidades negras a nivel nacional; se busca que la educación sea un reflejo de su especificidad cultural y se establece la participación de representantes negros en distintas instancias administrativas del Estado a las que les conciernen la aplicación de la ley y la elección de representantes, específicos para la comunidades negras, al Congreso.

17 Para un debate más en profundidad sobre el tema, en particular sobre las relaciones entre el racismo y el nacionalismo, consultar el texto *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1988).

18 Michel Agier y Odile Hoffman señalan que la parte importante de la población negra de Colombia, entre tres y seis veces más numerosa que la de las regiones rurales del Pacífico, no está cubierta por el aspecto territorial de la ley llamada de negritudes. “En protestant contre cette exclusion, les responsables noirs des villes et des régions hautes mettent en évidence les détours et les artifices de tout discours identitaire” (Agier y Hoffmann 1999: 22). Por otra parte, se cuestiona a la forma mecánica en que fue aplicado el modelo de identidad indígena para pensar la identidad étnica negra.

dividendo social, podrían estar encaminadas, por una parte, hacia la asunción de las normas y valores establecidos por las élites dominantes, pero, por la otra, hacia la resistencia frente a la imposición externa de cualquier singularidad étnico-racial.

Las primeras, al retomar ciertos valores atribuidos a los Negros a través de procedimientos que buscan transformar en superioridad la diferencia, están convirtiéndolos “en fuente de dignidad del grupo, condición previa para la constitución de toda identidad colectiva” (Eleni Varikas 1990: 43). Sin embargo, el alcance de esta afirmación identitaria es limitado, ya que estas operaciones de inversión no hacen sino reelaborar el contenido de una identidad cuyas fronteras han sido delimitadas por el sistema de dominación racial. La invención de una imagen para sí, difícilmente puede construirse en el molde de unas relaciones raciales predefinidas (Agier 1992). Algunos de los riesgos de plantear una afirmación identitaria de esta naturaleza son, por una parte, la absolutización de la diferencia racial, es decir, la esencialización de lo negro como una categoría natural y, por otra, su marginación en un espacio social separado. Es importante mantener también una postura crítica sobre el papel que ha desempeñado la cultura occidental (y no solamente ella) en la construcción esencialista de la categoría “negro” (Segato 1992) y disponer de un recurso ideológico distinto a la afirmación de una superioridad física para obtener un reconocimiento social como colectividad.

Las segundas, las que circunscriben la importancia de estas habilidades al ámbito de la fiesta y la diversión y enfatizan que el único medio para obtener el reconocimiento social es la capacitación intelectual, expresarían el anhelo implícito o explícito de algunas personas negras de asimilarse al medio circundante, despojándose de todos los elementos de su identidad que puedan ser asociados a lo atrasado y lo primitivo, para así eludir la discriminación de que han sido objeto. En la práctica, esto significaría adoptar una identidad negra vergonzante¹⁹ y buscar una integración y una asimilación cultural o racial —a través del mestizaje— como estrategia de ascenso social. Es importante señalar al respecto que, en el contexto colombiano, en el cual el racismo adopta una forma de integración y dominación y no de exclusión y segregación, el ideal de blanqueamiento oculta una integración racial sesgada, marcada por un racismo que presupone una concepción evolucionista que culmina en una humanidad mejorada por la desaparición progresiva de las características “negras”.

Las que manifiestan un deseo de construir una identidad negra por fuera de las imágenes construidas por los grupos sociales dominantes expresan el anhelo de pasar de una forma de identidad de resistencia a una identidad de proyecto, según los términos de Manuel Castells (1997). Según este autor, la primera es

19 Este deseo de indiferenciación puede estar encubriendo la idea de eliminar los rasgos distintivos de una raza que ha sido considerada intrínsecamente inferior, para adoptar las características de una raza percibida como superior.

una identidad generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen espacios de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes a los que proponen las instituciones dominantes. La segunda, la identidad de proyecto, es aquella en la cual los actores sociales, dado un material cultural establecido del cual disponen, buscan construir una identidad nueva que redefina su posición en la sociedad y transforme de esta manera toda la estructura social.

Estereotipos sexuales y relaciones de género

“Ellas esperan mucho de uno”

Los varones entrevistados se afirman superiores a los varones blancos como amantes y dicen que las mujeres, blancas o negras, prefieren el amor de los hombres negros. Dicen que las mujeres del “interior” se vuelven locas por ellos y los buscan aunque tengan maridos:

Ellas [las mujeres del interior] esperan mucho de uno... cuando ellas están con uno, van con uno... ellas ya van sometidas a lo que van a buscar, a lo que van a esperar. Por eso uno trata de darles lo más que uno pueda y tal vez eso sea cierto, de que uno les da mucho”. “Uno aquí en el interior ha tenido relaciones con rolas,²⁰ con mujeres blancas y se han sentido bien, me han dicho que... [expresa satisfacción con una mueca] y quieren repetir la acción”. “Conozco muchos amigos y más o menos el 97 % de los quibdoseños que como yo son ardientes, hay otros que no lo son, casi siempre que están con una niña, blanca o negra, demuestran sus habilidades. Uno es muy inquieto, yo soy muy inquieto haciendo el amor”.

A partir de observaciones hechas en distintos lugares de diversión a los que asisten los jóvenes chocoanos, se puede afirmar que sus formas de bailar siguen unas reglas de juego que expresan el dominio masculino sobre la mujer y el tipo de relación que desean establecer con ella. Cuando a un hombre le gusta una mujer, busca un contacto corporal inmediato con ella a través del baile y utiliza sus habilidades en él para la conquista sexual:

En las universidades, un viernes, las rolas o las muchachas están pendientes de nosotros [los Negros] de que vamos allá [a la discoteca] por la fama que nos dan de bailarines. Respecto a la conquista, el baile es un factor muy importante. Hablo por experiencia: aquí en la universidad

20 Apelativo para denominar a las mujeres originarias de Bogotá.

uno se va a rumbear los fines de semana y a las compañeras les gusta es que uno las toque, las palpe y por el swing y el movimiento que uno tiene en la cintura. Es un factor importante.

Los avances eróticos se manifiestan por unos contactos físicos cada vez más próximos, que van desde el acercamiento en el baile hasta el acto sexual propiamente dicho, sin tener que acudir a la mediación del lenguaje para expresar este progreso. La secuencia de esta aproximación física es descrita de la siguiente manera por uno de nuestros entrevistados:

Usted sabe que hay mujeres que si ven bailar a un hombre que lo hace bien, que baila bonito, algunas mujeres quieren bailar con él y ahí está la caída, usted le calienta el oído [...] A algunas mujeres les gusta hacer este movimiento y —depende de cómo tú te muevas— se va penetrando hacia ella y ella se hace una idea más o menos de qué puede ser más adelante.

La voluntad de “poseer”²¹ a una mujer no es entonces solo la manifestación de una atracción sexual sino también el deseo de expresar su superioridad sobre otros hombres no negros, seduciendo a “sus” mujeres, y sobre ellas, máxime cuando, por razones raciales o de clase social, son mujeres “prohibidas”. Como lo dice uno de los entrevistados justificando por qué los hombres se jactan entre ellos de sus conquistas amorosas: “De pronto la niña es la picadita,²² del barrio y no ha querido acostarse con nadie y llega uno y lo logra... Pues toca contar”.

Para muchos, el proceso de movilidad social ascendente pasa por distintas estrategias individuales que incluyen las relaciones erótico-afectivas e incluso las alianzas matrimoniales con cónyuges que aporten una situación superior, ya sea financiera o de prestigio, por tener, por ejemplo, una coloración de piel más clara. Uno de los entrevistados expresó de manera abierta:

Soy una persona que aspira a demasiado, más allá de lo evidente. Aquí en Bogotá uno vive experimentando con muchos tipos de mujeres de acá de Bogotá. Pero hay algo que me llama mucho la atención es que uno es de bajos recursos y muchas veces está agobiado, sin ver qué hacer y sin dinero, uno trata de buscar acá en Bogotá a la mujer que tenga dinero, que tenga buena posición y empezar desde allí a escalar... y algunos consiguen su objetivo y chao pescao (*risas*). Más que todo piensa uno en la familia.

21 El uso del término “poseer” en este contexto sexual es bien revelador de las relaciones de poder que atraviesan el ejercicio de la sexualidad masculina.

22 En el lenguaje coloquial una persona “picada” es alguien pretencioso, muy convencido de su importancia.

Aunque en este comentario nunca se habla del color de la piel, la referencia a las mujeres “de acá de Bogotá” lleva implícita la alusión a su color “blanco”.

Es importante recordar que las alianzas matrimoniales han sido, desde el período colonial, un asunto de crucial importancia en la lucha de los grupos negros por su supervivencia y emancipación (Bernand y Gruzinski 1988). Por esta razón, no es sorprendente que este entrevistado, consciente del partido que puede sacar de una unión con una mujer bogotana, intente entablar una relación con ella. Esta declaración suscitó en los otros entrevistados una fuerte reacción, pues consideraban que el único móvil para unirse con alguien era la posibilidad de ser felices y no la situación económica o el estatus del cónyuge. Esta reacción puede relacionarse con la generalización, en el mundo moderno, del ideal del amor como principal justificación para entablar una relación conyugal y de su evaluación en función de su contribución a la felicidad individual (Prost 1990; Giddens 1997). Uno de ellos intervino de la siguiente manera:

Yo no comparto la opinión de Javier... uno puede andar con muchas viejas que son profesionales, que trabajan bien, pero si uno va a buscar la vieja porque tiene dinero, uno no se va a sentir bien, entonces, ¿qué hace uno ahí? Uno debe buscar la parte de la felicidad en sí. Yo creo que en el amor no debe haber interés sino simplemente amor.

Sin embargo, aunque idealmente la conquista amorosa se realiza con base en las cualidades personales de los miembros de la pareja, los hombres y las mujeres entrevistados reconocieron que el estatus económico y social son cruciales en el juego de la seducción. Una de las participantes lo expresó de la siguiente manera: “Uno se guía mucho por las cosas materiales. Si el muchacho tiene algo, pues ya a uno le gusta; si el muchacho tiene moto, así sea feo, o si estudia en un buen colegio o ya va a la universidad, entonces ya también a uno le gusta”.

“El que más haga el amor es el más bravo”

Nuestro trabajo en Quibdó muestra cuán entrelazadas están la identidad masculina y la identidad racial y cómo en la vida cotidiana la experiencia de ser varones y de ser negros es simultánea y no secuencial (Viveros y Cañón 1997; Viveros 1998). Teniendo en cuenta que la identidad es una elaboración relacional —y que cada persona está dotada de una serie de identidades que puede activar sucesiva o simultáneamente, según los contextos (Gruzinski 1999)— podemos entender que la identidad de los varones chochoanos se refiera implícita o explícitamente a la identidad masculina de los varones colombianos no negros. Y en esta comparación, el lugar asignado a la corporalidad ha sido uno de los elementos que se ha utilizado por los unos y los otros para diferenciarse. El cuerpo y sus destrezas para el baile y la música, pero también para el desempeño sexual, son

percibidos por ellos mismos y por los demás como una ventaja comparativa de los varones negros. Por esta razón, pocos renuncian o se distancian de los valores que se asocian con ser “quebradores”, ya que a través de estos restablecen el equilibrio de su posición subjetiva frente a los varones de otras regiones. En Quibdó llaman quebrador al hombre que tiene el poder de conquistar a varias mujeres, al que se mueve entre una mujer y otra y cambia continuamente de compañeras. Desde muy temprana edad, los jóvenes aprenden que el más hombre es el que puede jactarse y demostrar ante su grupo de pares su poder de conquista y el que está siempre listo para participar en fiestas, tomando, bailando y demostrando sus habilidades físicas, principalmente (Viveros 1998).

Por lo general, las relaciones entre los varones adultos, exceptuando las que se dan dentro de las redes masculinas que se tejen en torno a la familia y a ciertas afinidades personales, se caracterizan por ser potencialmente conflictivas y competitivas (Viveros 1998). Algunas ilustraciones de este tipo de relaciones son las siguientes:

En Quibdó la competencia es el pan de cada día. El que más haga el amor es el más bravo, el *capo de tutti capi*, al que buscan y el que manda la parada, y a donde llegue es sacando pecho. Dice: esa es mía, y a la niña que está con él la respetan; Entre nosotros los Negros nos gusta mucho la competencia, nos gusta tirarnos entre nosotros. Cuando hay mucha competencia entre nosotros y alguien tiene una novia y le gusta pero el otro la hace sentir mejor, se la quita y le cuenta y se burla de él. Hay mucha competencia y ninguno quiere quedarse atrás por eso.

A mi modo de ver, este comentario tiene que ver más con las exigencias de probar la masculinidad que con alguna característica particular de la identidad masculina negra. Esta necesidad de afirmar, constantemente la virilidad tiene que ver con el hecho de que la identidad masculina ha sido históricamente definida por oposición a la femenina, es adquirida y no adscrita, y está siempre sometida a prueba ante la sociedad.

“En nuestra tierra influye mucho la mujer”

Si bien las estrategias de prestigio masculino se construyen entre varones, las relaciones de los hombres con las mujeres también intervienen en la negociación de su identidad masculina. Los varones chocoanos coinciden en expresar que las mujeres chocoanas, a diferencia de las de otras regiones del país, tienen una actitud más desenvuelta frente al sexo, participan activamente en el juego de la seducción y no tienen reparo en mostrarse interesadas por un hombre que consideran atractivo o en manifestar su insatisfacción frente a su desempeño sexual (Viveros y Cañón 1996). Esto no quiere decir que las relaciones de poder entre hombres y mujeres no existan en este contexto social sino que sus manifestaciones son

distintas a las de otras sociedades, dando lugar, por ejemplo, a la transformación de la sexualidad en un ámbito de resistencia para las mujeres, que es reconocido como tal por los varones:

En nuestra tierra influye mucho la mujer. Hay mujeres que a uno le exigen. Uno está con una mujer en la noche y uno está bien y al otro día viene la misma mujer y le cuenta a la vecina o a la amiga que este hombre no me funcionó y que apenas me echó dos... (*risas*) y eso influye mucho y eso hace que uno sea más bravo para el sexo, un tigre. Eso influye mucho, eso se ha visto.

El hombre chocoano sabe que debe cumplir ciertas obligaciones con su mujer principal,²³ entre ellas las sexuales, si desea continuar manteniendo relaciones con otras mujeres. Es decir que la condición para su éxito con otras mujeres está parcialmente relacionada con su capacidad de satisfacer sexualmente a su mujer principal:

Uno está con la esposa o con una mujer y si hay un momento de disgusto, sale la otra con el chiste de que ‘Vos no servís pa’ nada, no eres un hombre en la cama’ y que tal...; eso hace que uno sea un tigre y tenga que demostrarlo, porque ellas le exigen a uno. Además, como a uno de negro no le gusta estar con una sola mujer sino con varias debe tener en cuenta que entre amigas se hablan de si uno es buen catre o no y se preguntan: ‘¿Funcionó o no funcionó?’ ‘Sí, sí funcionó’, y si no pues ahí lo descartan a uno. Eso influye mucho.

“El amante ideal es blanco y es negro”

Las mujeres chocoanas que entrevistamos no desmienten las opiniones sobre los supuestos poderes sexuales de los varones negros, pero aportan otros matices en sus declaraciones. Es importante subrayar que las mujeres entrevistadas dicen haber tenido experiencias erótico-afectivas con hombres de otras regiones, que les permiten comparar los códigos amorosos que manejan los unos y los otros. Ellas dicen, por ejemplo, que “los varones negros no son detallistas, no les dicen cosas bonitas antes del sexo, no manifiestan interés por ellas”. Tanto los hombres como las mujeres que participaron en las entrevistas grupales coinciden en afirmar que los varones negros no acompañan de palabras los gestos durante el acto amoroso. Uno de ellos dice: “El hombre del interior es más elegante en su conquista que el chocoano, es más detallista, echa más piropos. Nosotros somos más directos y menos atentos al detalle, aunque somos cariñosos también [...] Pero en el sentido de enamorar ellos

23 La mujer principal designa generalmente la mujer con la que se tiene un vínculo legal o con la que se convive en permanencia.

son más detallistas”. Este reconocimiento de parte de los entrevistados encubre parcialmente una naturalización de una superioridad de raza (y de clase) de parte de los blancos que serían, por definición, elegantes y atentos al detalle.²⁴

Es interesante anotar que las mujeres entrevistadas no protestan contra la imagen prevaleciente de que las mujeres negras son “calientes”, aunque introducen una diferenciación importante entre ser calientes, es decir, ardientes sexualmente y ser mujeres fáciles, manifestando, sin embargo, que permanentemente se confunden las dos cosas²⁵. La necesidad que experimentan las mujeres de introducir esta distinción muestra que las mujeres están menos autorizadas socialmente que los hombres para afirmar esos supuestos poderes sexuales. En el caso de ellas, estas imágenes pueden dar lugar fácilmente a una percepción ambigua sobre su comportamiento moral. Por otra parte, vale la pena preguntarse hasta qué punto la aceptación implícita de su caracterización como mujeres “calientes” tiene que ver con la interiorización de un a imagen suya, como mujeres complacientes, representación que lleva la impronta de su estatus como negras esclavas o libertas concubinas en la sociedad colonial.

