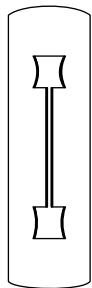


BOGOTÁ, COLOMBIA · N.º 24 · AÑO 2010

ISSN: 0120-3045

24
2010

maguaré



Maguaré es una revista anual dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica a través de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, esto con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

La revista *Maguaré* se encuentra indexada en el Sistema de Indexación de Publicaciones Periódicas (PUBLINDEX) en categoría C.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume ninguna responsabilidad en relación con las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.

DIRECTOR: Carlos Miñana Blasco, Universidad Nacional de Colombia

EDITOR: Luis Alberto Suárez Guava, Universidad Nacional de Colombia

COMITÉ EDITORIAL:

César Ernesto Abadía Barrero, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Augusto Javier Gómez López, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Carlos Miñana Blasco, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
María Angélica Ospina Martínez, Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Carlos Guillermo Páramo Bonilla, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Zandra Pedraza Gómez, Universidad de los Andes, Bogotá

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillippe Bourgois, Universidad de Pennsylvania, Estados Unidos
Marianne Cardale de Schrimpf, Fundación Procalima, Colombia
Christian Gros, Universidad de París, Francia
Matthew Gutman, Brown University, Estados Unidos
Joanne Rappaport, Georgetown University, Estados Unidos

ASISTENTES DE EDICIÓN: Cristian Gaona Borbón, María Camila Gómez Fonseca, Zamira Namén Urrutia, Andrés Felipe Ospina Enciso, Daniela Samper Alturo.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

CONTACTO:

Revista Maguaré

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130
Tel: 316 5000 ext. 16313
Bogotá, Colombia
revistamaguaré@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co
www.maguaré.unal.edu.co

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 444-40
Telefax: 3165000 ext. 20082. A. A. 14490
canjedb_nal@unal.edu.co

CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS


www.humanas.unal.edu.co
Ciudad Universitaria, edificio 205
Tel. 3165000 ext. 16208
Bogotá, D. C., 2010

Corrección de estilo: Pablo Castellanos

Diseño gráfico y armada: William León

Impresión: Xpress Estudio Gráfico Digital

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR: Moisés Wasserman Lerner
VICERRECTORA: Natalia Ruiz Rodgers

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO: Sergio Bolaños Cuéllar
VICEDECANO ACADÉMICO: Jorge Enrique Rojas Otálora

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA: Carlos Miñana Blasco

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra 31A n.º 25B-50, Bogotá
Tel: 337 7700
www.siglodelhombre.com
www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá
Plazoleta de Las Nieves
calle 20 n.º 7-15
Tel: 281 9003 ext. 29490

Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1

Tel: 316 5000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
libreriau_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelau.com

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN	7
--------------------	---

ARTÍCULOS

IDENTIDADES, GÉNERO Y ETNICIDAD

DE LA TEORÍA AL INDIO. EXPERIENCIAS

DE INVESTIGACIÓN DE THEODOR KOCH-GRÜNBERG

<i>From theory to the indian: the research experiences of Theodor Koch-Grünberg</i>	15
---	----

MICHAEL KRAUS (DR. PHIL.) · Universidad Humboldt de Berlín

Traducción de JOHANNA FERNÁNDEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

GÉNERO, MESTIZAJE Y ESTEREOTIPOS CULTURALES:

EL CASO DE LAS CHOLAS BOLIVIANAS

<i>Gender, mestizaje, and cultural stereotypes: the case of the bolivian cholas</i>	39
---	----

HUASCAR RODRÍGUEZ GARCÍA · Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba · Bolivia

MULHERES E CULTURA POPULAR: GÊNERO E CLASSE

NO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO

<i>Women and Popular Culture: Gender and Class in the Bumba-meu-boi of Maranhão</i>	71
---	----

LADY SELMA FERREIRA ALBERNAZ · Universidade Federal de Pernambuco · Brasil

GÉNERO Y GENERACIÓN EN LAS EXPERIENCIAS DE ASCENSO

SOCIAL DE PERSONAS NEGRAS EN BOGOTÁ

<i>Gender and generation in the social ascent experiences of black people in Bogotá</i>	101
---	-----

MARA VIVEROS VIGOYA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

FRANKLIN GIL HERNÁNDEZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ETNOGRAFÍA DE HINCHADAS EN EL FÚTBOL:

UNA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

<i>The ethnography of soccer fans: a bibliographical review</i>	133
---	-----

JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

EXPERIENCIAS NIKKEIS DE FRONTERA CULTURAL:

INMIGRANTES ARGENTINOS Y PERUANOS

DE ASCENDENCIA JAPONESA EN OKINAWA, JAPÓN

*Nikkei cross-border cultural experiences: argentinean and peruvian immigrants
of japanese descent in Okinawa, Japan* 159

LILIANA SAYURI MATSUYAMA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LA PRODUCCIÓN

HIGIENE Y PANELA: CAMBIOS EN EL DISCURSO

Y LAS POLÍTICAS DEL ESTADO COLOMBIANO EN EL MARCO

DE LAS TRANSFORMACIONES NEOLIBERALES

*Hygiene and panela: changes in the colombian government's discourse
and policies in the context of neoliberal transformations* 199

NATALIA ROBLEDO ESCOBAR · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

DE LA ATOMIZACIÓN AL ASOCIATIVISMO: REFLEXIONES

EN TORNO A LOS SENTIDOS DE LA AUTOGESTIÓN EN

EXPERIENCIAS ASOCIATIVAS DESARROLLADAS POR CARTONEROS

*From atomization to associative labor: reflections on the meanings of self-management
in the cooperative experiences developed by cartoneros* 235

SEBASTIÁN CARENZO · Universidad de Buenos Aires · Argentina

PABLO MÍGUEZ · Universidad de Buenos Aires · Argentina

ANÁLISIS DE LA PRODUCCIÓN ANTROPOCÉNTRICA

EN UNA EMPRESA TELEFÓNICA

An analysis of anthropocentric production in a telephone company 267

MARIO ORTEGA OLIVARES · Universidad Autónoma Metropolitana · Xochimilco

ARQUEOLOGÍA

UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LAS EVIDENCIAS SOBRE

METALURGIA TEMPRANA EN SURAMÉRICA

A critical revision of the evidence regarding early metalworking in south america 299

ROBERTO LLERAS PÉREZ · Universidad Externado de Colombia

UN OSO EN LA TRASTIENDA: ACERCA DE LA FAUNA INÉDITA
EN LA ICONOGRAFÍA DE SAN AGUSTÍN

A bear in the backroom: regarding hitherto unknown fauna in the iconography of San Agustín 315

CÉSAR AUGUSTO VELANDIA JAGUA · Universidad del Tolima · Colombia

ANTROPOLOGÍA FORENSE

EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA FORENSE EN LA
IDENTIFICACIÓN DE LAS VÍCTIMAS DEL HOLOCAUSTO DEL
PALACIO DE JUSTICIA, BOGOTÁ, COLOMBIA (1985)

*The role of forensic anthropology in the identification of the victims
of the palace of justice holocaust in Bogotá, Colombia (1985)* 335