Desde otro punto de vista podemos pensar que estas mujeres jóvenes, más expuestas a los discursos modernos sobre la sexualidad femenina, aspiren a vivir unas relaciones amorosas más placenteras, menos orientadas por las pautas del comportamiento masculino y más acordes con las normas del galanteo urbano. Por eso cuando hablan del amante ideal elaboran una imagen a partir de las cualidades de los varones blancos para el galanteo y la potencia sexual del varón negro: “Un novio blanco es como más tierno, da piquitos, consiente más... es más afectuoso. En cambio, los Negros son más reservados y les da como pena expresar, pero en la relación sexual me parece que los Negros son como más calientes”.

24 Lavou Zoungbo (2001) señala que, en el imaginario occidental, el Negro no tendría ninguna noción de los códigos culturales que se piensan universales, de galantería, fundados prioritariamente sobre el deseo diferido y no inmediato. Lavou recuerda la interpretación de Édouard Glissant sobre este tipo de vivencia de la sexualidad, asociada a la sexualidad degradada que la larga experiencia de la esclavitud generó e inscribió durablemente en la memoria de los Negros en las Antillas. Toda forma de sexualidad “normal” era proscrita en los esclavos, a quienes no les quedaban sino los placeres hurtados a la vigilancia y al control del sistema esclavista (*les dérobes de jouissance*). A pesar de su aparente simplicidad determinista, esta lectura es por lo menos sugestiva y ameritaría ser profundizada. En todo caso, la trata de esclavos dejó una huella en los imaginarios de las sociedades occidentales sobre la sexualidad de los varones negros.

25 El imaginario sobre las mujeres negras como fáciles está muy arraigado en las mentalidades y en las prácticas, como lo ilustra el hecho, reportado en un artículo publicado en 1992, en la revista *Semana*, de que las mujeres negras jóvenes que trabajan como empleadas domésticas sigan siendo, en muchas ocasiones las iniciadoras sexuales de los hijos adolescentes de las familias empleadoras.

Por último, vale la pena señalar que las mujeres chocoanas entrevistadas en Bogotá son bastante críticas de los privilegios, en el ámbito conyugal, de los varones quibdoseños que aunque “trabajan, no son dedicados a sus hogares”. Una de las entrevistadas jóvenes comenta con irritación:

Como tienen varios [hogares] eso se presta para que ellos no cumplan la función de cabeza de familia. Hay hombres que, aunque tiene dos o tres hogares, no se sienten obligados y entonces, quiera uno o no quiera, tiene que llevar la responsabilidad, quiera o no quiera le toca a uno trabajar.

Para algunas de ellas, la posibilidad de entablar relaciones amorosas con un hombre “del centro del país” (se refieren implícitamente a varones blanco-mestizos) representa la oportunidad de escapar a esa “suerte”: “Yo me ponía a pensar que era mejor conseguirse un novio del centro del país, porque acá no es normal que el esposo ande con otra por ahí, como allá [en Quibdó]. Aquí saben que si hacen eso se pueden divorciar”.

Los varones afrocolombianos y el modelo patriarcal de masculinidad

A los varones afrodescendientes que viven en Colombia se les impusieron las nociones de masculinidad de los conquistadores y colonizadores españoles. Los valores que España portaba contribuyeron a la importación de “un régimen patriarcal que favorecía sus derechos individuales, respaldado por la Iglesia, la ley y el proceso histórico que dentro de ese ambiente se vivió a sus instancias” (Gutiérrez de Pineda 1994: 300). Si bien no todos los varones negros debieron responder pasivamente a esta imposición, existen pocos trabajos, según nuestro conocimiento, que documenten su resistencia frente a las normas de masculinidad establecidas por la cultura blanca española en Colombia. Sin embargo, estudios como los de Guido Barona (1990), Berta Perea (1990) y Mario Diego Romero (1991) muestran cómo en las cuadrillas de esclavos se constituyeron sistemas de parentesco en fuerte oposición a la moral cristiana aportada por los colonizadores.

Vale la pena detenerse en algunos estudios consagrados a la organización familiar en las comunidades “negras” de las Américas, que permiten explorar algunas hipótesis sobre el comportamiento sexual de los varones afrocolombianos en relación con la situación de esclavización y colonización. Muchos de los trabajos realizados sobre estos temas coinciden en que la gran inestabilidad de las relaciones sexuales que caracterizaría a estas comunidades sería una lejana consecuencia de la prohibición o el desaliento del matrimonio entre esclavos, por parte de la mayoría de los dueños de esclavos cuyo consentimiento era requerido para toda unión entre ellos. Esta actitud de los dueños respecto al matrimonio entre esclavos habría constituido, según un sociólogo jamaicano, una “incitación directa a la

promiscuidad que bastó para establecer un modelo cultural existente todavía en el presente” (Henriques 1953, 27). Por otra parte, según otros estudios, la voluntad de oponerse a la ley de los amos habría sido propicia a la “posesión” física de las mujeres de estos por la fuerza y al desarrollo de una sexualidad masculina en las Antillas caracterizada por la agresividad (Glissant 1981, citado en Giraud 1999). Este significado y este valor de oposición al poder del amo serían los que estarían transmitiendo, hasta el día de hoy, tanto las actitudes como los comportamientos de los hombres de las sociedades caribeñas postesclavistas. El “machismo”, configuración bajo la cual se reúnen estas actitudes y comportamientos, sería, según las palabras de Murray “un símbolo central del combate contra el imaginario colonial y racista del hombre colonizado débil e impotente” (Murray citado en Giraud 1999: 50). El problema de estos estudios, cuyo objetivo puede haber sido devolver a los hombres colonizados y esclavizados la iniciativa de su propia historia, es que terminan, paradójicamente, por confirmar las representaciones construidas sobre estos varones. Las construcciones de este tipo de razonamientos se hacen con las mismas categorías del sistema dominante de representaciones contra el cual se rebelan. Por esta misma razón, estos razonamientos no dan cuenta de las resistencias que las mujeres de estas sociedades opusieron a la dominación masculina tanto de los hombres blancos como de los hombres negros (Arlette Gautier 1981, entre otros).

El antropólogo Peter Wilson muestra con gran agudeza, a partir de su estudio *Crab Antics*, realizado hace más de treinta años en la isla de Providencia en Colombia, el principio fundamental del sistema de valores que da forma a los comportamientos sexuales en las sociedades caribeñas y probablemente en otras sociedades con una fuerte impronta colonial. El autor reconstituye este principio regulador de las conductas masculinas, que él llama de *reputación*, en oposición a otro principio que sería la contraparte femenina del primero, el de *respetabilidad*. La reputación incluiría el manejo y el dominio de la palabra, la jactancia, los cumplidos a las mujeres, la elegancia, el sexo, la procreación, el combate, el alcohol, el juego, el canto, la música y el baile, habilidades que solo se adquieren con la experiencia y que se desarrollan en compañía y bajo la mirada de los pares. La competencia entre pares por la “amistad” viril, no exenta de rivalidades, sería el mecanismo de regulación de este principio de reputación.

La oposición y la complementariedad de estos dos principios considerados remiten a la ambivalencia de las relaciones que unen entre sí los dos polos de la relación colonial: resistencia contracolonial o mimetismo colonial. Porque si el principio de respetabilidad tiene su fundamento en el poder externo de la sociedad colonizadora, el principio de reputación es autóctono, nace de la colonia misma. Este último es a la vez un principio estructural y un contraprincipio (Wilson 1973) surgido de la imposibilidad, para los hombres de estas sociedades, de encontrar un sentido personal y colectivo en el éxito económico y político propuesto por el modelo colonial. Este sentido tampoco se podía encontrar en el ámbito privado de sus

familias, espacio, reservado de las mujeres, que atentaba contra los valores de la virilidad y en el cual predominaba el principio de respetabilidad. Solo en el grupo de pares, en el espacio de la calle que escapaba al dominio de las normas exógenas, podía constituirse un sistema de valores y prescripciones independiente de la moral colonial que pudiera dar satisfacción a esta búsqueda de sentido personal y colectivo.

El principio de respetabilidad empieza a intervenir con fuerza en la regulación de las costumbres del conjunto de las sociedades antillanas a partir de la abolición de la esclavitud, y en una relación dialéctica con el principio de reputación. El ascenso social en este nuevo contexto implica, para los hombres, una constante negociación entre estos dos principios: subir en la jerarquía “machista” de la reputación podía ser riesgoso para la conservación del rango social alcanzado, al exponer al varón a un juicio basado en el principio de respetabilidad que condenaba los comportamientos licenciosos, y aún más su ostentación. Pero ser demasiado respetable también podía ser equivalente a feminizarse. Por otra parte, el varón debía tener en cuenta que su reputación masculina dependía no solo de la aprobación de su grupo de pares sino también de su capacidad de controlar la respetabilidad de las mujeres de su parentela. Así que un varón que deseara beneficiarse de los réditos sociales de la respetabilidad debía moderar su gusto por los comportamientos licenciosos, sin renunciar a su gusto por una libertad que no desea ver refrenada por la moral de los Blancos colonizadores.

A partir de los relatos de los esclavos negros en Norteamérica, bell hooks (1992) señala que los hombres que lucharon por la elevación del estatus racial de los varones negros, en la mayoría de los casos, aceptaron los valores asociados a la masculinidad blanca y buscaron asumirse como hombres trabajadores que deseaban hacerse cargo de sus responsabilidades en la familia y en la comunidad. “Dada esta aspiración y dado el trabajo físico brutal de los Negros en que estaba fundada la esclavitud, resultan realmente sorprendentes los estereotipos de los Negros como vagos y perezosos que se hicieron muy comunes en el imaginario público” (Brancato 2000: 111). Igualmente, como lo he mostrado a lo largo de este capítulo, llama la atención la permanencia de los imaginarios sobre el vigor y las proezas sexuales de los varones negros. Para hooks, la pretensión de estos estereotipos, muy eficaces para sustentar los discursos racistas, era ocultar el significado del trabajo de los Negros de la conciencia pública y proveer un argumento para negar a los Negros el derecho a trabajar. Es importante tener en cuenta, además, que en las condiciones de esclavización era muy difícil para los varones negros actuar como hombres dentro de los parámetros establecidos por la cultura colonizadora. Incluso, la emancipación de la esclavitud no solo no les brindó la oportunidad de asumir su papel de patriarcas responsables y protectores de sus familias sino que mantuvo distante, por la permanencia de la supremacía blanca, su acceso a este ideal de masculinidad. El imaginario sobre las personas negras como particularmente sexuales, puede ser analizado también como una de las huellas de la esclavitud que permanece presente en los imaginarios sociales.

Lavou Zoungbo (2001) plantea en un artículo reciente que el mito del vigor y las proezas sexuales del varón negro es el corolario del mito de su vigor y fuerza físicos y constituye un metarrelato, en el sentido de que es una narración con una función legitimante. En efecto, estos imaginarios cumplían y siguen cumpliendo el objetivo de legitimar los hechos mismos de la colonización y la esclavización, y su espíritu “civilizatorio”. ¿Cuál es la razón para que ciertas visiones del Otro, en este caso del varón negro como un ser dionisiaco (Viveros 2000) y vigoroso, permanezcan y se reproduzcan? Según este autor, una de las razones que explican la persistencia de este metarrelato en la memoria colectiva occidental americana es su difusión y renovación constante en distintos escenarios: el festivo, como, por ejemplo, el de los carnavales brasileiros; el deportivo, a través de la reactivación en los imaginarios occidentales del mito del semental negro, encarnado en los atletas negros o incluso en el ámbito de los discursos de salud pública, en el que se asocia constantemente la epidemia del sida con el continente africano (Dozon 2001). Igual cosa sucede en la literatura, en los mensajes que se difunden a través de las redes de internet o en el discurso publicitario, que asignan un lugar privilegiado a los temas eróticos “negros”. Hay que tener en cuenta además que este metarrelato es compartido por negros y no-negros, aunque bien evidentemente desde distintas posiciones de enunciación.

Es importante señalar que este metarrelato de la proeza-virilidad no está exento de consecuencias (Lavou Zoungbo 2001). En primer lugar, se constituye en frontera en umbral (anatómico, biológico, ontológico o imaginario) a partir del cual se construye y se justifica la exclusiva humanidad occidental-europeo-“blanca”. En segundo lugar, fija el negro a su sexo (y de manera más general, a lo físico). Para el imaginario occidental, el sexo se ha convertido en uno de los rasgos pertinentes para la definición del *ser* negro. En tercer lugar, hace que toda forma de sexualidad que implique a un hombre o a una mujer negros se torne sospechosa de lascivia y sensualidad excesivas. En cuarto lugar, vuelve a las poblaciones negras particularmente vulnerables a las enfermedades transmisibles sexualmente (Dos Anjos 2001). El metarrelato de la proeza-vigor sexual condena y descalifica al Negro más de lo que aparentemente lo exalta. Y, a diferencia de otros metarrelatos, la primera víctima de este es su protagonista.

Aunque la imagen del varón negro en torno a sus proezas sexuales represente desde cierto punto de vista una transgresión al modelo ideal de la masculinidad tradicional y patriarcal, en el fondo no es sino la reafirmación del modelo hegemónico de la masculinidad. En el caso de los varones quibdoseños, podemos señalar que, si bien algunos de ellos han tomado distancia de este estereotipo, pocos han hecho alguna reflexión sobre sus implicaciones sexistas, imperceptibles para la gran mayoría.

A partir de conversaciones sostenidas con varones quibdoseños que tienen cierta posición de liderazgo político, se puede señalar que muchos de ellos han subordinado el interés por la equidad de género a las luchas por la igualdad

racial. Aunque algunos defienden, por lo menos a nivel discursivo, la igualdad de derechos para las mujeres y la presencia implícita de las mujeres en todas sus preocupaciones sociales, pocos están dispuestos a compartir con ellas su autoridad y protagonismo en el campo intelectual o político. Casi todos los hombres que se autoproclaman progresistas expresan formalmente su consideración y aprecio por las mujeres. Incluso, uno de ellos se preguntó retóricamente durante una entrevista: “¿Dónde estarían los hombres quibdoseños si no fuera por el amor y la dedicación de sus mujeres que los cuidan en los buenos y en los malos momentos, si no fuera por su devoción en la crianza de sus hijos?”. Otros consideran que las mujeres negras deben someterse a las normas de género tradicionales en la sociedad colombiana (blanco-mestiza). Algunos de ellos perciben la implicación de las mujeres negras en movimientos sociales cercanos al feminismo como una amenaza para la estabilidad del hogar y la felicidad conyugal y familiar. Algunos líderes con cierto prestigio social han utilizado, como muchos otros, independientemente de su pertenencia étnico-racial, esa posición de preeminencia para acceder a privilegios como varones, sin ningún cuestionamiento de las normas sexistas dominantes. Así lo ilustra la siguiente frase, pronunciada con ironía y sarcasmo: “Algunas posiciones me han permitido tener acceso a mujeres aquí y allá y mientras eso dure, hay que disfrutar el éxito que tengo con ellas. Uno sabe que si tiene poder, de cualquier tipo, eso significa poder de conquistar”.

El malestar que me produjo este último comentario me hizo recordar la pertinente conclusión del ensayo citado de hooks, en el cual la autora invita a los hombres negros a adoptar un análisis feminista que se preocupe por la cuestión de cómo construir una masculinidad negra creativa que no esté basada en el falocentrismo patriarcal. Dialogar con varones y mujeres chocoanos en torno a las supuestas tendencias dionisiacas de los varones negros constituyó una oportunidad de explorar —con ellos y ellas— los criterios en torno a los cuales se puede construir un sentimiento positivo de “identidad negra”, sin tener que acudir a los mecanismos de inversión de los papeles de dominación, sin tener que ser cómplices de un modelo de masculinidad fundado en la subordinación de las mujeres y en los valores de la virilidad, y sin tener que someterse a las tentativas de una definición unidimensional de la identidad negra. En esta perspectiva, permitió revelar la ambigüedad implícita en la atribución de los aspectos dionisiacos de la vida a los varones negros y en su construcción como facetas incompatibles y excluyentes de lo apolíneo. Hizo posible analizar los alcances y límites de los espacios acordados a las personas negras en el interior del orden socio-racial colombiano. Hizo evidente la necesidad de adoptar, a la hora de abordar temas relacionados con las identidades de género, una perspectiva que tenga en cuenta la situación específica de cada población y los imaginarios que se construyen en torno a ella. Por último, muestra la persistencia de estos estereotipos racistas a pesar de los espacios simbólicos que ha abierto el “multiculturalismo” manifiesto de la nueva Constitución y de las búsquedas de la población afrocolombiana por afirmarse como sujeto de su propia historia y como agente activo de la vida política y cultural oficial de su país.

Referencias citadas

- Agier, Michel
1992 Ethnopolitique: racisme, status et mouvement noir a Bahia. *Cahiers d'Études africaines*, 125 (30): 53-81.
- Agier Michel y Hoffmann Odile
1999 Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs. *Problèmes d'Amérique Latine*— (32): 17-43.
- Amossy, Ruth
1991 *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*. Paris: Nathan.
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel
1988 *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: Editions La Découverte.
- Barona, Guido
1990 *Ausencia y presencia del negro en la historia colombiana*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Bastide, Roger
1970 *Le prochain et le lointain*. Paris: Cujas.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski
1988 “Los hijos del apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes”. En: André Burguière *et al.* (ed.), *Historia de la familia*, pp 163-217. Madrid: Alianza Editorial.
- Borja, Jaime
1992 “Barbarización y redes de endoctrinamiento en los negros. Cosmovisiones en Cartagena, siglos XVII y XVIII”. En: Astrid Ulloa (comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*, pp 241-254. Bogotá: Proyecto BioPacífico - ICAN.
- Brancato, Sabrina
2000 “Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro”. En: Marta Segarra y Alejo Carabí (eds.), *Nuevas masculinidades*, pp 103-121. Barcelona: Icaria Editorial.
- Carpentier Alejo
1962 *El siglo de las luces*. Buenos Aires: Shapire Editor (epígrafe).
- Castells, Manuel
1997 *Le pouvoir de l'identité*. Paris: Fayard Editions
- Cunin, Elisabeth
2002 “Regards de l'autre sur l'autre: la race entre être et paraître”. Documento interno presentado al seminario Grappa, Paris.
- Curiel, Ochy
1999 Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité: interview avec Ochy Curiel. *Nouvelles questions féministes*. 20 (3): 39-63.

- Dos Anjos, J. C.
 2001 “Etnia, raça e saúde: sob uma perspectiva nominalista”. Ponencia presentada en el Seminario Raça/Etnicidades na América Latina: Questões sobre Saúde e Direitos Reprodutivos, Rio de Janeiro.
- Dozon, Jean-Pierre
 2001 “Le sida et l’Afrique ou la causalité culturelle en question”. En: J. P. Dozon y D. Fassin (dirs.), *Une critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, pp 209-230. Paris: Balland.
- Gautier, Arlette
 1981 *Les soeurs de solitude. Histoire des femmes esclaves aux Antilles Françaises, 1635-1848*. Paris: Thèse, Ehess.
- Giddens, Anthony
 1997 *Las transformaciones de la intimidad*. Madrid: Alianza editores.
- Giraud, Micheñ
 1999 Une construction coloniale de la sexualité. A propos du multipartenariat hétérosexuel caribéen. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. (128): 46-55.
- Glissant, Édouard
 1981 *Le discours antillais*. Paris: Du Seuil.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia
 1994 *Familia y cultura en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Henriques, Fernando
 1953 *Family and colour in Jamaica*. Londres: Eyre and Spottiswood.
- HOOKS, BELL
 1992 *Black Looks: Race and Representation*. Nueva York: Routledge.
- Kilani, Mondher
 2000 “Stereotype (culturel, racial, sexiste)”. En: R. Gallissot, M. Kilani y A. Rivera (eds.), *L’imbroglio ethnique. En quatorze mots clés*, pp 227-248. Paris: Editions Payot Lausanne.
- Lavou Zoungbo, Victorien
 2001 “Du négre comme un hercule doublé d’un Saint-Phallus: une humanité différée”. En: Victorien Lavou, Marges (ed.), *Las casas face à l’esclavage des Noirs: visioon critique du Onzième Remede (1516)*, pp 59-95. Perpignan: Presses Université de Perpignan.
- Ley 70 del 27 de agosto de 1993, Colombia.
- Losonczy Anne Marie
 1997 Du corps-diaspora au corps-nationalisé: rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne. *Cahiers d’Études Africaines*. 148 (XXXVII): 891-906.
- Montes, Patricia
 1999 “Asentamientos del pueblo negro y sus grandes retos”. En: Patricia Vargas Sarmiento (cord.), *Construcción territorial en el Chocó, Vol. 1, Programa de historia local y regional* pp 165-174. Bogotá: ICAN, PNR, Arfo.

- Mosquera Claudia
1998 "Acá antes no se veían negros". Cuadernos de Investigación. Estudios Monográficos. Bogotá: Observatorio de Cultura urbana.
- Mosquera Claudia y Marione Provansal
2000 Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de champeta. *Aguaita. Revista del observatorio del Caribe Colombiano*. (3): 98-114.
- Perea, Berta
1990 Estructura familiar afrocolombiana. *Cuaderno de trabajo de Hegoa*, Centro de documentación e investigaciones sobre países en desarrollo, No. 5.
- Pinzón, Carlos y Gloria Garay
1997 *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud, ECSA.
- Prost, Antoine
1990 "Fronteras y espacios de lo privado". En: Ph. Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada en el siglo XX*, Tomo IX, pp 13-155. Madrid: Taurus.
- Romero, Mario Diego
1991 "Sociedades negras: esclavos y libres en la Costa Pacífica de Colombia". *Revista América Negra*, Pontificia Universidad Javeriana. (2): 137-156.
- Segato, Rita Laura
1992 "Ciudadanía: ¿por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño". En: Astrid Ulloa (comp.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*. pp 147-162. Bogotá: Proyecto BioPacífico - ICAN.
- Sumpf, Joseph y Michele Huges
1973 *Dictionnaire de Sociologie*. Paris: Librairie, Larousse.
- Varikas, Eleni
1990 Paria. Une métaphore de l'exclusion des femmes. *Sources. Travaux Historiques*. (12): 37-44.
- Viveros, Mara
1998 "Quebradores y cumplidores: biografías diversas de la masculinidad en Colombia". En: Teresa Valdes y José Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, pp 36-56. Santiago de Chile: Flacso.
2000 "Paternidades y masculinidades en el contexto colombiano contemporáneo. Perspectivas teóricas y analíticas". En: Norma Fuller (ed.), *Paternidades en América Latina*, pp 91-128. Santiago de Chile: Flacso.
- Viveros, Mara y William Cañón
1997 "Pa' bravo yo... soy candela, palo y piedra. Los quibdoseños". En: Teresa Valdes y José Olavarría (eds.), *Masculinidades. Poder y crisis*, pp 125-139. Santiago de Chile: Flacso.

Wade, Peter

1997 *Gente negra. Nación mestiza. Dinámica de las identidades raciales en Colombia.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, ICANH, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.

1998 Racialised Identities, Essences and Bodies: An Anthropological Approach to Race. Proyecto de Investigación.

Wilson, Peter

1973 *Crab Antics. The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean.* New Heaven: Yale University Press.

Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis¹

ANDREA GARCÍA

En este artículo examino, a partir de una perspectiva transexual y feminista, las construcciones corporales e identitarias de transexuales y travestis—de masculino a femenino²— en Bogotá, con el fin de cuestionar las estructuras excluyentes de una sociedad que nos violenta, margina, silencia e incluso asesina, sólo por salirnos de unas normas e insertarnos en otras. Planteo que desde una condición transexual, asumimos en el cuerpo múltiples esquemas de dominación, a la vez que renunciamos a los privilegios y las obligaciones de lo masculino, que la naturalización de lo biológico y lo cultural ha pretendido implantarnos. Me apoyo en elementos de la teoría feminista, de la teoría queer y de la antropología para señalar que nuestra experiencia es también destabilizante de la sociedad heteronormativa. Al respecto retomo los planteamientos de Bourdieu (2000a) de que los dominadores son también dominados por su propia dominación, y hago eco de la propuesta de Monique Wittig sobre el cimarronaje en la heterosexualidad, para preguntar si podremos las trans definirnos como cimarronas de la masculinidad (Wittig 2006).³

1 Original tomado de: Andrea García. 2009. Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis. *Revista Colombiana de Antropología*. No. 1 (45): 119-146.

2 En español se emplea la denominación “de hombre a mujer”, tomada del inglés “Male To Female” —MTF—. Sin embargo, como no todas las transexuales y travestis partimos de una identidad como hombre para llegar a otra como mujer, me parece más adecuada la denominación “de masculino a femenino”. Aunque la identidad de género sigue siendo binaria, no reduce las posibilidades exclusivamente a las dos categorías dominantes —hombre-mujer—, y permite otras formas y categorías identitarias configuradas en los tránsitos o en las fronteras. En el caso contrario se habla “de mujer a hombre”, “de femenino a masculino” o “Female To Male” —FTM— en tanto el fenómeno transexual no se agota en una experiencia particular

3 Según Monique Wittig las lesbianas son *cimarronas* de la heterosexualidad, pues se fugan de las relaciones de sumisión, dependencia y esclavitud que imponen a las mujeres el régimen de la heterosexualidad obligatoria. De este modo, las lesbianas no son mujeres, afirma Wittig, ya que la mujer se define en un esquema binario y heteronormativo, por oposición y en subordinación al hombre.

Las trans estamos en fuga en tanto no nos identificamos con la categoría “hombres”, cuestionamos un patriarcado que se ha querido implantar en nuestros cuerpos y desnaturalizamos de algún modo los órdenes de género. Sin haber nacido mujeres, la feminidad es lo que nos constituye y es aquello por lo que nos exponemos a múltiples violencias y discriminaciones.

Somos cimarronas de un sistema sexo-género que impone en los cuerpos identidades diferenciales, con base en unas características genitales, insertas en dos categorías mutuamente excluyentes. También somos cimarronas de una matriz cultural que establece la estricta coincidencia entre el género, el sexo y el placer para la configuración de identidades de género legibles, legítimas y con derechos formales. Quizá, hasta somos cimarronas de nuestra historia, de una naturaleza implantada y de un cuerpo propio que resulta intensa y dolorosamente extraño. Construimos una historia, mediante indispensables olvidos, metáforas, invenciones, hipérboles, elipsis y hacemos hablar a los silencios. Configuramos nuestra naturaleza en los tránsitos, las transformaciones y las intervenciones del cuerpo para tornarlo propio. Desde esta perspectiva, las hormonas, las siliconas, los tacones que usamos —pese a que reproducen estereotipos de lo femenino— pueden convertirse en elementos de rebeldía y liberación. Como nos lo recuerdan los feminismos poscoloniales, antirracistas o subalternos, no todas las formas de opresión y las experiencias de identidad femenina son iguales, luego no todas las luchas feministas pueden ser iguales (Combahee River Collective 1988, Davis 2004, Femenías 2005, Femenías 2007, Curiel 2007).

Utilizo los términos “transexuales”, “travestis” y “trans”, que son denominaciones que empleamos en nuestros procesos cotidianos de construcción de identidad y en las formas de autorreconocimiento, quienes transitamos de lo masculino a lo femenino y que de distintas maneras intervenimos nuestros cuerpos para lograr la imagen de género femenina con la que nos identificamos. En este sentido, se tratan más de categorías prácticas de reconocimiento que de categorías rígidas para el análisis científico o de taxonomías que surgen exclusivamente de las instituciones de poder que patologizan, definen y clasifican la diferencia. Categorías prácticas que se acercan a aquello que Judith Halberstam, retomando a Eve Kosofsky Sedgwick (autora de *Epistemología del closet*, obra capital de la teoría *queer*),⁴

4 *Queer* significa raro, rara, marica, torcido, bollera, trans. Es un término inglés que se utilizaba de manera despectiva, como un insulto para las personas con identidades de género y sexualidades no normativas. En los últimos años, algunas fracciones gays, lésbicas, bisexuales, trans e intersex radicales se han apropiado del término *queer*, usándolo como postura teórica y política para cuestionar la heterosexualidad obligatoria, las identidades de género normativas, la imposición del deseo y el establecimiento de categorías rígidas que constriñen la acción de los sujetos. La teoría *queer* enfatiza en los procesos sociales de construcción de identidades de género y de las sexualidades, cuestionando los esencialismos y los binarismos masculino-femenino, hombre- mujer, heterosexual-homosexual. Lo *queer* no pretende encasillarse en la llamada diversidad sexual pues propone articulaciones entre

denomina como “taxonomías inmediatas”, “clasificaciones del deseo, del físico y de la subjetividad”, que se realizan “con el fin de intervenir en el proceso hegemónico de nombrar y de definir. Las taxonomías inmediatas son categorías que usamos a diario para interpretar nuestro mundo y que funcionan tan bien que en realidad no las reconocemos” (Halberstam 2008: 31). En su análisis, esta autora emplea categorías inmediatas como *chicazos*, *butches*, *stone butch*, *bull dike* y hombres transexuales, para referirse a un amplio y matizado espectro de posibilidades diversas, que incluye mujeres con diferentes sexualidades e identidades de género, que no pueden unificarse bajo la categoría de “lesbiana”. Con el objetivo de analizar estas manifestaciones diversas, invisibilizadas por el discurso académico, Halberstam utiliza “el tema de masculinidad femenina para explorar una posición de sujeto *queer* que puede desafiar con éxito los modelos hegemónicos que determinarían cómo deben ser los géneros” (2008: 31). Si bien sería hermoso poder hablar acá de “feminidad masculina”, de “hombres femeninos” o de “feminidad en los hombres”, e invertir lo señalado por Halberstam, la gran mayoría de trans, travestis o transexuales rechazamos con energía la categoría de “hombres” y no nos reconocemos en lo masculino. Haber sido alguna vez hombres o haber estado ubicadas en lo masculino, en nuestro caso, es algo que duele, que nos hiere profundamente y no es una forma de identidad deseable.

El fenómeno trans se enmarca en el campo de las nuevas políticas identitarias y se relaciona específicamente con lo que en la actualidad se denomina el movimiento de la diversidad sexual o LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas), a pesar de las múltiples tensiones entre la exclusión y la inclusión, entre la invisibilidad y la participación, que se presentan en este colectivo social. Lo transexual hoy se incluye dentro de una categoría más amplia denominada *transgénero*, a la que pertenecen las personas que de alguna manera cuestionan la continuidad impuesta entre el sexo biológico y el género cultural y la estricta segmentación de lo masculino y lo femenino. En esta categoría se incluyen: *cross-dressers* (quienes a veces usan atuendos propios del sexo opuesto), *drag queens* (hombres que se visten como mujeres y exageran los rasgos femeninos, por lo general en contextos festivos), *drag kings* (mujeres que se visten como hombres y exageran los rasgos masculinos, por lo general en contextos festivos), transformistas (hombres o mujeres que representan personajes del sexo opuestos para espectáculos), intersexuales (personas que nacen con genitalidades y corporalidades ambiguas, denominadas antes hermafroditas) (Cabral 2003, Cabral 2009, Fausto-Sterling 2006, Giberti 2003, Nieto 1999).⁵

sexualidad, identidad, géneros, clase social, razas, complejizando de este modo el debate y vinculándose en muchos aspectos con la teoría feminista, con el movimiento de mujeres y con otros movimientos.