JOSÉ V. RODRÍGUEZ C. · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

VALIDEZ DE LA INFORMACIÓN ANTE MÓRTEM EN LA
CREACIÓN DE IDENTIDADES PRESUNTIVAS

The validity of antemortem information in the creation of presumptive identities 361

EDIXON QUIÑONES REYES, PH. D. · Serious Crimes Investigation Team (Scit)

Misión de las Naciones Unidas en Timor (Unmit)

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

CAMINO A LA CUCHUMBA

On the road to la cuchumba 381

ÉDGAR MONCADA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

EN EL CAMPUS

200 años desde las orillas: otras voces en la con-memoración de la independencia en colombia 399
MARTA SAADE GRANADOS · Universidad Externado de Colombia,
Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL

PABLO MORA CALDERÓN · Investigador independiente

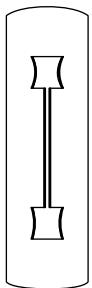
¿Qué conmemoramos? el disfraz de la diversidad: entre 200 y 500 años 405
DARÍO MEJÍA MONTALVO · indígena zenú

No estamos para celebraciones: las lecciones aprendidas de los 200 años 411
FELICIANO VALENCIA · Miembro del pueblo nasa

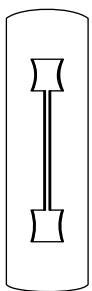
<i>Doscientos años con la carimba</i>	413
JUAN DE DIOS MOSQUERA · Director Nacional del movimiento afrocolombiano Cimarrón	
<i>“518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos”. el deber, el derecho de re-existencia y la libertad</i>	417
TATA JEREMÍAS TUNUBALÁ · Mama Liliana Pechené Muelas	
<i>Carta de Lorenzo Muelas</i>	429
<i>Ganamos batallas decisivas, así ellos se hayan encargado de borrarlos de la historia</i>	433
CARLOS ROSERO · Proceso de Comunidades Negras (pcn)	
LO RECIENTE	
<i>Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930).....</i>	441
Por: SANTIAGO CASTRO GÓMEZ	
<i>Las historias de la música en Hispanoamérica (1876-2000).....</i>	447
Por: JULIANA PÉREZ GONZÁLEZ	
<i>Juan Friede, 1901-1990: vida y obras de un caballero andante en el trópico.....</i>	453
Por: JOSÉ EDUARDO RUEDA ENCISO	
<i>Ecos en el arrullo del mar: las artes de la marinería en el Pacífico colombiano y su mímisis en la música y el baile</i>	458
Por: CÉSAR ENRIQUE GIRALDO HERRERA	
<i>Antropología: horizontes estético</i>	460
Por: CARMELO LISÓN TOLOSANA (EDITOR)	
<i>Normas para la presentación de artículos</i>	463
<i>Guidelines for presentation of articles</i>	
465	
<i>Perfil académico de autores Maguaré, n.º 23</i>	467

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS



IDENTIDADES, GÉNEROS Y ETNICIDAD



ROSA RODRÍGUEZ Y PETRONILA INFANTES, CHOLAS SINDICALISTAS DE LA DÉCADA DE LOS AÑOS TREINTA.

Autor desconocido, 1935. Archivo del Taller de Historia Oral Andina, La Paz, Bolivia.

DE LA TEORÍA AL INDIO.
EXPERIENCIAS DE INVESTIGACIÓN
DE THEODOR KOCH-GRÜNBERG *

*From theory to the indian: the research
experiences of Theodor Koch-Grünberg*

MICHAEL KRAUS (DR. PHIL.) **

UNIVERSIDAD HUMBOLDT DE BERLÍN

TRADUCCIÓN DE JOHANNA FERNÁNDEZ ***

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

* Este artículo fue publicado originalmente en Alemán con el título: “Von der Theorie zum Indianer: Forschungserfahrungen bei Theodor Koch-Grünberg” en Staatl. Museen zu Berlin pK, Ethnologisches Museum (ed.), *Deutsche am Amazonas – Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800-1914* (pp. 86-105). El título original en alemán contiene “indianer” y en aras de conservar el término usado por el autor se optó por la traducción ‘indio’ en lugar de indígena, a sabiendas de sus connotaciones (en su mayoría peyorativas) en nuestro contexto sociocultural. Sin embargo, en este ejercicio se trata de mostrar, en primer lugar, que en el momento histórico en que se dan dichas expediciones, la palabra “Indianer”, usada por Koch-Grünberg en varias de sus notas, era lo usual y no “Indigene”, como sucede en la actualidad. A principios del siglo XX parece prevalecer la tendencia de generalizar a los nativos de América bajo el término indio y es solo a mediados del mismo que se marca la diferencia entre el indio procedente de Norteamérica y el indígena de Suramérica. En segundo lugar, el término “indianer” continúa usándose en algunos círculos de la etnología alemana sin ningún tipo de connotación despectiva. [Nota de la traductora].

** MPkraus@web.de

*** jpfernandezc@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 29 de junio del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

RESUMEN

Este artículo esboza parte de la obra del etnólogo alemán Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), la cual es el resultado de sus investigaciones en el suroccidente brasileño y en gran parte del Vaupés colombiano. El texto describe el inicio de su carrera como etnólogo y resalta algunos apartes específicos de su experiencia en las expediciones del río Xingú (1899), el alto Río Negro (1903) y en el territorio de Roraima (1911). Esta información inédita ha sido rescatada de los diarios de expedición de Koch-Grünberg, y permite conocer no solo detalles concernientes a la investigación misma, sino también los puntos de vista del investigador, así como sus experiencias y relaciones con los indígenas. Aquí se evidencian también aspectos característicos de los procesos de cambio en la etnología a comienzos del siglo xx, que dieron un gran paso de la teoría a la práctica.

Palabras clave: *etnología, expediciones en Brasil, expediciones en Colombia, imagen del indígena, Theodor Koch-Grünberg.*

ABSTRACT

This article reviews part of the research work carried out by the German ethnologist, Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) in southwestern Brazil and a large part of the Vaupés region in Colombia. The text describes the beginnings of Koch-Grünberg's career as an ethnologist and highlights specific aspects of his experience during the expeditions to the Xingú River (1899), the upper Río Negro (1903), and the territory of Roraima (1911). This previously unpublished information, retrieved from Koch-Grünberg's expedition logs, makes it possible to learn about the specific details of his research work, the researcher's points of view, and his experiences and relations with the indigenous populations. It also makes evident some of the aspects that characterized the process of change in ethnology at the beginning of the 20th century, marked by the transition from theory to practice.