5 La intersexualidad se reivindica y se pretende visibilizar como fenómeno específico. En algunos contextos se utiliza la sigla LGBTI, para incluir de modo diferenciado a las personas Intersexuales en el movimiento de la diversidad sexual. La movilización intersex

En este artículo se abordarán experiencias de transexuales y travestis que involucran intervenciones y transformaciones en el cuerpo. Históricamente, los orígenes de la movilización pública LGBT quizá podría relacionarse con una de las primeras manifestaciones públicas de lo transgénero en las ciudades colombianas. Hombres afeminados, figuras excéntricas, las llamadas *locas* o *maricas*, que aparecían a principios del siglo XX, en espacios públicos y zonas de prostitución y que pese a la marginación, la condena y la agresión, proponían formas de sexualidad y de identidad diferentes a las establecidas por la institución de la heterosexualidad obligatoria, y se sometían al escarnio público y a las penas impuestas por los códigos jurídicos que castigaban estas manifestaciones (Bustamante 2002).

Después, en el contexto de la Revolución Sexual, en los años 60 en el mundo y en los 80 en Colombia, se inició la movilización gay y lésbica, que buscaba el reconocimiento de la diferencia, la inclusión social y la libre opción sexual como derecho de las personas. A pesar de lo contestatario de la propuesta, se ha criticado su carácter excluyente —en cuanto a raza, clase y género—, ya que fundamentalmente ha sido definida por los intereses de hombres y mujeres —en su mayoría blancos-mestizos, de clase media o alta— que tienen relaciones eróticas con personas de su mismo sexo y que desconocen otras formas de identidad de género. Por esta razón, las personas transgénero, así como las lesbianas de color,⁶ han expresado sus diferencias e inconformidades con esta lucha que los y las excluye en la movilización por la diversidad sexual. En efecto, dentro del movimiento ha existido una tensión entre los gays y las lesbianas, por un lado, y las personas transgénero, por otro. En respuesta a esto, en los últimos años la teoría y el activismo queer han buscado reconocer e integrar otras posibilidades, cuestionar los esencialismos identitarios y articular fuerzas de lucha política con base en el reconocimiento de las diferencias de género, raza y clase, y del carácter móvil de la identidad. Es decir, se niegan radicalmente a fijar identidades y se oponen a la construcción de siglas que agotan categorías y formas de lucha (Gramson 2002).

ha desarrollado fuertes críticas a la medicalización y normalización debido a las cirugías a las que someten a los recién nacidos que presentan genitalidades ambiguas, para hacerlos encajar en los parámetros binarios masculino-femenino, sin darles la posibilidad de escoger a ellos, ellas y a sus familias e ignoran los posteriores problemas fisiológicos. Estas prácticas son consideradas castraciones violentas y disciplinamientos agresivos que excluyen vivencias por fuera del binarismo. Son acciones arbitrarias que excluyen la autonomía del individuo intersex y su derecho a elegir cómo experimentar el cuerpo. Mientras la intersexualidad lucha en contra del bisturí y de su poder normalizador, la transexualidad lucha por acceder a las cirugías y al quirófano liberador del cuerpo.

6 Patricia Hill Collins, Cheryl Clarke y Audre Lourde, representantes del *Black Feminism*, analizan las experiencias de mujeres negras lesbianas, en las que se articulan diversas formas de opresión, tales como heterosexismo, sexismo, racismo y clasismo. El actual movimiento de la diversidad sexual, en cambio, parece limitarse a reivindicar una identidad “sexual diversa”, descontextualizada y apartada de otros esquemas de dominación, aspecto que ha sido cuestionado por las lesbianas negras.

El examen que presento en este texto se apoya en algunos elementos de los estudios queer, que pretenden cuestionar límites disciplinares y metodologías rígidas. Como propone Halberstam:

Una metodología *queer* es, en cierto sentido, una metodología carroñera, que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. La metodología *queer* trata de combinar métodos que a menudo parecen contradictorios entre sí y rechaza la presión académica hacia una coherencia entre disciplinas (2008: 35).

De tal modo, las referencias etnográficas se vinculan con la autobiografía, los estudios de género y la teoría feminista. El acceso a la teoría y a los testimonios consignados en la literatura feminista y *queer* puede facilitar y contribuir al proceso de autorreconocimiento y reconstrucción del cuerpo y la identidad trans, al permitir la liberación de sensaciones, sentimientos y experiencias reprimidas que luchaban a muerte por lograr configurarse y salir a la luz. En mi caso, las ideas de De Beauvoir, de Butler y las reivindicaciones que la escritora chicana Gloria Anzaldúa (2004) hace de las experiencias de vida fronterizas y los mestizajes *queer* de géneros, se hicieron carne en mí y me permitieron asumir mi identidad transexual, durante tantos años silenciada, negada, esquivada y oculta. Muchos transexuales y travestis no necesitan (desconocen o no tienen acceso a la teoría), pero en mi caso, las ideas que he encontrado en el feminismo han sido determinantes —quizá indispensables— para el proceso de construcción de identidad y la asunción de una nueva subjetividad trans. Las hormonas, los estudios de género y la teoría feminista me han permitido configurar aquello que siempre he sentido ser: una subjetividad en tránsito con una posición política en las fronteras.

A continuación, retomo algunos de los principales planteamientos de autoras feministas en las que me baso para pensar los procesos trans de construcción de cuerpos e identidades de género. Luego, propongo una reflexión etnográfica sobre distintas experiencias de transexuales y travestis en diversos contextos sociales y en relación con procesos de intervención y construcción del cuerpo y sus vínculos con el sistema de salud en Colombia. Para terminar, sugiero algunos interrogantes sobre participación política y experiencias trans. Mi reflexión es el resultado de la imbricación de mi experiencia como feminista, como transexual que vive el cuerpo en tránsito y como activista y etnógrafa vinculada con procesos sociales y de género en ámbitos urbanos.

Teoría feminista y sistema sexo-género

El sentido común, así como numerosas doctrinas científicas (Fausto-Sterling 2006), parecen estar de acuerdo en afirmar que las diferencias entre lo masculino y lo femenino pertenecen a la naturaleza humana, que el orden binario de los sexos es anterior a cualquier normatividad, institución social o significado cultural. De este modo, la segmentación jerárquica masculino-femenino se implanta con rigidez, mediante la naturalización arbitraria de una estructura binaria —simbólica, de género— que organiza el cosmos, el mundo social, las cosas y los cuerpos (Bourdieu 2000a). Tal división, fundada en un principio androcéntrico y naturalizado, tiene mucho que ver con la dominación que recae sobre las mujeres, las trans y sobre otros cuerpos y sexualidades no normativas. Sin embargo, este orden de segmentaciones jerárquicas, que trae consigo diversas formas de exclusión y violencia, ha sido cuestionado desde hace ya un tiempo por las mujeres y por los movimientos feministas. Tal es el caso de las tempranas luchas emancipatorias femeninas, que se remontan a la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial (Amorós 2005) y que buscaron la igualdad de derechos civiles y la autonomía para las mujeres, hasta entonces, sin margen de decisión sobre sus cuerpos y su trabajo reproductivo, y excluidas de las esferas públicas del poder y del proyecto ilustrado de ciudadanía (igualdad, libertad y fraternidad) y pensado para los hombres europeos blancos, heterosexuales y burgueses.

Desde principios de la denominada Segunda Ola del Feminismo, los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El Segundo sexo* (1949), sentaron las bases para el desarrollo de una crítica contundente de los órdenes naturalizados, jerárquicos y binarios de los sexos y fueron el punto de partida para los estudios de género contemporáneos, que han transformado la manera como se piensan los sexos y los géneros hoy. “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto [...] al que se califica de femenino” (De Beauvoir 2007: 207), es una frase emblemática que develó lo que antes estaba bajo la máscara de lo “natural”. Para Judith Butler las afirmaciones de De Beauvoir son explícitas en que una “llega a ser” mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y queda claro que la obligación no proviene del “sexo”. No hay nada en su estudio que garantice que la “persona” que se convierte en mujer sea necesariamente del sexo femenino” (Butler 2001: 41). Hoy, casi 60 años después de su formulación, las ideas de Simone de Beauvoir continúan vigentes en las reflexiones contemporáneas sobre los cuerpos, los sexos, las sexualidades y los géneros. Las críticas a los esencialismos de género de *El segundo sexo* nutren a la teoría *queer* que surge en los años 90 y retoma elementos de algunas corrientes del feminismo y de fracciones radicales del movimiento de liberación gay, lésbico, transexual e intersexual, específicamente en los Estados Unidos. Los postulados beauvoirianos sirven

de fundamento ontológico, filosófico, sociológico, antropológico y político, en tanto reflejan muchas de las condiciones y búsquedas contemporáneas de las transexuales. Explican también el uso de las hormonas, las cirugías, el cambio de sexo y de nombre oficial para devenir en otro(a).

La transformación de los y las trans en un otro(a) con atributos femeninos o masculinos, parecería una manifestación flagrante del binarismo sexual. Sin embargo, es posible plantear que no se nace ni hombre ni mujer sino que se llega a ser cualquiera de los dos, de forma simultánea o sucesiva; se puede ir y venir; es posible ser otra categoría. Desde esta perspectiva, las trans encarnamos nuevas categorías que plantean una política corporal descentrada, híbrida, creativa, alejada de cualquier esencialismo que intente fijar identidades y que abra la puerta a nuevas posibilidades de “liberación gradual del género de sus restricciones binarias” (Butler 1996). Esto es lo que Butler desarrolla con el concepto de performatividad de género, con el que plantea que “lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler 2001: 16).

Uno de los objetivos fundamentales de Butler es cuestionar el esencialismo de las identidades de género “legítimas”, que se sustenta en una relación causal entre sexo, género y deseo y en una unidad metafísica de los tres (Butler 2001: 55). La coincidencia obligatoria de sexo, género y prácticas sexuales, impuesta por una matriz heterosexual que organiza los cuerpos, define cuáles son las identidades legítimas y legibles y reduce a dos las posibilidades de ser una persona coherente: mujeres, femeninas con vagina y heterosexuales, y hombres, masculinos con pene y heterosexuales. Las demás posibilidades: gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, andróginas, travestis, intersexuales y onanistas aparecen como fallas o imposibilidades lógicas. Socialmente, estas sexualidades e identidades se vuelven periféricas e ilegítimas y pertenecen a la “familia de los perversos”, como “vecinas de los delincuentes y parientas de los locos” (Foucault [1976] 1991: 53). Sin embargo, para Butler las identidades y los actos corporales que rompen dicha coincidencia obligatoria no sólo plantean cuestionamientos al orden de género sino que son legítimas —además de políticamente necesarias para la resistencia al orden de cuerpos—, pues la coincidencia sexo, género y deseo no es natural, sino decretada. Así, el género no es una esencia que se establece de una vez y para siempre, sino un conjunto de actos que estilizan el cuerpo y que en las prácticas nos otorgan la identidad; es decir, el género es una copia sin original. Desde esta óptica las identidades transexuales y travestis no serían manifestaciones “antinaturales”, “artificiales” o “desviadas”, sino posibilidades coherentes que rompen con el esencialismo binario del continuo sexo-género-identidad-deseo-placer.

Es importante mencionar, sin embargo, que a la par de las corrientes críticas de la identidad sexual y de género, existen corrientes como la de los feminismos de

la diferencia⁷ que intentan hacer evidente una “condición femenina esencial” y aluden a elementos como el cuerpo femenino, la maternidad, la ética del cuidado y lo femenino como lo otro —indefinido en una sociedad de sentidos, lenguajes e instituciones masculinas (Cavana, 1995). En estas perspectivas, la identidad femenina se establece sobre la base de sus características biológicas y el estatus social subordinado que las mujeres han experimentado como fundamento de sus experiencias y subjetividades en un orden patriarcal. Sugieren que la división de los sexos es natural y que el género femenino se sustenta en una esencia corporal que lo contiene. Estos planteamientos son cuestionados por la teoría de la performatividad del género y la teoría queer, que aportan elementos analíticos necesarios para pensar las identidades transexuales que no están definidas por unas características corporales inmutables y constitutivas por naturaleza, sino que, por el contrario, se encuentran en tránsito y en construcción permanente. En el abordaje de las experiencias transexuales y travestis, no como patologías sino como una serie de posibilidades en el cuerpo, el sexo y el género, son necesarias perspectivas críticas, desestabilizadoras y de corte constructivista como las propuestas por De Beauvoir y Butler.

En relación con la ambigüedad y la doble pertenencia sexual, la escritora Gloria Anzaldúa, desde una posición feminista de frontera, mestiza y queer a la vez, afirma:

Hay algo irresistible en ser hombre y mujer a la vez, en el tener acceso a ambos mundos. En contra de algunos dogmas psiquiátricos, los mitad y mitad no sufren una confusión de identidad sexual, o una confusión de género. Lo que sufrimos es una absoluta dualidad despótica que dice que sólo somos capaces de ser uno u otro. Se afirma que la naturaleza humana es limitada y que no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo, como otras personas queer, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los hieros gamos: La unión de contrarios en un mismo ser (Anzaldúa 2004: 75-76).

La división masculino-femenino es una diferenciación estructural a partir de la que no sólo se establecen esquemas para pensar y organizar el mundo, sino jerarquías sociales que definen aspectos importantes de la vida colectiva e individual (Heritier 1996, Bourdieu 2000b, Scott 1996). En nuestra cultura impera un sistema binario sexo-género que establece identidades diferenciales para las personas, desde el momento de su nacimiento hasta su muerte, según unas características corporales—específicamente genitales— definidas como masculinas o femeninas. En un clásico e influyente ensayo sobre el sistema sexo-género, la antropóloga feminista Gayle Rubin planteó que éste está conformado por aquellos mecanismos de la vida social que “transforman

7 Representadas por autoras como Carol Gilligan, Nancy Chodorow y Luce Irigaray.

la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (Rubin [1975] 1996: 37). Este sistema fundamentalmente opresor produce sujetos masculinos, femeninos y heterosexuales, en formas que rayan con la brutalidad psíquica, el dolor y la humillación (Rubin 1996: 76–77).

Insiste Rubin que el sistema sexo-género sirve como sustento de la opresión de las mujeres y de las sexualidades no reproductivas ni heterosexuales, al instituir una economía política que determina el uso y la circulación de los cuerpos, los genitales y los placeres. Propone entonces una hermosa y justa utopía: “El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género, en el que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quien hace el amor” (Rubin 1996: 85). Este sueño coincide con el que abrazamos y compartimos muchas transexuales y que surge de nuestras experiencias cotidianas: El que una anatomía específica no nos impida ser y vivir en el género que nos constituye.

Otras perspectivas feministas han cuestionado la distinción sexo-género, según la cual el sexo es el sustrato biológico, natural u objetivo, a partir del que se establecen las lecturas culturales, los roles, los posicionamientos y las formas de autoreconocimiento que constituyen el género y sus jerarquías (Viveros 2004). Señalan que la distinción de los sexos es fruto de una lectura o interpretación que se fundamenta en ciertas diferencias corporales: “El mecanismo de producción de la diferencia opera por naturalización, deshistorización, universalización y biologización” (Viveros 2004: 174). Monique Wittig incluso afirma que no hay ningún sexo sino una relación de opresión, “es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad” (Wittig 2006: 22).

Las críticas planteadas en la academia también tienen expresión en las prácticas cotidianas de transexuales y travestis quienes no sólo cuestionamos la forma de producción de subjetividades institucionalmente implantada en nuestra cultura sino la coincidencia obligatoria entre sexo, género y deseo en el establecimiento de las identidades de género legítimas. Al expresar que las características sexuales no coinciden naturalmente con las construcciones de género, al afirmar que tanto el sexo como el género son categorías que se pueden intervenir y modificar, es decir, que no son estructuras rígidas, y al poner en evidencia que construimos nuestro sexo y nuestro género, cuestionamos el sistema que naturaliza de forma arbitraria atributos y comportamientos.