Keywords: *ethnology, expeditions to Brazil, expeditions to Colombia, image of the Indian, Theodor Koch-Grünberg.*

Acerca de los pueblos primitivos el lego suele hacerse falsas impresiones que se relacionan con el concepto de falta de cultura, y se cree por lo tanto que estas personas no están muy lejos de ser animales ya sea por tener un color de piel diferente al nuestro, por andar desnudos y no tener automóviles o volar en avión como nosotros. Cuántas veces me he esforzado en interminables conferencias por tratar de aclarar que aquellos llamados “salvajes” son en el fondo hombres como nosotros y en algunos casos incluso mejores hombres. Cuando después de alguna de estas conferencias me sentaba con algunas personas del público y estas mostraban más o menos por medio de preguntas ingeniosas sus intereses, me atrapaba con frecuencia la desesperación al ver que las semillas habían caído en terreno pedregoso.¹

Con estas palabras comenzó Theodor Koch-Grünberg su conferencia sobre los *Inicios de las religiones primitivas. Impresiones religiosas de los pueblos primitivos*, en el semestre de verano de 1914 ante estudiantes de la Universidad de Friburgo (Alemania). Los temas que en aquel entonces abordó el investigador son temas y campos de estudio que incluso hoy en día son relevantes para la antropología. Por una parte, se trata del análisis de clichés negativos acerca de culturas desconocidas. Así mismo se hace evidente una de las posibles reacciones al respecto: los pueblos desconocidos, como instrumento de la crítica a la propia cultura, son idealizados como hombres mejores. A esto se suma la dificultad del expedicionario para transmitir una imagen adecuada a quienes no han vivido las mismas experiencias que él.

DEL SUEÑO DE JUVENTUD A LA EXIGENCIA DE LA CIENCIA

Christian Theodor Koch nació el 9 de abril de 1872 en Grünberg, nombre que añadió al suyo luego de su segunda expedición a Suramérica. En un artículo de periódico con motivo de los 700 años de fundación de su ciudad natal dio a conocer que jugar a los indios

¹ Obra póstuma de Koch-Grünberg. Colección antropológica de Philipps-Universität Marburg (VK Mr, D.1.9). La cursiva es del original. Para una vista general del material póstumo en Marburg, que en la actualidad es analizado en el marco de uno de los proyectos de financiación de la sociedad alemana de investigación (DFG), véase Kraus (2001).

era una de sus ocupaciones preferidas en la infancia y cuando el 1 de enero de 1913 llegó al Orinoco junto con sus acompañantes indígenas, se cumplió para él, como menciona en su diario, un sueño de juventud (Koch-Grünberg, 1922: 17). La cita expresada por Koch-Grünberg al comienzo de este artículo ya alude a las experiencias de sus tres expediciones con los indígenas del territorio amazónico, sin embargo, las vivencias del trabajo de campo en los bosques y sabanas suramericanas no coincidieron siempre con el romanticismo de sus sueños de infancia y fueron tan diferentes como los pueblos y las regiones visitadas, lo cual será esbozado mediante un breve recorrido por los diarios del etnólogo alemán.

Después de terminar sus estudios secundarios Theodor Koch-Grünberg estudió filología antigua, alemán, historia y geografía para dedicarse a la docencia. Luego de realizar el examen de estado en Giessen (Alemania) ejerció en 1896 como profesor de colegio. En ese entonces ya se interesaba por estudios sobre indígenas suramericanos. Por medio del profesor de geografía de la Universidad de Giessen, Wilhelm Sievers, estableció contacto con Herrmann Meyer de Leipzig (Hartmann, 1972: 4), quien en 1896, a raíz de las expediciones de Karl von den Steinen, emprendió una siguiente expedición alemana al territorio Xingú y trajo a casa una extensa colección de muestras etnográficas. Para 1899, Meyer planeó un nuevo viaje al río Xingú del que esta vez hizo parte el joven Koch-Grünberg, junto con otros participantes, como fotógrafo y acompañante científico.

El idilio del trabajo de campo correspondía en algunos pocos momentos a las ilusiones del —en aquel momento— candidato a docente de 27 años, lo cual se hace evidente en una anotación en su diario el 5 de septiembre de 1899. Al reencontrarse con los compañeros, quienes no habían viajado río abajo en botes sino por tierra con una caravana de burros para esperar en el lugar acordado al resto del convoy de la expedición, apunta Koch-Grünberg ([d]: b.1.1., Heft IV):

Ellos han dispuesto un buen campamento en el que se puede vivir cómodamente algunos meses. Se ha limpiado la maleza del espacio más grande. P[ilger] ha puesto sus cosas bajo una choza grande sin paredes, cubierta sólidamente con hojas de palma. Gruesos atados de plantas cuelgan de las vigas, prendas de vestir, una linda piel de lobo café amarillosa con largos y sedosos pelos

(parecida a la de zorro), que Benedict curtió y le vendió por pocos Milr. Los kuyes y vasijitas están en el suelo. —Junto a media botella de champaña y una botella de Piki (trago) sobresalen *Fausto* de Goethe y de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, etc., el campamento real y colorido de un investigador en la selva brasileña—.

El “campamento real y colorido” que aparece aquí como una mezcla de romanticismo aventurero y burguesía culta en efecto existió, sin embargo, no era característico de todas las experiencias como muestran los apuntes del diario. El primer viaje de Koch-Grünberg a Suramérica estuvo ensombrecido por naufragios, peleas, enfermedades y hambre; y el romanticismo de la escena aquí descrita permaneció vetado para los investigadores en gran parte del viaje, así como el éxito científico. Hambrientos, frustrados y al final de sus fuerzas irrumpieron en la población indígena del Xingú, luego de agotadoras semanas de viaje. En los siguientes días, juntaron desesperadamente algunas muestras etnográficas para regresar a casa por lo menos con material representativo de sus propósitos científicos. El contacto con los indígenas fue corto y la relación entre ambos grupos se evidencia en una observación acerca del trasporte de los objetos intercambiados: nos repartimos de tal modo que podamos tener a los indígenas entre nosotros, sin embargo tener el control en la selva oscura es casi imposible; en todo caso hay que tener listo el revólver².

A pesar de las circunstancias dadas en esta expedición Koch-Grünberg no se dejó desanimar y para realizar su sueño de convertirse en antropólogo renunció el 7 de julio de 1901 al servicio docente en Hesse y aceptó, por intermedio de Adolf Bastian y Karl von den Steinen, un cargo no remunerado como voluntario en el Museo Real de Antropología de Berlín (Königliches Museum für Völkerkunde, Berlin). En 1902 fue contratado como auxiliar científico y en abril de 1903 finalmente atravesó por segunda vez el Atlántico para investigar las culturas indígenas del territorio amazónico.

Esta expedición, desde el inicio, tomó un curso diferente y fue la piedra angular para ganar el nombre de amigo de los indígenas

² Véase Koch-Grünberg ([30 de julio de 1899] [d]: B.I.I. Heft IV).

y la fama como científico que adquirió a comienzos del siglo xx. Inicialmente, Koch-Grünberg cambió los planes previstos por el Museo Real de Antropología de Berlín de visitar a las etnias de las orillas de los ríos Ucayali y Purús, y se decidió por recorrer el territorio del alto Río Negro y del río Japurá³. Al contrario de la numerosa escolta de la expedición de 1899, de la que solo pocos indígenas hacían parte, esta vez el investigador se fio de su asistente, el brasileño de ascendencia alemana Otto Schmidt, de remeros, de cargueros e informantes indígenas, tenidos en cuenta sobre todo por sus conocimientos y habilidades para atravesar por más de veinte meses los ríos del noroeste brasileño hasta pasar por la frontera colombiana. El contacto con los indígenas fue esta vez más largo y amigable, y los resultados científicos no solo entusiasmarían más adelante a los contemporáneos de Koch-Grünberg, sino que se cuentan como algunos de los progresos etnográficos pioneros hasta nuestros días.