Experiencias diversas de transexuales y travestis⁸

El análisis de la diversidad de identidades, cuerpos y demandas de transexuales y travestis como sujetos de derechos que propongo a continuación requiere tener en cuenta los diferentes contextos familiares, sociales y de clase que permiten o restringen las opciones y posibilidades de construcción de identidades, subjetividades, colectividades y redes. Este análisis se ve enriquecido si, además, se considera la perspectiva, a veces olvidada en los estudios de género y queer, de clase social, y que tiene un gran peso en una sociedad como la nuestra. Por ejemplo, son muy distintas las experiencias de Leonela, una chica que fue prostituta en la localidad de Los Mártires, quien asumió su identidad travesti desde muy pequeña —lo que le significó el rechazo de su familia, la imposibilidad de acceder a la educación formal y su confinación en labores de prostitución— y las de Paula, diseñadora industrial, propietaria y gerente de una firma de diseño arquitectónico, que empezó a tomar hormonas a los 36 años. También es distinto el caso de Andrea, estudiante de la maestría en género de la Universidad Nacional, antropóloga de clase media, con delirios de activista y académica transexual, que empezó a asumir su identidad a los 28 años, después de elaborar sus miedos a la marginación social, laboral y familiar apoyada en la lectura de algunos libros sobre género y feminismo.

Empleo aquí la definición de clase social de Bourdieu (2000b), quien plantea que esta ya no se refiere a un grupo específico, con límites discretos y definido exclusivamente por su relación con los medios de producción como lo proponía la teoría marxista clásica, sino a una serie de relaciones y posiciones de los sujetos en un espacio social determinado. La posición tiene un doble sentido: de una parte las perspectivas y visiones particulares del mundo social y de otra las posturas políticas y los lugares para la acción; en esta conceptualización clase, perspectiva y práctica política son inseparables.

Desde este punto de vista, es relevante examinar las posiciones políticas y de clase de las personas transexuales y travestis, tanto en las demandas del actual movimiento LGBT o de la diversidad sexual, como en aquellas reivindicaciones más cotidianas y subjetivas que se dan en la familia, el círculo social inmediato y en sus exigencias de derechos como personas y ciudadanas. Ahora bien, como lo señala también Bourdieu, la exigencia de los derechos y de su cumplimiento requiere de una serie de capitales: políticos, culturales, sociales, que ponen requisitos y límites al ejercicio de la ciudadanía. Estos límites son en particular evidentes en asuntos relacionados con la sexualidad y el género. En el caso de las reivindicaciones

8 Este análisis tiene una base etnográfica. De una parte, la observación participativa en diferentes contextos trans de la ciudad de Bogotá, tales como el Grupo de Apoyo a Transgeneristas del Centro Comunitario LGBT y la Fundación Procrear, donde se desarrollan procesos de participación y expresión con travestis que ejercen la prostitución en el barrio Santa Fe. De otra, asistencia y observación de espacios clínicos de intervención de la transexualidad

identitarias contemporáneas, existen categorías de personas que aún no han logrado insertarse plenamente en el campo de la participación política. Por ejemplo, dentro de la movilización LGBT o de la diversidad sexual en Colombia, los avances en el respeto, la inclusión y el reconocimiento legal de la diversidad sexual se restringen a una fracción de dicho sector y excluyen a aquellos con identidades de género no normativas. Las personas transexuales y travestis vemos vulnerados muchos de nuestros derechos, somos objeto de violencia física, verbal, psicológica y nos encontramos casi en una total desprotección por parte del Estado y de las instituciones. En resumen, no hemos alcanzado un estatus real de ciudadanía.

El reconocimiento de las uniones de parejas del mismo sexo, de sus derechos patrimoniales y de la cobertura en seguridad social, han sido objetivos políticos claros del movimiento de la diversidad sexual en Colombia y como tal representan avances jurídicos sustanciales. Tales reivindicaciones, sin duda, cuestionan principios fundamentales de la familia y de las formas tradicionales de las alianzas reconocidas social y legalmente; subvierten además algunas de las lógicas según las que opera el parentesco en nuestro contexto y desestabilizan el modelo hegemónico de familia nuclear, heterosexual, patriarcal y reproductiva. No obstante, la excesiva importancia sobre el tema del matrimonio gay y lésbico, que respaldan organizaciones como Colombia Diversa, que cuentan con un significativo capital cultural y político así como con el apoyo de los medios de comunicación, responde a intereses específicos de ciertas fracciones LGBT. Desconoce temas, prioritarios para otros grupos también pertenecientes a este movimiento, que son aplazados, invisibilizados o puestos en segundo plano en la agenda política, como ocurre con las demandas de transexuales y travestis relacionadas con el reconocimiento jurídico y el respeto de las identidades de género no normativas, la inclusión de los procedimientos de intervención en los planes de salud, la prevención de la violencia de género y la inserción laboral y productiva de las personas trans.

Si bien las personas trans en Colombia contamos con líderes o lideresas que movilizan algunos de estos temas en el marco del movimiento LGBT en ciudades grandes como Bogotá y Cali, sus acciones son limitadas pues, por lo general, se ejercen en contextos de extrema marginalidad y vulnerabilidad, como en los espacios de prostitución callejera, y en respuesta a necesidades inmediatas. Su capital político no es suficiente para cohesionar a las personas trans como colectividad política, no llegan a ser voceros o voceras de este grupo diverso y, a pesar de la importancia del trabajo de estos y estas líderes populares, no logran cerrar la brecha de clase que los separa de otros sectores del movimiento de la diversidad sexual. Asimismo, sus acciones tampoco dan cuenta de la totalidad y complejidad de las experiencias de lo trans.

La observación etnográfica y la experiencia propia me han permitido entender la máxima del feminismo radical de los años 70 de que “lo personal es también

político”, gracias al acercamiento a otras prácticas de reivindicación de una identidad minorizada y no normativa⁹ que se desarrollan a nivel cotidiano, privado, familiar y social. Ya no se trata de leyes, decretos e instituciones del Estado que se relacionan con el ámbito público, sino de los espacios cotidianos, silenciosos y en ocasiones invisibles de las trans en sus hogares y sus vínculos afectivos, que tienen a su vez un carácter político. La búsqueda de reconocimiento y aceptación como transexuales, en sus contextos familiares, es por lo usual compleja y requiere múltiples tácticas ya que es común que no las comprendan, que las rechacen e incluso que las violenten cuando manifiestan su condición en la familia, ya sea de manera verbal, cuando aún están en tránsito o mediante el cuerpo ya intervenido. Las trans desarrollan variadas acciones en pro de su aceptación y reconocimiento en el hogar, como explicar su transexualidad como una condición y no como una elección; emplear artículos, manuales, libros y páginas web científicas y médicas para informar a su familia sobre esta condición; afirmar que tal condición es algo que se ha experimentado durante largo tiempo y que constituye su subjetividad; y justificar su transexualidad a partir de los diagnósticos y procedimientos médicos, endocrinológicos o psiquiátricos que se han realizado o que se quisieran realizar. Otra táctica usual consiste en proyectar una imagen de chica trabajadora, responsable, sexualmente contenida —sin amantes, quizá con un novio o un marido estable, monogámica o asexual— y estéticamente discreta, sin extravagancias, ni maquillajes muy fuertes, ni tacones muy altos, ni minis muy cortas, es decir una “señorita bien”. Sin embargo, en las diversas experiencias trans no todas negocian o reivindican su identidad en la familia de origen pues este supuesto lugar de protección, afecto y apoyo, para algunas resulta muy hostil. En efecto, hay quienes se alejan de sus hogares por miedo al rechazo y la violencia que allí experimentan, pero la exclusión familiar es sólo una de las múltiples exclusiones concatenadas en distintos contextos sociales.

La mayoría de personas en ejercicio de la prostitución callejera, que tienden a reconocerse como “travestis” e incluso como “mariconas” o “locas”, asumieron de manera explícita su identidad trans a edades muy tempranas, entre los diez y los 15 años. En sus palabras, en algunos casos la identidad femenina grita en un cuerpo que nace con genitales masculinos, lo que es una certeza, quizá la única que tenemos cuando empezamos a reconocernos como personitas y que algunas no podemos esperar a que se presenten condiciones menos adversas para su construcción. Quizá nunca habrá condiciones favorables pues los futuros son limitados, sobre todo si experimentamos en el cuerpo, de forma simultánea, diversos esquemas de opresión: por nuestra identidad de género, por nuestro deseo sexual y por nuestra

9 Unas acciones reivindicativas, que podrían denominarse “personales” o “individuales”, consisten en los procesos de exigencia de atención en salud que las personas transexuales desarrollan en sus Empresas Promotoras de Salud, EPS, mediante derechos de petición o acciones de tutela, logrando que algunos de los procedimientos de transformación corporal sean cubiertos por la seguridad social.

posición de clase. Es tan fuerte, es tan determinante esta feminidad, es tan agobiante esconderla que debemos expresarla, desde muy pequeñas, en el cuerpo pese a todas las consecuencias que esto trae consigo: agresiones, exclusiones, burlas, rupturas.

Muchas de estas personas trans han sido marginadas por sus propias familias y su entorno social; provienen de estratos socioeconómicos bajos o de ciudades pequeñas, pueblos o zonas rurales, y buscan en la ciudad un espacio, así sea marginal, para vivir con una identidad de género no normativa. También es común que no hayan tenido acceso a la educación formal, porque la escuela resulta un espacio hostil para personas con identidades de género diversas, por las agresiones y burlas de compañeros, compañeras, profesores y profesoras. Por lo general, llegan a la ciudad, se dirigen a zonas reconocidas como “de travestis y prostitutas” y establecen vínculos en este nuevo contexto que les permite vivir su condición trans. Por ejemplo, en el barrio Santa Fe en la ciudad de Bogotá, hay quienes reciben a las trans, les ofrecen techo y comida por unos días y las insertan en el mercado de la prostitución callejera que opera en este sector, aunque algunas veces los oficios estéticos en peluquerías y los espectáculos en bares son fuentes de ingresos alternativos. Por no haber tenido acceso a la educación ni formación de ningún tipo, están confinadas a estas labores, pero quienes están en situación de prostitución por lo común establecen fuertes vínculos de amistad y apoyo. Algunas cuentan con clientes fijos con los que entablan un tipo de relación que podría llamarse afectiva, ya que va más allá del simple negocio sexual; muchas tienen parejas estables: hombres que se identifican como heterosexuales, muy masculinos, a quienes ellas reconocen como “mi compañero” o “mi marido”.

Por otro lado, las profesionales de clase media urbana, quienes asumen su identidad trans más tarde, entre los 20 y los 40 años, para evitar el rechazo de su familia y de las instituciones educativas a las que asisten, se sienten más cómodas identificándose como transexuales¹⁰. Algunas se autorreconocen como mujeres, sin hacer alusión a su identidad trans, pese a que en ocasiones sus cuerpos las delatan: manos grandes, espaldas anchas, voces no tan agudas, facciones fuertes. Estas adscripciones identitarias—como transexuales o como mujeres— podrían verse como estrategias mediante las que buscan el reconocimiento y la aceptación de sus identidades de género en los contextos laborales donde se desempeñan y en los vínculos familiares y sociales que establecen. Para muchas transexuales es fundamental ser aceptadas por sus madres, padres, parientes, jefes, compañeros de trabajo y empleados.

10 Por lo general, las transexuales en Bogotá asisten a grupos de apoyo y terapéuticos que existen en la ciudad. Ellas, además, se informan acerca de la transexualidad, de los procedimientos médicos y de las intervenciones quirúrgicas, tanto en estos grupos, como en clínicas y en libros o en internet. Esta es una manera de construir, justificar y reivindicar su condición, ante ellas mismas y en sus contextos cotidianos, al compartir experiencias con pares y acceder a información que tiene un estatus de científicidad y objetividad y que posibilita la legitimación de una condición específica de la identidad de género no normativa.

En los casos de identificación trans como mujeres, se pone en evidencia la manera como el orden social impone una reproducción de las categorías hegemónicas de género. Sin embargo, el autorreconocimiento y autorrepresentación como transexual, e incluso como mujer transexual, propone una categoría que socava el binarismo hombre-mujer. Judith Halberstam se refiere a cierta categoría de personas trans, de femenino a masculino, en un sentido similar: “Estos sujetos transgénero no intentan llegar a ser exactamente como un hombre, y su mantenimiento de la etiqueta FTM sugiere la emergencia de una nueva posibilidad de género marcada por este término” (2008: 179).

Es evidente que las experiencias trans son diversas y no pueden encasillarse en una sola definición sexual o de género o en un único contexto social. Lo trans no es exclusivo de espacios marginales de la calle o de prostitución, aunque son más visibles en estos espacios. Tampoco, como se sugiere, lo trans se trata de una experiencia clínica, de intervención del cuerpo, que se desarrolla en las instituciones médicas, y que veremos a continuación. Lo trans es esto, pero también mucho más.

Transexuales, travestis y salud

La transexualidad ha sido estudiada, explicada y tratada de manera general desde los años 60 por perspectivas biomédicas que la consideran una anomalía o enfermedad y que privilegian los aspectos de intervención psiquiátrica, hormonal y quirúrgica (Benjamin 1966, Fernández 2003, Álvarez 2001, Gómez 2006, Orejarena 2004).¹¹ La categoría transexual surge entonces en contextos médicos donde se diagnostican y definen los sujetos, para luego ser sometidos a una compleja transformación corporal con el fin de insertarse en el orden binario masculino-femenino y conformar un modelo que se ajusta a estereotipos corporales, identitarios y sociales. “Soy una mujer en un cuerpo de hombre”, es una expresión común en los cuadros clínicos establecidos por las instituciones médicas que las transexuales reproducen, mediante discursos y prácticas, para poder acceder a las intervenciones de transformación corporal que desean realizarse. En un contexto heterosexual y falocéntrico como el nuestro, parecería que la definición individual estuviera restringida a la apariencia física y específicamente a la genitalidad. Por esta razón, vale preguntarse si la afirmación: “Nací en el cuerpo equivocado” se refiere sólo a los genitales y cuáles son las implicaciones para quienes no se identifican con los genitales que tienen. Este interesante cuestionamiento lo plantea Sandy Stone, quien afirma que:

11 El endocrinólogo Harry Benjamin fue uno de los primeros médicos que en los años 60 definió el transexualismo (Benjamin 1966, Mercader 1994, Mafía 2003, Mejía 2006).

No es extraño, por tanto, que gran parte de estos discursos [tanto médicos, como de las propias transexuales] giren en torno a la frase “cuerpo equivocado”. De acuerdo con el mito fundacional de la falocracia que autoriza los cuerpos y sujetos occidentales, sólo es “correcto” un cuerpo para cada sujeto sexuado. Todos los demás cuerpos son errores (1991: 136).¹²

Acá, la transexualidad plantea complejidades interesantes. De una parte, la institución médica tiene la posibilidad de liberar en nosotras una identidad reprimida, de permitírnos construir y acceder a aquel cuerpo que anhelamos y que sentimos como propio, pero que nos ha sido negado. De otra, crea experiencias transexuales específicas al definir y delimitar una identidad y —como diría Foucault ([1976] 1991) al aludir al poder productor y las técnicas de construcción del sujeto— al producir sujetos que se insertan en estos parámetros para ser reconocidos como “verdaderos transexuales” y acceder así a los procedimientos que desean realizarse para modificar sus cuerpos. Existe también una apropiación estratégica de estas definiciones médicas por parte de los sujetos transexuales para alcanzar sus fines particulares.¹³

Una escena que puede resumir la experiencia trans frente al cuerpo médico es la de unos cuerpos anormales que se encuentran desnudos frente a una panoplia de prácticas y discursos técnicos, conocimientos científicos y sesiones terapéuticas, mediante los que se restituirá la normalidad. Estos cuerpos diferentes y deslocalizados en el espacio social, serán reubicados y resocializados, con el empleo de la cirugía, la terapia hormonal, las pastillas, las inyecciones y el ámbito confesional de la psiquiatría. En fin, todo el dispositivo clínico descrito por Foucault (1991, 1999, 2003), para referirse a aquellos aparatos del poder disciplinario que tocan e intervienen los cuerpos, mediante sus profesionales, quienes además de ser técnicos del transexualismo son quienes construyen, quizá, uno de los discursos más elaborados acerca de esta manifestación. Dobles productores de un cuerpo nuevo y de sus definiciones, de los límites de su alteridad, los médicos definen la transexualidad y a su vez las transexuales encarnan tal definición. En este caso, como en muchos otros, el discurso técnico-científico es productivo en tanto determina un otro que a la vez produce (Spargo 2007). El discurso médico

12 Las ciencias sociales han producido análisis y críticas sobre los enfoques de los materiales clínicos y las formas de intervención propuestas (Mercader 1994, Mafía 2003, Mejía 2006).

13 Berenice Bento desarrolla una crítica interesante del concepto biomédico de “verdadero(a) transexual”, en su investigación antropológica y sociológica con personas que transforman sus cuerpos en Brasil. Los protocolos clínicos, quirúrgicos y psiquiátricos, se ven confrontados por las experiencias propias y los relatos de los transexuales, quienes en muchas ocasiones juegan de manera estratégica con las lógicas binarias de las instituciones y con las definiciones oficiales de transexualidad. Sin destruir completamente el orden binario y genital masculino-femenino que impone la biomedicina para el tratamiento de la transexualidad, las personas, en su cotidianidad, deben reelaborar estas estructuras rígidas para adecuarlas a sus contextos, sus experiencias, sus ritmos, sus posibilidades, sus deseos y sus expectativas (Bento 2004).

se convierte en una voz autorizada, que habla de los pacientes y estos, por lo general, hablan con esa misma voz en un círculo que reafirma y relegitima la autoridad de la institucionalidad científica. ¡Ni travestis, ni locas, ni afeminadas, ni gays; sufrimos de “disforia de género” o de un “trastorno de identidad de género”!, afirman algunas, haciendo eco al Manual Diagnóstico y Estadístico de los Desórdenes Mentales, DSM IV (American Psychiatric Association, 1994).

La institución médica es central para la experiencia trans. El diagnóstico del psiquiatra y los seguimientos del endocrinólogo avalan una identidad, ante nosotras mismas y ante quienes nos rodean. Los protocolos de manejo de la transexualidad intentan ser estrictos en el diagnóstico y tratamiento de este trastorno.¹⁴

Por ejemplo, para poder iniciar la terapia de sustitución hormonal, que consiste fundamentalmente en el consumo de hormonas femeninas —estrógenos o etinilestradiol— y de antiandrógenos para neutralizar las hormonas masculinas, se debe contar con un diagnóstico psicológico y psiquiátrico de transexualidad o trastorno de la identidad de género. Se espera que la persona asuma la identidad femenina antes o durante la terapia de sustitución hormonal para poder realizarse las cirugías de transformación: implantes mamarios, cirugía de reasignación de sexo. Para acceder a esta última cirugía se requiere también del aval psiquiátrico y endocrinológico específico y es preciso realizar el llamado “test de la vida real”, que consiste en vivir como “mujer” durante mínimo un año (Benjamin 1966, Becerra 2003). De este modo, el manejo médico sugiere que la transexualidad es un tránsito unidireccional, un movimiento de un punto definido de partida a uno de llegada, de un cuerpo masculino a uno femenino. No hay fronteras posibles ni otras categorías de género que cuestionen el binarismo hombre-mujer. Tampoco hay posibilidades de ir y venir permanentemente. Se trata de sólo un tránsito, finito, vigilado, delimitado, que se clausura con la cirugía de reasignación de sexo. Así, la relación de las transexuales con el sistema médico es ambigua. Este ofrece promesas de liberación, que a su vez son cadenas de dominación. Nos promete el cuerpo que deseamos, la materialización de la hembra que llevamos dentro, luego de tanto sufrimiento, frustración e incomodidad, pero debemos encajar en sus parámetros clínicos binarios y eliminar cualquier manifestación de ambigüedad.

Para quienes no cuadramos dentro de nuestros cuerpos, la cirugía de reasignación de sexo es una búsqueda permanente, un objetivo y un logro: fórmulas médicas de hormonas y de antiandrógenos, cuadros hemáticos, exámenes de coagulación sanguínea, bilirrubina, transaminasas, colesterol, triglicéridos y niveles de testosterona total, son parte fundamental de nuestro proceso transexual y de nuestra identidad. Además de los costos físicos, emocionales y sociales, la intervención

14 En el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Desórdenes Mentales*, DSM IV, la transexualidad se define como trastorno de la identidad sexual.

en el cuerpo tiene unos costos económicos que no todas podemos asumir. Mientras algunas transexuales pueden costear los procedimientos médicos de transformación corporal, otras empiezan a exigir al régimen de salud tratamientos de sustitución hormonal, seguimiento psiquiátrico, implantes mamarios y cirugía de reasignación de sexo, como parte del principio constitucional al libre desarrollo de la personalidad. Así, mediante acciones de tutela se ha logrado que en algunos casos puntuales las Empresas Promotoras de Salud, EPS, cubran estos servicios, con lo que se pone en evidencia que en estos actos reivindicativos de las identidades trans, lo personal adquiere una dimensión política.

El caso de las “travestis” es un tanto diferente pero merece atención especial, pues para lograr la imagen femenina, específica, voluptuosa y curvilínea —socialmente impuesta— con la que tanto se identifican, ellas intervienen sus cuerpos sin ningún tipo de seguimiento médico. En los contextos travestis son comunes la automedicación y el consumo de altas dosis de hormonas femeninas: estrógenos, etinilestradiol y progesterona en pastillas o inyecciones, así como la realización de implantes caseros y artesanales a base de aceites de cocina o siliconas industriales en el cuerpo. Implantes que generan graves problemas de salud, puesto que los materiales no quirúrgicos empleados pueden dispersarse por el cuerpo hasta llegar al torrente sanguíneo y producir accidentes fatales. Con el tiempo, el aceite y la silicona además deforman los cuerpos y causan problemas en la piel. Por desgracia, muchas travestis no están vinculadas al régimen de salud¹⁵ y se encuentran en un estado de total desprotección, aquellas que sí están en el régimen subsidiado de salud, no demuestran intenciones explícitas de exigirle al sistema de salud que cubra los procedimientos de transformación corporal. Las travestis encarnan identidades y cuerpos (auto)excluidos del sistema de salud diseñado desde una lógica económica que busca la ganancia y que sólo ofrece servicios a hombres o mujeres claramente definidos; sistema que, como plantea Hernández, “sólo logra legitimar y consolidar las inequidades propias del mercado en materia de salud” (Hernández 2003: 477). Así, las travestis, que transitan, viajan y se movilizan por los géneros en desplazamientos que muchas veces cobran vidas, no han tenido cabida en el sistema de salud. Pero es que quedarnos quietas en una categoría asignada a la fuerza nos es imposible. Mientras cientos de personas mueren desprotegidas en sus itinerarios de identidad, el Estado, las Empresas Promotoras de Salud, EPS, las Administradoras del Régimen Subsidiado, las Secretarías de Salud Municipales y Departamentales, las Empresas Sociales del Estado y los programas de asistencia y de atención primaria en salud, alegan que sólo se trata de un asunto estético o de hombres que se visten como mujeres. Cuando se trata

15 Según una investigación de la Fundación Santamaría de Cali, el 48 % de las travestis de esta ciudad “no cuentan con seguridad social en salud” (Colombia Diversa 2008: 158). En Bogotá, hasta la fecha, parecen no existir datos estadísticos sobre travestis y el régimen de salud, pese a que la Secretaría Distrital de Salud de la Alcaldía Mayor de Bogotá ha desarrollado proyectos con la población LGBT de la ciudad.

de categorizar, definir y patologizar las experiencias del cuerpo, las instituciones médicas y de salud desarrollan un excelente trabajo; pero el sistema de salud se desentiende a la hora de cubrir los derechos de un grupo de personas que se encuentran en las márgenes de la ciudadanía.

En este sentido, las intervenciones en el cuerpo que buscan modificar el género y el sexo constituyen una perspectiva privilegiada para hacer una crítica del actual sistema de salud en Colombia, de la ciudadanía —condicional— en salud y de la atención de las necesidades específicas de minorías identitarias.

La relación entre salud y género en Colombia ha sido abordada de manera crítica, entre otros, por Mara Viveros, quien diferencia entre salud reproductiva, salud de la mujer y salud y género. En esta última categoría se ubicarían las necesidades particulares de hombres y mujeres según las posiciones, roles y jerarquías establecidas diferencialmente por la sociedad con relación al sexo (Viveros 2003). Sin embargo, en ella habría que incluir también las necesidades de las personas transexuales y travestis, de acuerdo con sus posiciones específicas de género y sus procesos de transformación del cuerpo y construcción del sexo. Desde esta perspectiva, la participación de transexuales y travestis en salud debería hacerse efectiva, no sólo en tanto población vulnerable al VIH/sida y a otras Enfermedades de Transmisión Sexual, ETS, sino como personas autónomas, involucradas en procesos activos de construcción de su cuerpo, de su sexo y de su identidad de género. Es decir, como ciudadanas con necesidades específicas que el Estado y la provisión de salud deberían garantizar.

En este contexto, y para finalizar, vale la pena subrayar la necesidad de superar el desconocimiento y la ausencia de información relativa a diagnósticos y estadísticas sobre la salud de poblaciones trans en distintas clases sociales, aspecto que amerita entonces la realización de un mayor número de estudios, cuantitativos y cualitativos, que den cuenta de las necesidades de servicios y derechos específicos. En síntesis, es importante empezar a pensar agendas de investigación que lleven a la identificación de nuestras necesidades, con el fin de reclamar su inclusión efectiva en el sistema de salud colombiano.

A manera de cierre

Como se ha señalado a lo largo de este artículo, en el ámbito de la transexualidad enfrentamos una serie de complejas paradojas políticas e identitarias que suscitan un sinfín de inquietudes relativas a nuestras luchas, reivindicaciones y exigencias, así como a nuestra relación con la academia, los movimientos sociales y la política: ¿deberíamos ubicarnos como parte del movimiento de la diversidad sexual o LGBT o más bien configurar un nuevo espacio político autónomo que luche desde la identidad de género, más que desde la identidad sexual gay o lésbica?, ¿estamos

más cerca a un movimiento de diversidad sexual o a un movimiento feminista que cuestiona el binarismo de género, las identidades normativas, las jerarquías sexuales y que hace del cuerpo un espacio explícitamente político donde se desarrollan intensas guerras que persiguen la autonomía y el derecho a un cuerpo propio?, ¿cómo nos relacionamos las trans con la teoría y política *queer* y cómo beneficia esta relación nuestras búsquedas políticas en espacios urbanos como la ciudad capital?

En la ciudad de Bogotá existen marcos normativos que pretenden garantizar los derechos de las personas LGBT (Alcaldía Mayor de Bogotá 2007, Alcaldía Mayor de Bogotá-Secretaría Distrital de Planeación 2008). Pero la inclusión, la igualdad y la clausura de los prejuicios no se decretan. Hoy, muchas personas transexuales y travestis de la ciudad se mantienen en condiciones extremas de marginación y experimentan situaciones de discriminación y múltiples violencias en espacios tan diversos como la familia, la escuela, el trabajo y los espacios públicos por su identidad de género. Los grupos de “limpieza social” asesinan constantemente travestis y transexuales por salirse de los órdenes del cuerpo y el género. Además, en nuestros tránsitos por los géneros estamos totalmente desprotegidas, pues el sistema de salud y las instituciones del Estado sólo cubren a quienes mantienen una identidad estable durante toda su vida. La ciudadanía no cobija nuestros cuerpos transformados.

Esta situación evoca lo planteado por Simone de Beauvoir para el caso de las mujeres, que “aunque les sean reconocidos ciertos derechos abstractamente, una larga costumbre impide que encuentren una expresión concreta en las costumbres” (De Beauvoir [1949] 2007: 22). Pese a las recientes normatividades incluyentes, en las lógicas institucionales, en las mentes de los funcionarios y funcionarias públicas y en el imaginario público en general, existe un arraigado rechazo hacia las personas trans. A veces, como afirma Bourdieu (2000b), no basta con tomar conciencia o con informarse, porque la dominación y la discriminación se ubican en los cuerpos, en las disposiciones de estos cuerpos y en sus sentidos prácticos cotidianos. El binarismo de género no se socava sólo con una serie de normatividades, ya que éste se encuentra arraigado tanto en la profundidad y la superficie de nuestros cuerpos como en nuestras prácticas y relaciones cotidianas.

En Colombia, la participación trans en el movimiento LGBT o de la diversidad sexual hasta ahora ha sido periférica, limitada, y aún tenemos un vacío en términos de discursos y propuestas sociales y políticas más amplias. La ausencia de un discurso articulador, se debe en parte a que aún no hemos afinado una(s) categoría(s) clara(s) que nos aglutine(n) como grupo, como colectividad, como minoría, como movimiento de transgeneristas, trans, transexuales, T. No obstante, desarrollamos acciones de visibilización, expresión, lucha contra la violencia y exigencias de derechos institucionales, aunque circunscritas al ámbito local porque creemos que con nuestras luchas cotidianas, dispersas, pequeñas, inmediatas, silenciosas y difusas cuestionamos poderes (Foucault 1999b) y desestabilizamos identidades.

Referencias citadas

- Álvarez, Rocío *et al.*
2001 “Cirugía del transexualismo de hombre a mujer”. Disponible en: <http://www.secpre.org/documentos%20manual%2085.html>.
- Alcaldía de Bogotá
2007 Decreto No. 608. “Por medio del cual se establecen los lineamientos de la política pública para la garantía plena de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas –LGBT– y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital, y se dictan otras disposiciones”. Bogotá.
- Alcaldía de Bogotá-Secretaría Distrital de Planeación
2007 “Por una ciudad de derechos: Lineamientos generales de la política pública para la garantía plena de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas –LGBT– y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital”. Bogotá.
- American Psychiatric Association
1994 *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 4^a Edition. Washington: American Psychiatric Association.
- Amorós, Celia *et al.*
2005 “Feminismo e Ilustración”. En: *Teoría feminista: De la ilustración a la globalización* Madrid: Minerva Ediciones.
- Anzaldúa, Gloria
2004 1987 “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En: *Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Becerra, Antonio
2003 *La transexualidad: La búsqueda de una identidad*. Barcelona: Díaz de Santos.
- Benjamin, Harry
1966 *The Transsexual Phenomenon*. Disponible en: <http://www.symposion.com/ijt/benjamin/index.htm>.
- Bento, Berenice
200 ¿Quiénes son los(as) verdaderos(as) transexuales? Disponible en: [http://www.iglhrc.org/files/spanish/documentos/ QUI%20C9NES%20SON%20LOS.doc](http://www.iglhrc.org/files/spanish/documentos/QUI%20C9NES%20SON%20LOS.doc)
2004 *A Reinvencao do corpo*. Río de Janeiro: Editorial Garamond.
- Bourdieu, Pierre
2000a [1998] *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
2000b *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Brah, Avtar
2004 [1992] “Diferencia, diversidad y diferenciación”. En: *Otras Inapropiables, Feminismos desde las fronteras*. pp. 107-136. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.

- Bustamante, Walter
 2002 “Invisibles en Antioquia 1886-1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad”. Tesis de grado en Historia. Universidad Nacional de Colombia. Medellín.
- Butler, Judith
 1996 [1982] “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”. En: Marta Lamas (ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM.
 2000 [1996] El marxismo y lo meramente cultural. *New Left Review* (2): 109-121.
 2001 [1990] *El género en disputa*. México: Paidós-PUEG.
 2003 “Pensar la intersexualidad hoy”. En: *Sexualidades migrantes: género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria.
- Cabral, Mauro *et al.*
 2009 *Interdicciones. Escrituras de la Intersexualidad en Castellano*. Córdoba: Anarrés Editorial.
- Castellanos, Gabriela
 2003 “Sexo, género y feminismo: Tres categorías en pugna”. En: Patricia Tovar (ed.), *Familia, género y antropología: Desafíos y transformaciones*. Bogotá: ICANH.
- Cavana, María Luisa
 1995 “Diferencias”. En: *10 Palabras clave sobre mujer*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.
- Colombia Diversa
 2008 *Informe de derechos humanos de lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en Colombia 2006-2007*. Bogotá: Organización Colombia Diversa.
- Combahee River Collective
 1988 [1977] “Una declaración feminista negra”. En: *Esta Puente, Mi Espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- Curiel, Ochy
 2007 Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*. (26): 92-101.
- Davis, Angela
 2004 *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Beauvoir, Simone
 2007 [1949] *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Debolsillo.
- De Lauretis, Teresa
 1999 [1987] “Sujetos excéntricos”. En: *Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Fausto-Sterling, Anne
 2006 [2000] *Cuerpos Sexuados*. Barcelona: Melusina.