Durante semanas el investigador se detuvo en solitarios pueblos por los afluentes del alto Río Negro, comerciando con los indígenas, estudiando y fotografiando a las personas; bebiendo y bailando, festejando y bromеando, jugando con los niños y haciendo parte de algún modo en la vida de la comunidad. Algo poco común en los círculos de investigadores de la época, practicando así algunos años antes de Bronislaw Malinowski el principio de la observación participante, concepto decisivo para la antropología. Acerca de la agradable estadía en una maloca de los baniwa el 21 de octubre de 1903 por el río Aiary, Koch-Grünberg ([d]: B.I.2. Heft 11) menciona en su diario:

Luego de entrar en una casa, se me ofrece schipé en un kuye grande [calabazo con mañoko disuelto en agua] con una cuchara de kuye, del que se toma algunos sorbos y se le da al compañero de al lado [...]. La gente se parece mucho en sus simpáticos rasgos a los *uanána*. —Las 10 de la mañana y no cesa de llover. Así, llevamos aquí una existencia placentera, nos mecenos en las hamacas, fumamos como chimeneas y nos entretenemos tan bien como se puede en “portugués”, língua geral y baníwa; el niño enfermo grita “ma~má” —“tout comme chez nous!”⁴—. Mi Siusí —se llama

³ Para ver el trasfondo de este viaje, comparar Kraus (2004).

⁴ ‘Todo como en casa’.

Chico— teje un hermosa canasta blanca y roja, pero se cansa pronto y se sienta al fuego a conversar con los otros—; afuera llueve copiosamente—. Entre tanto el ama de casa despioja laboriosamente a un pequeño en la puerta trasera de la maloca, el padre tranquiliza al pequeño enfermo en la hamaca. —¡Qué imágenes tan expresivas!—. ¡Poesía! —quien no pueda entenderla, a ese no puedo ayudarle.⁵

Y al contrario de las impresiones existentes acerca del carácter salvaje de los indígenas menciona el investigador (Koch-Grünberg [10 de mayo de 1904] [d]: B.I.2. Heft v) en otro aparte sobre la llegada a una maloca del bará: “Así hemos llegado a donde los supuestos ‘devoradores de hombres’. ¡Estos son tan buenos como las otras familias!”

A su regreso, el etnólogo publicó los resultados de sus investigaciones en numerosos libros y artículos. Junto con sus apuntes también trajo a Berlín alrededor de mil fotografías de su trabajo de campo así como una extensa colección de casi mil trescientas muestras etnográficas, como un maguaré tukano y más de cien trajes de danza con máscaras que impresionaron a los observadores. Hasta el año 1909 trabajó para el Museo Real de Antropología de Berlín, luego se trasladó a la Universidad de Friburgo para continuar capacitándose

En 1911 emprendió su tercera expedición a Suramérica, que lo conduciría esta vez a comunidades indígenas a través del territorio de Roraima en el norte de Brasil y sobre el río Uraricuera hasta los afluentes del Orinoco en el sur de Venezuela. Teniendo en cuenta las experiencias positivas de la expedición de Río Negro, se fio nuevamente de los indígenas y tuvo como acompañante solamente a un blanco, Hermann Schmidt (oriundo de Wittstock, Alemania). El comienzo de esta investigación permitió la realización de los sueños de los primeros años. En el pueblo Koimélemong, Koch-Grünberg trabó amistad con el cacique Pitá, quien correspondió abiertamente a los intereses del investigador por la cultura indígena y en la presencia del blanco amigo de los indígenas encontró también apoyo en cuanto a los abusos cometidos contra ellos. Las investigaciones trascurrían según lo acordado, como se muestra por ejemplo en el pasaje del 21 de julio de 1911 del diario del investigador (Koch-Grünberg, [d]: B.I.2. Heft II):

⁵ La cursiva es del original.

El cacique ha mandado traer al Majonggong [lengua ye-kuana], quien más tarde en la habitación de atrás ante un círculo pequeño, como ayer el Larikúna, cantaría en el fonógrafo su canto Pajé con su clara voz y excelente pronunciación (3 rollos completos); mueve la mano derecha al compás de la sonaja, que los pajés [chamanes] en este lugar no utilizan; se oye admirable [...]. Todo el día comerciando a cuenta gotas: una mujer trae un gran beijú recién horneado, otra dos grandes racimos de bananos o algunos mamão (frutos grandes alargados en forma de calabaza, de cáscara verde y pulpa dulce y desabrida), un hombre me ofrece una calabaza para la venta o una canasta de batatas; aparecen también algunos artículos etnográficos, hermosas y antiguas coronas de plumas, un hermoso bastón tallado y grabado con figuras, flautas de huesos de venado y aves, etc. —No rechazo nada, excepto algunas artesanías que no son tan buenas; también tengo siempre a disposición una gran vasija (de totumo) de kaschirí en la casa—; solo tengo que expresar mis deseos —una señal del cacique— y son cumplidos. —Mientras tanto bailo con el cacique acompañados de los cantos y gritos de un Parischerá—; por supuesto corre de nuevo medio pueblo junto. [...] Tuschaua Manuel [cacique Pitá] quiere llevarme después de la fiesta hasta el Roraima [sic] y luego a través de las cachoeiras hacia San Marcos acompañados de sus mejores remeros. Allí le voy a regalar al cacique el par de charreteras, que el sobrino de Dorn me ofreció, y una vieja bayoneta, que recibí como regalo de Karlchen. Ahora se ha enamorado de un pequeño instrumento musical con llaves, un juguete que sopla por horas; está más loco que una cabra, pero es para mí ¡el hombre más útil que pueda imaginarme!

Sin embargo esta alegre atmósfera no perduró hasta el final del viaje. Luego de dos etapas por el norte de Brasil y de ascender a la montaña del Roraima en el sur de Venezuela, el 7 de octubre de 1911 Koch-Grünberg, Schmidt y sus acompañantes indígenas se prepararon para continuar por el río Uraricuera hacia el occidente. El viaje río arriba exigió esfuerzos casi sobrehumanos por parte de los viajeros a causa de los raudales, las grandes piedras, y en ocasiones por el bajo nivel del agua. Koch-Grünberg mencionó haberse sentido como en el terrible viaje de 1899 por el río Ronuro o como cuando atravesó

las corrientes del río Vaupés cinco años después. El 29 de diciembre de 1911 apuntó en su diario ([d]: b.1.3. Heft vi):

Luego de pasar por esto, estoy curado para siempre de expediciones. —Este inhóspito río con sus terribles corrientes y cascadas, sus inmóviles rocas, entre las que el agua desaparece. En comparación, el viaje por el Uaupé, aunque tuvo sus dificultades, fue un viaje de placer. Allí no nos faltaba la gente ni la comida—. Schmidt y yo tenemos en todo el cuerpo, especialmente en la espalda, un fuerte salpullido, causado aparentemente por la casi exclusiva dieta de carne y la insuficiencia de cereales. —Tengo que reunir toda mi fuerza y energía, conservar la calma para mantener juntos a mis muchachos, esos niños grandes, y continuar—. Mamale, mi querida, no estés enojada conmigo si regreso con las sienes blancas. Es mi último tributo a mi exigente ciencia.