- Femenías, Mará Luisa
2003 [1963] *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
1999b [1978] “La filosofía analítica de la política”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós.
2005 “El feminismo postcolonial y sus límites”. En: *Teoría feminista: De la ilustración a la globalización III*. Madrid: Minerva Ediciones.
2007 *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Foucault, Michel
1999 [1975] *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
1991 [1976] *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI.
- Gilberti, Eva
2003 “Transgéneros: síntesis y aperturas”. En: *Sexualidades migrantes: género y transgénero*. Buenos Aires: Feminaria.
- Gómez, Esther *et al.*
2006 La transexualidad, transexualismo o trastorno de la identidad de género en el adulto. *Cuadernos de Medicina Psicosomática y Psiquiatría de Enlace* (76): 7-12.
- Gramson, Joshua
2002 “¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema”. En: *Sexualidades transgresoras: una antología de los estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- Grosfoguel, Ramón
2006 La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. *Tabula Rasa*. (4): 17-48.
- Grosfoguel, Ramón *et al.*
2007 Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. *Tabula Rasa* (7): 323-340.
- Halberstam, Judith
2008 *Masculinidad femenina*. Madrid: Egales.
- Haraway, Donna
1995a [1991a] “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
1995b [1991b] “Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Heritier, Françoise
1996 *Masculino/Femenino: el pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

- Hernández, Mario
 2003 “El debate sobre la Ley 100 de 1993: Antes, durante y después”. En: *La salud pública boy*. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía, Norma
 2006 *Transgenerismos: una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Bellaterra. Barcelona.
- Mercader, Patricia
 1994 *La ilusión transexual*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Nieto, José Antonio
 1999 (Des)centrando los genitales: los transgeneristas. *El Viejo Topo*. (135): 40-44.
- Orejarena, Silvia Juliana *et al.*
 2004 “Trastorno de identidad sexual”. *Med UNAB*. 7 (19): 29-34.
- Preciado, Beatriz
 2003 “Multitudes queer: notas para una política de los anormales”. *Revista Multitudes*. (12). Disponible en: http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php?id_rubrique=141.
- Rubin, Gayle
 1996 [1975] “El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo”. En: Marta Lamas (ed.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM.
- Scott, Joan
 1996 [1986] “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En: Marta Lamas (ed.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM.
- Spargo, Tamsin
 2007 [2000] *Foucault y la teoría queer*. Barcelona: Gedisa.
- Stone, Sandy
 1991 “El imperio contraataca: Manifiesto posttransexual”. Disponible en: http://www.estudiosonline.net/texts/stone_manifesto.htm#_ednref48.
- Viveros, Mara
 2008 “De diferencias y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género”. En: *Género, mujeres y saberes en América Latina*. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
 2003 “Género y salud reproductiva en Colombia”. En: *La salud pública boy. Enfoques y dilemas contemporáneos en salud pública*. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
 2004 “El concepto de género y sus avatares”. En: Carmen Millán *et al.* (eds.), *Pensar (en) género*. Bogotá: Ediciones Pontificia Universidad Javeriana.
- Wittig, Monique
 2006 *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

Índice analítico

A

afrocolombiano 312, 329, 588
alteridad 182, 198, 202, 203, 260, 272,
318, 320, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 550, 553, 558, 631
Amazonía 58, 103, 288, 521, 522, 524,
527
ancestralidad 188, 197, 198, 206, 267,
331
Animalizar 539, 552
arma 211, 439, 484, 487, 499, 508, 539
arqueología 452, 453
Arte 181
Autodefensas 432, 436, 438, 439, 440,
441, 445, 446, 447, 479, 483, 484,
489, 490, 491, 492, 493, 501, 503,
505, 509, 510, 511
Autodefensas Unidas de Colombia
—AUC— 432, 438, 479, 481, 482,
483, 484, 485, 486, 487, 488, 489,
490, 491, 492, 493, 494, 495, 496,
497, 498, 499, 500, 501, 502, 503,
504, 505, 506, 507, 508, 509, 510,
511, 512, 513, 514, 515, 516, 517

B

barrio 208, 602, 626, 629
bienestar 180, 181, 182, 183, 186, 187,
194, 198, 200, 201, 202, 205, 505
biopolítica 534
Bogotá 179, 180, 183, 188, 191, 192,
200, 208, 209, 214, 415, 417, 419,
447, 451, 453, 457, 460, 461, 462,

464, 466, 467, 468, 470, 471, 472,
587, 590, 594, 595, 596, 597, 598,
599, 601, 602, 603, 607, 617, 626,
627, 629, 633, 635

C

calle 609, 630
campesino 214, 490, 525, 526, 527, 528,
531, 535
Campesinos
capital 179, 208, 210, 214, 441, 442, 453,
468, 469, 485, 559, 590, 595, 618,
627, 635
capitalismo 205, 207
catolicismo 195, 200, 213, 214, 215
chamán 196, 197, 204
ciudad 179, 183, 187, 190, 194, 208, 209,
212, 213, 214, 419, 432, 452, 453,
461, 462, 463, 464, 472, 590, 626,
629, 633, 635
ciudadanía 415, 416, 417, 418, 419, 421,
425, 426, 526, 622, 626, 627, 634,
635
clase 180, 181, 188, 191, 207, 208, 214,
436, 559, 602, 606, 619, 620, 626,
627, 629
colectivo 195, 419, 433, 443, 448, 471,
486, 498, 510, 608, 609, 619
colonia 540, 545, 608
colonización 521, 523, 524, 525, 588,
607, 610
comunidad 182, 183, 184, 186, 190, 194,
196, 198, 200, 201, 202, 203, 207,
210, 432, 442, 443, 445, 471, 508,

- 530, 531, 535, 545, 609
- confesión 431, 434, 435, 436, 438, 439, 441, 446, 447
- conflicto 421, 423, 426, 432, 436, 439, 451, 452, 461, 463, 471, 480, 485, 487, 502, 504, 509, 521, 522, 523, 524, 525, 528, 531, 535, 536, 539, 540, 541, 542, 551, 552, 553, 555, 556, 558, 559, 560
- Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC— 278, 326, 340, 341, 344
- Constitución de 1991 259, 312, 327, 342, 382, 384
- consumo 26, 48, 50, 51, 55, 58, 144, 148, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 198, 202, 205, 208, 209, 210, 227, 243, 253, 264, 286, 290, 293, 310, 389, 420, 554, 577, 578, 590, 632, 633
- crimen pasional 422, 423, 424, 427
- cronistas 57, 58, 124, 132
- cuerpo 54, 56, 59, 61, 67, 75, 76, 77, 86, 95, 102, 130, 183, 184, 187, 188, 189, 200, 202, 208, 215, 224, 227, 232, 233, 234, 235, 238, 242, 245, 246, 247, 248, 252, 346, 397, 398, 399, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 415, 417, 424, 431, 437, 467, 480, 487, 489, 490, 495, 496, 533, 545, 548, 565, 566, 567, 571, 572, 573, 574, 577, 580, 581, 582, 589, 591, 592, 594, 603, 617, 618, 620, 621, 623, 624, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635
- cultivos ilícitos 308, 389
- cultura 40, 48, 50, 59, 60, 67, 81, 88, 89, 90, 95, 96, 100, 121, 124, 134, 135, 136, 150, 154, 175, 192, 196, 219, 220, 224, 225, 229, 237, 238, 241, 242, 243, 245, 248, 252, 257, 259, 260, 261, 263, 266, 267, 271, 272, 273, 274, 280, 284, 291, 293, 303, 304, 306, 307, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 330, 331, 332, 354, 355, 415, 417, 418, 423, 424, 428, 444, 525, 552, 589, 592, 593, 594, 599, 600, 607, 609, 624, 625
- D**
- daño 151, 186, 210, 211, 212, 213, 339, 420, 427, 431, 432, 433, 434, 435, 437, 441, 442, 445, 447, 448, 534
- derechos 108, 113, 124, 130, 131, 132, 133, 135, 173, 174, 209, 210, 240, 249, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 271, 272, 278, 279, 281, 283, 287, 288, 289, 290, 292, 294, 303, 312, 314, 322, 328, 330, 332, 340, 342, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 353, 356, 367, 368, 369, 380, 381, 382, 383, 384, 388, 416, 433, 436, 439, 442, 451, 464, 466, 468, 470, 472, 484, 502, 526, 544, 599, 607, 611, 618, 622, 626, 627, 628, 634, 635
- desarrollo 47, 48, 62, 81, 96, 104, 125, 143, 144, 151, 154, 156, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 169, 174, 175, 194, 232, 257, 260, 266, 270, 277, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 295, 301, 302, 305, 309, 310, 324, 328, 333, 344, 349, 351, 354, 356, 365, 367, 372, 373, 377, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 389, 431, 447, 451, 467, 469, 499, 505, 506, 569, 574, 579, 581, 588, 596, 598, 608, 622, 633
- desarrollo sostenible 277, 282, 283, 284, 285, 286, 290, 292
- desigualdad 206, 333, 344, 386, 389, 426, 527, 576
- desplazado 444, 451, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 462, 463, 464, 466, 467, 468, 469, 470, 473
- desplazamiento forzoso 350, 452, 453, 454, 456, 457, 458, 459, 461, 463,

- 466, 468, 469, 470, 471, 473
 discurso 67, 70, 78, 81, 115, 121, 130, 131, 134, 135, 136, 150, 154, 185, 186, 187, 197, 202, 203, 206, 208, 211, 236, 237, 239, 242, 243, 244, 251, 266, 271, 278, 279, 282, 286, 291, 292, 302, 304, 306, 310, 311, 313, 341, 345, 354, 356, 380, 384, 428, 457, 458, 463, 465, 473, 480, 481, 483, 486, 487, 489, 491, 492, 493, 497, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 508, 510, 511, 512, 513, 515, 516, 526, 574, 575, 577, 591, 598, 599, 610, 619, 631, 635
 dispositivo 144, 145, 370, 388, 553, 567, 570, 574, 576, 577, 579, 580, 581
 droga 149, 230, 366, 373, 374, 375, 378, 508
 drogadicción 223, 240
- E**
- ecología 278, 280, 573
 ecologista 185
 economía 14, 15, 17, 18, 23, 28, 36, 37, 67, 105, 110, 113, 114, 128, 143, 144, 186, 187, 220, 222, 304, 310, 317, 366, 378, 379, 385, 388, 400, 408, 455, 497, 524, 571, 625
 educación 71, 93, 115, 149, 150, 174, 179, 263, 317, 318, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 513, 524, 567, 573, 574, 578, 579, 580, 596, 597, 599, 626, 629
 ejército 267, 304, 401, 421, 440, 441, 489, 496, 497, 540, 541, 544, 545, 546, 547, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559
 emociones 67, 68, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 91, 92, 93, 422, 423, 427, 428, 480, 481, 484, 486, 489, 491, 498, 499, 501, 502, 506, 507, 514, 517
 encerramiento 21, 35, 258, 261
 enfermedad 56, 95, 183, 184, 185, 186, 187, 198, 200, 211, 212, 213, 214, 215, 297, 416, 417, 420, 429, 630
 Escritura 121, 219
 espacialidad 263, 264
 espacialización 257, 258, 261, 264
 espacio 15, 16, 17, 19, 21, 27, 34, 56, 60, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 86, 89, 90, 95, 128, 136, 144, 145, 150, 154, 155, 156, 165, 166, 167, 171, 174, 175, 199, 221, 223, 224, 226, 229, 235, 236, 237, 239, 240, 246, 252, 253, 258, 260, 274, 277, 281, 285, 286, 302, 303, 305, 308, 325, 330, 356, 384, 385, 386, 388, 389, 399, 402, 421, 423, 431, 434, 438, 447, 452, 454, 481, 482, 488, 521, 523, 524, 549, 571, 572, 600, 609, 626, 629, 631, 634, 635
 Estado 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 30, 31, 32, 37, 102, 103, 104, 110, 115, 116, 122, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 154, 158, 160, 173, 209, 210, 222, 223, 237, 245, 257, 260, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 271, 277, 278, 279, 281, 284, 286, 289, 291, 301, 302, 303, 307, 308, 310, 311, 314, 318, 319, 320, 322, 328, 329, 330, 340, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 356, 357, 366, 367, 368, 370, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 388, 389, 400, 433, 436, 437, 440, 442, 444, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 464, 465, 467, 468, 470, 471, 479, 484, 487, 489, 492, 493, 494, 495, 496, 498, 499, 500, 501, 504, 506, 514, 515, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 529, 530, 559, 565, 566, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 576, 577, 580, 581, 588, 599, 627, 628, 633, 634, 635
 Estado-nación 15, 19, 23, 30, 31, 154, 257, 271, 279, 281, 286, 573

estatus 35, 39, 101, 204, 241, 328, 380,
481, 488, 496, 589, 596, 597, 603,
606, 609, 624, 627, 629
estereotipo 251, 525, 595, 599, 610
etnicidad 259, 260, 261, 262, 271, 275,
281, 320, 328, 333, 351, 459
etnoeducación 317, 318, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 330,
331, 332, 333
etnografía 99, 125, 219, 220, 223, 225,
259, 431, 435, 447, 452, 453, 454,
460, 464

F

FARC 341, 345, 371, 438, 440, 522, 523,
525, 526, 527, 528, 529, 530, 534,
535, 539, 540, 546, 547, 550, 552,
559
feminismo 292, 611, 621, 622, 626, 627
Foucault, Michel 126, 150, 151, 274, 293,
306, 319, 321, 354, 453, 455, 456,
459, 468, 472, 534, 565, 566, 570,
623, 631, 635
frontera 30, 33, 37, 38, 50, 156, 173, 200,
259, 267, 296, 308, 343, 374, 389,
441, 523, 524, 545, 610, 624
fuerzas militares 164, 485

G

género 132, 150, 184, 189, 244, 259, 263,
280, 292, 293, 339, 352, 354, 355,
356, 357, 399, 422, 424, 564, 587,
601, 610, 611, 617, 618, 619, 620,
621, 622, 623, 624, 625, 626, 627,
628, 629, 630, 632, 634, 635
grupos armados 346, 347, 370, 377, 398,
435, 436, 437, 447, 471, 526, 541,
542, 545, 550, 552, 553, 556, 557,
558, 560
gubernamentalidad 293, 294, 319, 354,
387, 388, 566, 575
guerra 29, 30, 54, 56, 103, 185, 211, 212,

267, 304, 332, 370, 371, 373, 378,
400, 408, 426, 432, 433, 434, 438,
439, 440, 441, 442, 444, 445, 446,
447, 457, 471, 481, 483, 484, 485,
486, 487, 489, 492, 494, 495, 502,
503, 504, 509, 512, 514, 515, 529,
535, 539, 540, 541, 542, 545, 546,
547, 550, 551, 552, 553, 554, 555,
556, 557, 558, 559, 560, 571
guerrilla 212, 214, 231, 240, 267, 278,
304, 345, 371, 439, 440, 445, 446,
464, 483, 491, 492, 493, 495, 498,
499, 500, 504, 507, 516, 521, 522,
523, 524, 526, 527, 528, 529, 530,
531, 532, 533, 534, 535, 540, 541,
544, 545, 546, 547, 550, 551, 553,
554, 555, 557, 558, 559

H

hambre 29, 109, 223, 465
hegemonía 108, 207, 302, 305, 306, 307,
455, 581
historia local 559, 560

I

Identidad 296, 301, 305
Iglesia 116, 135, 154, 174, 180, 607
indígena 18, 26, 32, 57, 58, 61, 62, 101,
102, 104, 106, 107, 108, 109, 110,
112, 113, 114, 115, 133, 181, 182,
189, 197, 198, 199, 201, 202, 206,
209, 210, 257, 258, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 266, 267, 268, 269,
271, 273, 275, 278, 279, 284, 287,
289, 291, 303, 305, 307, 308, 309,
310, 311, 312, 313, 317, 318, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 331, 333,
339, 340, 341, 342, 343, 344, 345,
349, 350, 351, 352, 353, 354, 356,
368, 384, 442, 444, 445, 461, 462,
543, 550, 552, 555, 569, 599
indigenidad 339, 340, 350, 352, 353,

- 354, 356, 357
- indios 21, 28, 29, 30, 32, 34, 37, 38, 40, 51, 52, 53, 57, 58, 62, 70, 123, 124, 130, 132, 181, 190, 191, 192, 197, 198, 199, 202, 204, 206, 209, 211, 273, 295, 298, 299, 569
- individualidad 79, 143, 193, 205, 426
- individuo 56, 80, 82, 130, 146, 151, 167, 169, 172, 186, 196, 200, 203, 204, 213, 222, 240, 260, 291, 312, 353, 416, 417, 418, 422, 424, 426, 435, 574, 620
- industria 18, 23, 26, 78, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 115, 116, 207, 368, 370
- inscripción 125, 130, 131, 134, 136, 154, 173, 225, 226, 232, 240, 249
- Interculturalidad 317
- L**
- La Violencia 398, 399, 406
- Ley 106, 127, 158, 159, 261, 308, 309, 312, 328, 341, 346, 347, 349, 350, 351, 352, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 442, 444, 445, 447, 452, 456, 461, 467, 468, 578, 598, 599
- Ley de Víctimas 349, 351
- limpieza social 227, 228, 238, 240, 250, 635
- literatura 20, 69, 73, 81, 90, 94, 100, 121, 124, 244, 246, 258, 262, 352, 353, 354, 424, 480, 509, 568, 610, 621
- lugar 14, 20, 25, 27, 28, 38, 59, 70, 71, 74, 79, 82, 85, 99, 100, 105, 109, 111, 115, 128, 134, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 159, 160, 166, 170, 171, 175, 188, 196, 197, 202, 206, 212, 213, 219, 223, 231, 239, 240, 242, 246, 249, 251, 252, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 320, 321, 326, 327, 329, 332, 339, 344, 348, 349, 351, 352, 354, 357, 369, 374, 381, 388, 399, 404, 405, 407, 419, 422, 429, 437, 443, 445, 446, 447, 448, 453, 456, 457, 461, 462, 463, 465, 467, 468, 470, 472, 482, 484, 488, 490, 495, 496, 503, 505, 507, 511, 517, 521, 522, 523, 526, 528, 529, 532, 533, 552, 553, 554, 559, 560, 572, 573, 574, 575, 587, 590, 591, 595, 603, 605, 606, 610, 628
- M**
- marginación 41, 460, 464, 600, 620, 626, 635
- marginal 20, 28, 30, 39, 102, 329, 629
- masacre 399, 400, 401, 402, 404, 405, 425, 437, 438, 441, 445, 446
- masculino 232, 424, 425, 594, 601, 604, 606, 617, 618, 619, 620, 622, 624, 630, 631, 632
- medio ambiente 54, 269, 277, 279, 281, 283, 286, 291, 292, 293, 294, 307, 310, 382, 525
- memoria 73, 77, 121, 125, 126, 127, 130, 135, 190, 198, 202, 220, 224, 226, 232, 234, 236, 237, 252, 373, 420, 436, 437, 438, 442, 447, 512, 540, 557, 558, 592, 606, 610
- mestizaje 13, 15, 20, 23, 26, 32, 34, 600
- mestizo 18, 20, 32, 34, 37, 122, 123, 133, 204, 210, 211, 312, 313, 408
- migración 100, 223, 243, 309, 380, 381, 455, 523
- minoría 62, 131, 136, 179, 187, 382, 635
- mito 220, 310, 610, 631
- modernidad 69, 95, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 167, 168, 170, 175, 251, 281, 294
- movimiento indígena 308, 342
- movimientos sociales 258, 259, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 289, 291, 355, 480, 611, 634
- mulatos 21, 124

multiculturalismo 256, 257, 258, 259,
261, 262, 264, 265, 266, 270, 271,
272, 318, 319, 320, 321, 323, 333,
343, 344, 349, 353, 367, 385, 611

N

nación 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 23,
25, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 38,
39, 40, 41, 67, 81, 102, 103, 105,
116, 137, 154, 209, 257, 259, 260,
271, 275, 277, 279, 280, 281, 286,
304, 306, 311, 312, 318, 324, 332,
370, 434, 494, 495, 500, 502, 573,
576, 587

narcotráfico 304, 365, 366, 370, 371,
372, 373, 374, 375, 376, 377, 378,
379, 384, 385, 386, 387, 388, 389,
486, 507, 509, 510, 527

Nariño 48, 162, 169, 173, 311

narración 23, 124, 132, 134, 219, 236,
246, 398, 436, 446, 610

naturaleza 18, 23, 27, 28, 30, 54, 55, 56,
61, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84,
85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
96, 102, 114, 150, 181, 184, 185,
188, 192, 201, 202, 206, 212, 235,
236, 237, 239, 247, 260, 264, 277,
278, 279, 280, 283, 284, 286, 287,
288, 290, 291, 292, 293, 294, 350,
353, 354, 408, 409, 410, 417, 433,
455, 470, 481, 485, 488, 499, 504,
506, 507, 510, 516, 542, 543, 544,
545, 546, 548, 550, 551, 552, 555,
558, 560, 580, 589, 593, 600, 618,
622, 624

negro 21, 32, 37, 154, 165, 169, 439,
459, 587, 588, 589, 590, 591, 592,
593, 595, 597, 599, 600, 605, 606,
610

neoliberalismo 257, 354, 422

no combatientes 540, 542, 546, 558, 559

Nueva Era 181, 185, 190, 195, 199, 202,

203, 205, 206, 207, 214

Nueva Política Social 349, 350, 357

O

Occidente 185, 186, 189, 196, 201, 202,
207, 291

orfebrería 47, 48, 53, 54, 59, 60, 61, 62

Organización Nacional Indígena de
Colombia —ONIC— 285, 297,
312, 326, 341, 342, 343

Organización no gubernamental —
ONG— 266, 271, 272, 279, 283,
286, 287, 291, 356, 357, 452, 457,
466, 473

oro 19, 24, 36, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,
59, 61, 62, 63

P

pacífico 18, 428, 501

paramilitares 212, 267, 270, 304, 344,
345, 346, 370, 374, 376, 399, 407,
416, 436, 441, 442, 445, 446, 500

pedagogía 331, 514, 566, 574

Planeación 635

planificación 156, 157, 158, 161, 163,
165, 166, 167, 175, 469

pluralismo 259, 264, 305

población 14, 18, 20, 25, 26, 27, 28,
29, 34, 36, 40, 48, 49, 62, 89, 90,
99, 101, 102, 104, 105, 108, 110,
112, 113, 115, 117, 162, 165, 179,
199, 204, 210, 222, 266, 269, 283,
304, 308, 319, 324, 327, 340, 349,
350, 351, 366, 367, 368, 369, 370,
373, 377, 379, 380, 381, 382, 383,
384, 385, 386, 387, 388, 417, 445,
453, 456, 457, 458, 460, 461, 463,
465, 466, 467, 468, 469, 470, 472,
473, 528, 535, 545, 546, 551, 552,
553, 554, 558, 559, 560, 565, 566,
567, 568, 569, 570, 573, 575, 576,
580, 582, 590, 596, 598, 599, 611,

- 633, 634
- población negra 590, 598, 599
- poblamiento 23, 39, 154, 156, 164, 167, 168, 172, 368, 522, 524, 525
- pobreza 168, 222, 223, 244, 267, 344, 350, 386, 420, 444, 463, 516, 523, 524, 527, 596
- poder 20, 22, 25, 33, 34, 35, 36, 41, 47, 48, 50, 51, 55, 56, 61, 72, 85, 90, 96, 107, 108, 115, 116, 121, 125, 126, 127, 132, 133, 135, 136, 146, 147, 148, 151, 186, 189, 191, 194, 195, 199, 200, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 241, 250, 257, 260, 266, 278, 280, 281, 282, 286, 290, 292, 293, 294, 306, 307, 309, 319, 320, 321, 324, 330, 333, 344, 345, 353, 354, 385, 400, 407, 422, 427, 432, 434, 439, 443, 445, 447, 453, 454, 455, 456, 459, 462, 465, 468, 472, 473, 482, 484, 488, 495, 496, 502, 507, 517, 522, 529, 534, 535, 544, 552, 553, 554, 560, 566, 567, 568, 570, 581, 597, 602, 604, 608, 611, 618, 619, 620, 622, 630, 631, 632
- políticas públicas 210, 258, 270, 429, 454, 455, 459, 469, 470, 471, 473, 525
- privacidad 144
- progreso 24, 36, 89, 102, 115, 116, 163, 164, 190, 224, 252, 575, 593, 596, 597, 602
- Putumayo 106, 191, 192, 197, 199, 204, 208, 209, 210, 213, 214, 262, 288, 304, 311, 325, 459, 460, 461, 462, 521, 526, 540
- R**
- racialización 15, 23, 26
- racismo 266, 267, 326, 332, 343, 345, 591, 598, 599, 600, 620
- raza 14, 18, 26, 95, 275, 280, 292, 332, 355, 459, 573, 576, 578, 589, 591, 592, 593, 598, 600, 606, 620
- reciclador 220, 229, 230
- reciclaje 220, 222
- refugiado 455, 459
- representación 19, 20, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 39, 67, 68, 81, 82, 84, 89, 110, 116, 134, 158, 161, 175, 187, 201, 202, 206, 219, 220, 224, 230, 235, 236, 240, 251, 253, 281, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 309, 312, 313, 329, 342, 355, 410, 424, 425, 427, 441, 451, 454, 460, 463, 464, 473, 500, 504, 510, 524, 543, 571, 594, 606
- república 106, 114, 458, 468, 470, 501, 526
- ritual 258, 260, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 312, 443
- S**
- saber 17, 28, 69, 72, 90, 95, 112, 125, 127, 130, 135, 150, 151, 181, 192, 197, 204, 205, 231, 319, 321, 403, 434, 471, 482, 489, 491, 526, 529, 533, 558, 571, 574
- salud 56, 57, 75, 76, 88, 153, 162, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 200, 209, 210, 213, 263, 317, 320, 349, 464, 466, 508, 524, 543, 548, 567, 576, 577, 579, 580, 581, 610, 621, 627, 628, 630, 633, 634, 635
- segregación 144, 261, 303, 428, 600
- sexo 149, 150, 231, 232, 233, 234, 354, 573, 575, 594, 596, 597, 598, 604, 605, 608, 610, 617, 618, 619, 620, 622, 623, 624, 625, 627, 632, 633, 634
- sexualidad 150, 151, 280, 422, 459, 579, 588, 589, 594, 596, 597, 598, 602, 605, 606, 608, 610, 619, 620, 625,

- 626
- Sierra Nevada de Santa Marta 259, 265, 266, 267, 268, 273, 288, 341
- simbólico 13, 19, 20, 25, 27, 34, 36, 88, 143, 144, 189, 205, 264, 284, 397, 399, 442, 525, 554, 575
- símbolo 24, 27, 29, 62, 147, 157, 189, 228, 355, 406, 608
- síntoma 397, 398
- síntoma social 397
- sociabilidad 349, 352, 357, 543
- sociedad 30, 35, 37, 55, 57, 69, 80, 87, 88, 89, 94, 95, 99, 106, 110, 115, 117, 125, 129, 131, 135, 136, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 179, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 198, 201, 202, 205, 206, 209, 222, 262, 271, 278, 279, 281, 285, 286, 288, 289, 303, 307, 308, 310, 311, 324, 328, 330, 332, 346, 378, 379, 380, 385, 389, 416, 417, 418, 421, 422, 423, 424, 426, 428, 432, 434, 442, 457, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 491, 493, 499, 505, 507, 508, 510, 513, 514, 515, 524, 535, 542, 544, 565, 575, 577, 589, 590, 591, 592, 601, 604, 606, 608, 611, 617, 622, 624, 625, 626, 634
- sujeto 67, 77, 93, 165, 212, 213, 251, 252, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 277, 305, 306, 331, 397, 406, 416, 422, 423, 439, 443, 451, 453, 454, 459, 460, 467, 496, 542, 552, 598, 611, 619, 631
- T**
- territorialidad 153, 219, 261, 462, 599
- territorio 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 29, 31, 33, 37, 47, 48, 49, 54, 69, 74, 85, 95, 109, 112, 170, 175, 198, 220, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 233, 234, 241, 243, 244, 250, 260, 261, 262, 268, 269, 283, 284, 286, 287, 289, 290, 298, 304, 309, 310, 312, 324, 341, 350, 352, 367, 369, 375, 380, 381, 382, 386, 387, 389, 437, 439, 441, 451, 461, 462, 463, 502, 503, 521, 525, 540, 541, 544, 546, 551, 552, 555, 558, 560, 569, 573, 582
- terror 397, 400, 408, 446, 490, 508
- trabajo de campo 219, 223, 225, 235, 237, 238, 248, 301, 311, 349, 378, 470, 528, 530, 555, 597
- tradición 30, 48, 63, 148, 168, 180, 188, 191, 192, 193, 197, 198, 199, 204, 227, 236, 246, 267, 269, 305, 353, 373, 376, 378, 423, 589
- tráfico de drogas 365, 367, 370, 371, 372, 373, 374
- transexual 617, 619, 621, 622, 626, 630, 631, 632
- travesti 626
- Tumaco 48, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175
- U**
- urbanización 151, 156, 158, 159, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 200, 223, 239, 399, 576
- urbano 35, 82, 96, 99, 134, 142, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 162, 165, 166, 170, 175, 180, 189, 205, 207, 208, 213, 215, 221, 223, 224, 225, 233, 235, 239, 240, 262, 264, 271, 533, 534, 606
- V**
- Vaupés 58, 61, 62, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 288, 297, 298
- venganza 211, 400, 417, 502, 517

- viajeros 58, 67, 68, 69, 70, 74, 78, 81, 85,
87, 88, 90, 91, 242, 535, 546
- víctima 56, 210, 232, 345, 349, 351, 352,
399, 404, 406, 407, 419, 436, 437,
442, 447, 456, 467, 499, 504, 552,
554, 610
- victimización 339, 345, 346, 348, 350,
352, 356, 357, 386, 442, 444
- vida íntima 419, 577
- violencia 174, 215, 220, 225, 231, 236,
245, 247, 249, 262, 267, 304, 328,
339, 340, 344, 345, 348, 350, 352,
365, 367, 370, 371, 374, 376, 377,
378, 379, 384, 385, 387, 389, 401,
410, 415, 416, 417, 418, 419, 420,
421, 422, 425, 426, 427, 428, 429,
432, 433, 434, 436, 437, 441, 442,
443, 444, 445, 446, 447, 451, 452,
453, 454, 455, 456, 463, 465, 468,
471, 472, 484, 492, 500, 505, 506,
509, 514, 515, 521, 522, 523, 524,
525, 527, 528, 530, 533, 535, 541,
545, 548, 550, 551, 552, 553, 554,
556, 558, 559, 622, 627, 628, 635

Y

- yajecero 180, 182, 183, 187, 189, 190,
191, 194, 195, 197, 198, 199, 206,
208, 210, 211, 213, 215
- Yajé, yagé 50, 58, 62, 184, 191, 192, 200,
202, 209, 285, 288

Z

- zonas de reserva campesina —ZRC—
308, 309, 311

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts, en el cuerpo del texto y Bebas Neue en la carátula. Se empleó papel propalibro beige de 70 gramos en páginas interiores y propalcote de 300 gramos para la carátula. Se imprimieron 850 ejemplares.

Se terminó de imprimir en la Imprenta Nacional de Colombia, en junio de 2017.

Los artículos reunidos en estos dos volúmenes colectivos constituyen una muestra significativa de trabajos antropológicos realizados en Colombia en los últimos setenta y cinco años. Se incluyen textos y autores cuyos aportes han sido centrales para la antropología en el país, bien sea porque abrieron el debate en relación con problemáticas de su tiempo, porque lograron cuestionar algunas certezas de su momento histórico, o porque se constituyen en pioneros para el abordaje de los desafíos contemporáneos a los que se enfrenta la disciplina.

El propósito es mostrar un conjunto de trabajos que ilustra lo que podría ser considerado como antropología hecha en Colombia, aquella producida en el país, que se constituye en insumo empírico, metodológico o conceptual para nuevos trabajos o discusiones antropológicas.



Universidad
del Cauca®
Vigilada Mineducación

Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial

GƏLPS
GƏLPS

Grupo de estudios lingüísticos, pedagógicos
y socioculturales del suroccidente colombiano.