No solo la naturaleza del terreno dificultó el transcurrir de los siguientes meses para los investigadores, también el comportamiento con los indígenas se veía afectado crecientemente. Con frecuencia, dadas las difíciles condiciones, el investigador tenía que recurrir a amenazas de castigo para poder continuar el viaje. Los indígenas por su parte se desquitaban por medio de constante negligencia y terquedad. La relación con los yekuana, donde la expedición pasó la temporada de lluvias en 1912, estuvo empañada por numerosas tensiones y culminó en supuestos planes de asesinato por parte de los indígenas. En la última parte del trabajo de campo se llevó a cabo una dramática lucha de poder de los diferentes intereses de investigadores e indígenas, en esto Koch-Grünberg tuvo que renunciar a su objetivo de explorar las fuentes del Orinoco, separándose de los yekuana en un ambiente de hostilidad y pelea.

Los resultados de este tercer viaje se vieron reflejados en una obra de cinco tomos, cuyo último tomo fue publicado, no obstante, después de la muerte del investigador. A su regreso en el año 1913 Koch-Grünberg fue nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Friburgo. En octubre de 1915 se convirtió finalmente en Director científico del Museo Linden de Stuttgart, además tomó un cargo como profesor de antropología en la Universidad de Heidelberg. El científico no pudo ser fiel a su intención de no participar en más expediciones: como en 1924 se le

amenazaba con despedirlo por motivos financieros, dimitió en abril del mismo año y se unió a la expedición del investigador norteamericano Alexander Hamilton Rice. El 8 de octubre de 1924, al comienzo del viaje, murió de malaria en Vista Alegre en el río Branco, Brasil.

LA AUTENTICIDAD DE LO CONTRADICTORIO

Desde el descubrimiento de América los informantes europeos se inclinaron a reducir la diversidad de la vida indígena solo a algunas pocas facetas, en donde las descripciones oscilan entre la idealización de los indígenas como “niños incorruptos” o la calumnia como “primitivos salvajes” (véanse por ejemplo Bitterli, 1991; Kohl, 1986).

Según el punto de vista del autor, la descripción de los otros rara vez sirve para tener una representación de la realidad verídica, y en lugar de esto se usa como instrumento de argumentación para los propios intereses. Así comparó Alcida Rita Ramos a comienzos de los años noventa la representación de los indígenas en territorio brasileño no-indígena con un gabinete de espejos. Según Ramos, la imagen que los no-indígenas tienen de los indígenas no refleja a los indígenas, sino que con frecuencia refleja solamente las intenciones de quien proyecta la imagen. La imagen que se le ha dado al indígena sirve principalmente para construir y reforzar una imagen positiva del blanco y para justificar sus objetivos. De esta manera se ha trabajado la imagen de los exóticos indígenas la mayoría de las veces, según el caso, para impresionar a los extranjeros. El indígena sigue siendo representado como un salvaje peligroso, quien a pesar de hacer parte del 0,2% de la población de Brasil, amenaza con la seguridad nacional. Esto cuando, en nombre del progreso y la propia civilización, se necesita legitimar la explotación del territorio indígena. Con el interés de lograr una integración nacional armónica y menos conflictiva en la sociedad brasileña, los indígenas fueron y son representados de una manera romántica —pasando a ser salvajes nobles (y según el caso, desnudos paradisiacos)—, en la que no hay lugar para la oposición política ni para las botellas de alcohol.

La imagen del indígena débil es utilizada para justificar la ley interétnica del más fuerte y le sirve principalmente a los blancos, así como a los representantes gubernamentales de las autoridades indígenas, para mantener la tutela (y discriminación) de los indígenas. En el sentido religioso-espiritual los indígenas son presentados como

atrasados por parte de diferentes comunidades de creyentes, quienes usan la imagen del indígena pagano, quien debe ser llevado al buen camino una vez más, en este caso por el cristianismo (de nuevo a la creencia propia, la de los blancos)⁶. Así son innumerables los ejemplos de Ramos, cada problema o cada interés tiene al parecer su relación con el indígena, o por lo menos con su imagen instrumentalizada según las necesidades, imagen que se ha mostrado en el discurso público⁷.

La imagen del indígena para Koch-Grünberg no está del todo libre de las tendencias aquí criticadas, sin embargo no se deja reducir simplemente a uno de los aspectos hasta el momento mencionados. El investigador proyectó una imagen en parte densa, mas no contradictoria de los hombres visitados por él y de su comportamiento. En el pasaje citado al comienzo de este artículo es evidente que los indígenas no eran para Koch-Grünberg inferiores a los miembros de su propia civilización, y en algunos aspectos los veía incluso como hombres mejores. Para él no se trataba solo de representar al indígena como “genuino hijo de la naturaleza”, aunque se dejara ver muchas veces así en sus declaraciones.

El sentido y la finalidad de las investigaciones de Koch-Grünberg no estaban limitados a lo científico. En el prefacio de *Dos años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño, 1903-1905* (1967), menciona que uno de los objetivos de su libro es intentar alejarse de prejuicios y lograr una apreciación más justa para los menospreciados indígenas en círculos más amplios. La violencia indígena, por ejemplo, no es vista por él como un indicio de lo salvaje de los indígenas, sino que cuestiona su origen y el contexto en que se lleva a cabo. Así aclara que la culpa de los sangrientos conflictos armados es de los blancos y solo representa

⁶ Véase Ramos (1991). Häusler (1997) por ejemplo ofrece un análisis crítico con imágenes científicas de indígenas.

⁷ Una conocida, quien trabaja para la Sociedad para la Cooperación Técnica (Gesellschaft für die technische Zusammenarbeit [GTZ]), me contó mientras trabajaba en este artículo, que para la preparación de un congreso por parte de trabajadores alemanes de la GTZ sobre indígenas en Latinoamérica, se había preguntado por fotos de los indígenas. Los colegas en Suramérica respondieron preguntando cómo debían aparecer los indígenas en las fotos: desnudos o vestidos, pobres o bien alimentados, salvajes o amigables. Los organizadores optaron por fotos de indígenas vestidos, cuyas ocupaciones deberían verse en las imágenes, ya que en cuanto a los indígenas se trata de hombres especialmente activos políticamente.

una reacción a los crímenes cometidos (1917: 57; 1967, II, 94f: 102). El investigador muestra a la sencilla población brasileña en diferentes aspectos, como una imagen negativa opuesta a la de los indígenas. Así resalta por ejemplo, en una conferencia pública en noviembre de 1910 en Friburgo, que los “así llamados ‘salvajes’ indígenas” nunca le robaron nada que valiera la pena mencionar. El primer gran objeto que le fue robado había sido (véase Koch-Grünberg, [e]: D.1.2a: 20)

[...] un gran arco con un grueso haz de flechas y fue sobre la corriente del Amazonas en un barco a vapor brasileño de lo más civilizado, fueron los blancos, quienes están muy orgullosos de su civilización europea y ven con desdén a los desnudos indígenas.

Koch-Grünberg elogiaba expresamente en sus conferencias las virtudes de sus acompañantes indígenas y recalca que cuando se está en uno de los ríos más peligrosos “con un buen equipo de indígenas [...] no hay casi nada que temer” ([e]: D.1.2a: 19). Para el investigador las impresiones negativas sobre los indígenas se debían en gran parte a la influencia de afuera, al contacto con la civilización de los blancos. “[...] los ‘salvajes’ en Suramérica son para mí los europeos”, escribió en una carta en 1921. Siguiendo esta idea, también comenta que: “Desde el descubrimiento de América hasta nuestros días el ‘decente’ europeo ha cometido atrocidades con los pacíficos nativos” ([1 mayo de 1921] [b]: A.31). Esta opinión resultaba ser completamente cierta: Koch-Grünberg pudo observar las espantosas consecuencias del trabajo forzado al que estaban sometidos los indígenas en la recolección del caucho, de la dependencia de los mismos del sistema económico de endeude, así como de los efectos del aguardiente y de otras bondades de la civilización. Pero también había recibido la impresión opuesta: los idílicos días en Koimélemong correspondían a la realidad. Con los adultos se había entendido estupendamente y también había jugado por horas con los niños, en su cuarto de trabajo había incluso de cincuenta a sesenta de ellos y se portaban siempre amablemente y sin peleas. “Aquí se puede ver una vez más qué obedientes son los niños indígenas —cosa que allá al otro lado nadie creería—”, escribe al respecto en su diario, “de hecho sus padres les dan un admirable ejemplo. En esta relación son también los mejores maestros para un europeo” (Koch-Grünberg, [2 de agosto de 1911] [d]: B.I.3. Heft III).

Sin embargo en los libros de este investigador no se nos muestran ni imágenes ideales ni paradisíacas de las circunstancias de vida de los indígenas. Las peleas y enemistades fueron apuntadas tan meticulosamente como los momentos armónicos de la vida en el pueblo. La abundante hospitalidad en algunos lugares contrasta por otra parte con la escasez de alimentos. También la imagen del indígena como “guardián de la naturaleza”⁸ en los libros de Koch-Grünberg es desvirtuada; al contrario, el investigador registró que desde su punto de vista los indígenas tenían un comportamiento terrible con los animales (véase por ejemplo 1917: 179, 211; 1967: 1, 275). Al describir las fiestas en el alto Isana, el investigador no se limitó a la información sobre los adornos de plumas de los caballeros o las máscaras de los bailarines, sino que mencionó también las frecuentes bacanales y las correspondientes peleas. “Así como pueden ser amables y decentes en la sobriedad, así mismo son estos indígenas asquerosos y molestos cuando están borrachos”, dice el autor. No obstante, el habitual “tout comme chez nous” tampoco falta aquí, ya que se compara con las peleas durante las fiestas patronales de su propio pueblo en el sur de Alemania (1967: 1, 132, 176).

Fueron experiencias de muchos años las que marcaron la imagen que Koch-Grünberg tenía de los indígenas y a estas pertenecen vivencias inspiradoras y felices así como momentos decepcionantes. El 1 de marzo de 1912 escribió en su diario lleno de entusiasmo sobre sus nuevos cargueros indígenas: “en esta salvaje tierra a los llamados ‘salvajes’ que hoy por primera vez se ve, se les puede confiar todo el valioso equipaje, que contiene objetos de gran valor para ellos”; y termina cuestionando si “se podría hacer esto en la ‘civilizada’ Europa”. Tiempo después comprobó que con los indígenas no siempre se trata de los mejores hombres y que también aquí había representantes honestos y deshonestos de un pueblo. La decepción llegó en agosto del mismo año: “Estas mujeres yekuaná parecen sufrir sin excepción de cleptomanía. Es una desgracia. [...] Me pone muy triste y perjudica mi simpatía por los indígenas en general” ([9 de agosto de 1912] [d]: B.I.3. Heft VIII-xi).

Así como la descripción de los indígenas muestra también la representación propia del etnólogo, este no busca la idealización o el

⁸ *Öko-Heiligen*, término original en alemán, que literalmente se traduciría como ‘ecosanto’. [Nota de la traductora].

enaltecimiento (propio), aun cuando las propias pretensiones de superioridad no se ponen en duda en el texto. Como muchos investigadores de su época Koch-Grünberg buscó encontrar indígenas “puros”, cuya cultura aún no estuviese influenciada por la civilización de los blancos y este deseo repercutió también en su comportamiento en el lugar de investigación. Cuando unas muchachas en Koimélemong aparecieron vistiendo faldas de algodón para unas fotos, el investigador dejó claro que esa no era la clase imágenes que él quisiera llevar a casa, así que las muchachas tuvieron que dejarse fotografiar en sus delantales de chaquiras. Una falta de información del lector acerca de la moda e influencia de afuera tendría lugar en efecto solo en el plano figurado, sin embargo el cambio de trajes sugerido por Koch-Grünberg aparece mencionado no solo en el diario sino también en la publicación (1917: 37). Su comportamiento parece contradictorio, si se piensa que las perlas tampoco eran un elemento original de la vestimenta de los indígenas, aun cuando esta materia prima importada por lo menos era trabajada como prenda de vestir al estilo indígena. Sin embargo, el investigador no reflexiona acerca de su propia participación en el constantemente deplorado pecado de la civilización, ya que también él llevó a donde los indígenas cajas de artículos de intercambio para recompensarlos por sus servicios y amistad, entre esos la indeseable tela de algodón para sus propias fotos.

Desde la distancia histórica se dejan reconocer más aspectos problemáticos. En varios pasajes en su informe de viaje se hace evidente la dependencia del investigador de sus acompañantes y cómo los conflictos de intereses resultantes influenciaban también la imagen descrita de los indígenas. Así Koch-Grünberg no se limitaba ante los juicios de valor apresurados, en parte hubo graves desprecios tanto por la apariencia externa como por el carácter de algunos indígenas. Sobre todo resulta desagradable para el lector del siglo XXI la terrible tendencia de juzgar el carácter partiendo de la apariencia física. En el libro *Dos años entre los indios* menciona el autor: “Los Pirá-tapuyo se diferencian de las otras familias por sus feos y salvajes rasgos y por su pelo desgrenado, en especial de los rasgos más finos del tipo Tariána, los cuales revelarían una inteligencia más alta” (1967: II, 21)⁹.

⁹ Para un análisis crítico de la descripción de Koch-Grünberg sobre los makú, véase Münzel (1974). En cuanto a los errores de juicio de la ciencia de los siglos XIX y XX

Al contrario de los clichés criticados por Ramos, que en sí son tratados de manera diferente, pero que son cerrados y generalizan, la descripción de los indígenas hecha por Koch-Grünberg está sin embargo abierta a cambios, diferenciaciones y correcciones. Así, algunas inconsistencias en la descripción representan más que una contradicción real, diferentes puntos de vista posibles en cuanto que dejan reconocer la complejidad de las situaciones y los fenómenos encontrados. Precisamente porque Koch-Grünberg intentó en sus publicaciones transmitirle al lector de manera directa y detallada sus vivencias y presentarle los resultados científicos implicados de forma cronológica según como se iban dando, será el lector testigo tanto de las experiencias agradables como de las desagradables y acompañará al investigador no solo en sus aciertos, sino también en sus desaciertos.

La reducción a “unívocos” de los estereotipos mostrados por Ramos, que se basa en desenmascararlos y en cuestionar su autenticidad, se evita a favor de una descripción de la realidad, que sin embargo no es libre (¿puede serlo?) de los prejuicios propios, pero que insiste en concederle más atención a los hechos reales que a imágenes preconcebidas. La transparencia de los informes, que, por lo demás, en los inicios de la antropología no era una rareza, por lo menos le facilita al observador actual el reconocimiento de los juicios determinados por la situación y el tiempo como una suerte de barniz sobre la realidad encontrada.

DE LA TEORÍA AL INDIO

Con el aumento de la experiencia en campo se reconoce en Koch-Grünberg no solo una imagen en constante cambio de los pueblos indígenas visitados, sino también un creciente alejamiento de las generalizaciones abstractas y de las especulaciones teóricas, teniendo en cuenta las distintas realidades de cada región¹⁰. Incluso antes de que el etnólogo tuviera a la etnología como oficio principal, se había ocupado científicamente, como futuro asesor docente, de dos artículos sobre indígenas. Sus dos publicaciones sobre antropofagia y animismo en

en sus intentos por deducir la psique o los dones de un hombre a partir del físico, véase Gould (1988).

¹⁰ A excepción de las clases universitarias impartidas por Koch-Grünberg, en las que se llevaban a cabo discusiones acerca de diferentes teorías (vk Mr, d.I.).

Suramérica fueron estudios que mostraban extensas compilaciones de los datos disponibles en el área temática. Koch-Grünberg reunió en ambos artículos pruebas etnográficas como soporte de sus tesis, como que la principal razón de la antropofagia sería la sed de venganza, y en cuanto al animismo, las visiones en los sueños serían la base para las representaciones de las almas y los espíritus. Con ello el investigador participó en las reflexiones y especulaciones acerca de los orígenes de fenómenos culturales, que en esos días eran puntos de discusión centrales en el mundo etnológico y religioso.

Desde el punto de vista actual esos primeros textos, a pesar de la gran aglomeración de ejemplos etnográficos, están llenos de graves generalizaciones sobre los “Naturmenschen”¹¹ y los indios, que Koch-Grünberg de acuerdo con las representaciones y la retórica de su época adoptó de otros autores. Así aparece por ejemplo en el artículo sobre canibalismo: “El hombre salvaje considera como su enemigo a cualquiera que no hable su idioma; él reconoce y aprecia como sus parientes solo a la gente de su propia tribu, porque los entiende” (1899: 87). La falta de credibilidad de esta declaración debió ser vivida después en carne propia por el mismo aprendiz: la comprensión lingüística y la parentela no están siempre estrictamente limitados para los indígenas. En el alto Río Negro, Koch-Grünberg fue recibido no solo muy amablemente, a pesar de ser un extraño, sino que en esa región dio también con pueblos indígenas para los que hace parte de las normas de convivencia que el hombre se case con una mujer de otra etnia y que esta mujer tenga otra lengua materna. La exogamia lingüística, como denominan los etnólogos a este tipo de regla matrimonial, llevó, entre otras cosas, a que cada indígena en ese territorio fuera (y sea) al menos tan plurilingüe como un culto europeo. “[...] mis grabaciones de la lengua y conocimientos les divierten mucho” menciona el investigador en diciembre de 1903 sobre una anciana indígena en el alto río Aiary. “Ella habla tres lenguas perfectamente: uanána, kobéua, baníwa y algo de língua geral, y me señala, sin que yo lo desee, cada cosa en nuestro entorno con cuatro nombres al mismo tiempo” ([9 de diciembre de 1903] [d]: B.I.2. Heft III).

Otros investigadores tuvieron más adelante la misma experiencia. Jean Jackson, quien trabajó de 1968 a 1970 en el noroeste del territorio

¹¹ ‘Hombres de la naturaleza’ o ‘primitivos’.

amazónico, concluyó que cada tukano con el que se entretenía hablaba por lo menos tres lenguas (Jackson, 1983: xiii). Los indígenas de esta región multicultural se entendían más allá de las fronteras de las tribus, sin embargo esta comprensión no significa necesariamente que no existieran enemistades entre los hombres del alto Río Negro.

Koch-Grünberg compara enunciados generales sobre las impresiones religiosas de otros pueblos, así aparece en sus primeros escritos, lo cual es problemático. Por lo tanto puede ponerse en duda si, por ejemplo, el extranjerismo *Dämon* ('demonio') realmente en alemán traduce lo que significan las muy frecuentemente pulidas ideas religiosas y filosóficas en la lengua e imaginación de los indígenas. Cuan peligrosos son los malentendidos y errores de traducción, si se piensa que las impresiones indígenas comparadas fueron mostradas de nuevo por cronistas de diferentes procedencias y con distintas visiones del mundo, como por ejemplo un misionero francés del siglo XVI y un biólogo inglés del siglo XIX. A esto se suma que bajo el término "indio" se reúnen cientos de pueblos, que en parte están separados unos de otros por miles de kilómetros, que viven bajo diferentes condiciones ecológicas, geográficas, sociales y políticas, y que tienen un concepto propio de "demonios" y "espíritus". Semejantes comparaciones están arrancadas completamente del contexto regional y específico de cada cultura¹². Sin embargo qué tan relacionadas pueden estar las impresiones indígenas suramericanas con la correspondiente estructura social de un pueblo, esto se muestra por ejemplo en el estudio de Egon Schaden (1989) sobre mitología de distintos pueblos indígenas.

Koch-Grünberg intentó poner en un determinado orden el diverso material utilizado en los artículos mencionados, en general sin crítica alguna acerca de su origen, para fundamentar sus tesis psicológicas y de desarrollo histórico. Llama la atención que en sus primeros escritos estableció graves generalizaciones, poco críticas, y su actitud hacia las explicaciones teóricas era más escéptica que hacia las observaciones etnográficas.

El investigador dio un cambio en su forma de publicar luego de la exitosa expedición al Río Negro. Esto se manifiesta evidentemente en

¹² Comparaciones poco críticas de estas notas apuntan a lo que Dan Sperber (1989) había criticado como "generalizaciones interpretativas".

el libro publicado en 1907, *Petroglifos suramericanos*, donde se muestran petroglifos reunidos entre 1903 y 1905 en el noroeste del territorio amazónico. El libro está formado por tres partes y representa el desarrollo en las publicaciones de Koch-Grünberg. En la primera parte se hace referencia y se comentan opiniones y planteamientos científicos sobre los petroglifos en el territorio amazónico, mientras que en la segunda parte el investigador da una descripción exacta, en la medida de lo posible, del lugar donde los encontró, de su estado, de su forma y de las explicaciones de sus acompañantes indígenas respecto de los petroglifos encontrados. En parte también tiene lugar la referencia a modelos similares en cerámica indígena, paredes o algunas máscaras. En la tercera parte de la obra, el investigador presenta sus conclusiones, partiendo de las propias observaciones de la segunda parte. Los petroglifos están reproducidos en veintinueve planchas al final del libro y parcialmente en fotografías en el texto.

Koch-Grünberg, en cuanto al significado de los petroglifos, enfatiza en “darle más relevancia a los aspectos técnicos que a la fantasía” (1907: 38). Así, refuta todas las interpretaciones, como especulaciones infundadas, que quieren ver en los petroglifos de Suramérica señales de una antigua civilización, signos de caminos y propiedad, una suerte de escritura ideográfica, la representación de una leyenda de creación o ilustraciones de recordatorio. Él mismo interpreta las imágenes solo como “juguetonas manifestaciones de un ingenuo sentido artístico” (p. 68). Koch-Grünberg no admite el argumento mencionado acerca de que tales actividades no se llevan a cabo solo por diversión, sin embargo, puede remitirse a sus propias observaciones como que los dibujos existentes fueron restaurados y en esto ni siquiera se siguió el curso de la línea fijada. La profundidad en los surcos es una explicación para Koch-Grünberg de que otros indígenas retocaron esas imágenes y que no se trata del laborioso y presuntamente significativo trabajo de uno solo¹³.

En el marco de este artículo ciertamente interesa más la construcción del libro que el contenido mismo. El libro simboliza ya en su estructura un punto de giro en la ocupación científica, como el que

¹³ La interpretación de Koch-Grünberg era ya en su tiempo discutida. Véase por ejemplo Karsten (1916). También más adelante otros investigadores de aquella región, quienes estaban más familiarizados con la mitología indígena le atribuyen a las imágenes un mayor significado. Véase Reichel-Dolmatoff (1967).

había dado Koch-Grünberg en su exitosa expedición al Río Negro. La primera parte se asemeja mucho a los primeros artículos del investigador: se hace referencia a las circunstancias y se comparan entre sí. La segunda parte se concentra completamente en la descripción de las observaciones propias, en la que deja de lado las controversias teóricas y las ideas de otros investigadores, lo cual refleja el estilo de publicación al que el investigador permanecerá fiel en los años siguientes. La representación, alejada de las especulaciones acerca de sus propias observaciones, fue y permaneció en adelante como una característica de las publicaciones científicas de Koch-Grünberg. La generalización, así como la aclaración de preguntas abstractas y teóricas dejaron de ser tema en sus libros, no obstante, trató después problemas bajo títulos llamativos como *La casa* o *El trabajo de la mujer*; sin embargo, en todas estas publicaciones no se aludía a *los indígenas suramericanos* como en los artículos sobre antropofagia y animismo, sino solamente a *los indígenas del norte de Brasil*.

En sus siguientes trabajos Koch-Grünberg se limitó a ampliar su propio material, no siguió haciendo comparaciones con otras regiones, solo a manera de ejemplo en algunos pies de página. Tampoco planteó más órdenes sobre la posible historia de desarrollo de una costumbre o de un objeto. Si se comparan las últimas publicaciones con las primeras se evidencia un cambio notable en la distribución de sus textos: los primeros tenían extensas citas y escasas conclusiones propias, mientras que las publicaciones siguientes tenían muchas más descripciones propias y más bien pocas referencias bibliográficas. En una carta dirigida a Erich M. von Hornbostel, el jefe del archivo fonográfico en el Instituto de psicología de la Universidad de Berlín, quien analizó las grabaciones hechas por Koch-Grünberg en la expedición del Roraima-Orinoco, el investigador dice al respecto ([31 de octubre de 1922] [c]: A.32):

Es muy importante para mí, solo para resaltar esto de nuevo, publicar el *material* reunido en mis últimos viajes. Las comparaciones ocasionales juegan solo un papel secundario. Así lo he dispuesto también en el manuscrito, que contiene mi material en la parte principal, mientras que todas las relaciones aparecen en los pies de página. También aun así será un volumen muy grueso.¹⁴

¹⁴ La cursiva es del original.

Una cita en los diarios de la expedición del Roraima-Orinoco muestra, entre otras cosas, que se trata de una consciente estrategia y convicción en este “contacto etnográfico con la realidad”. Sobre la dificultad de tener que registrar largos textos hablados junto a sus otras actividades, escribió el investigador en su diario ([7 de septiembre de 1911] [d]: A.I.3. Heft III):

Con tanto trabajo y tan poco tiempo es imposible producir algo útil. Aprecio mucho a mi etnología como para regresar con las cintas llenas de contenidos hipotéticos, como hizo por ejemplo Preuss. Los únicos que podrían hacerlo son los Padres, y no lo hacen.

—Estaré satisfecho si puedo llevar a casa listas de vocabulario relativamente detalladas con las reglas más importantes de la gramática.

La abstinencia de teoría, a la cual Koch-Grünberg estaba ligado, rechazando un análisis detallado de las ideas de otros científicos¹⁵ y la limitación a la descripción detallada de la realidad de los indígenas estudiados, no era un aspecto característico de todos los americanistas de la época, sin embargo el investigador no era el único para quien este aspecto llamaba la atención. Wilhelm Kissenberth resumió en cuanto a los resultados de su investigación después de su regreso de Brasilia que “una única estadía donde los indígenas [...] solo [permite] tener una visión muy primitiva en el complicado y misterioso transcurrir de la vida y cultura indígena” (obra póstuma). Kissenberth llega a este juicio autocrítico, aunque añade que tuvo suficiente tiempo para la observación y la adaptación y logró entender hasta cierto punto la lengua indígena. A pesar de sus resultados llega a la conclusión de que solo tendrá derecho a “juzgar” apenas después de un siguiente viaje, entre tanto “tendría que limitarse al simple ‘describir’” (obra póstuma). Por su parte Walter Lehmann, quien más adelante sería uno de los directores del Museo de Antropología de Berlín, escribió en una carta en 1910 dirigida a Koch-Grünberg que en los próximos años planeaba “describir en contexto la arqueología, la lingüística, la mitología y la etnografía de Centroamérica en relación a México y Suramérica. Con esto no quiero desarrollar ninguna teoría, sino en la medida de lo posible traer solo hechos y resultados” (véase Koch-Grünberg, [7 de enero de 1910] [a]: A.8).

¹⁵ Véase la nota 10.

Posiblemente ese énfasis en la pura descripción de los datos empíricos ocasionó, reservándose los intentos interpretativos de explicación, una reacción contraria a las teorías de escritorio del siglo XIX. En vez de darle importancia a la especulación del pasado se debía optar por acumular hechos *in situ* para redefinir las teorías. Ya no se trataba de discutir de manera abstracta acerca de los indígenas y sus modelos sociales, sino que debía abrirse a hablar con ellos y observar concretamente cómo vivían en realidad. En adelante la mirada estaba verdaderamente dirigida a los indígenas y sus culturas y no solo a su utilidad argumentativa en el Viejo Mundo. Las cada vez más extensas experiencias en el trabajo de campo siguieron reforzando en Koch-Grünberg la precaución y la reserva interpretativa. Su primera publicación en 1899 comienza aún con “lo que los suramericanos” piensan sobre el alma y es en los primeros libros y cartas donde Koch-Grünberg declara que pudo hacer una “mirada profunda” en la vida indígena. Con estas palabras termina su último libro publicado en vida en 1923 (1923: 389):

Concluyo mis reflexiones sobre la cultura material y espiritual de las tribus indígenas que visité. Entre uno más se dedica a la vida interior del indio, más evidente se hace qué poco se sabe al respecto. Tal vez ha sido bueno para mí haber podido dar un vistazo en las almas de esos hombres.

Tal vez no sea demasiado exagerado caracterizar la obra de Theodor Koch-Grünberg con las palabras que el escritor irlandés Flann O’Brien puso en boca de Mr. Collopy, uno de los protagonistas de su novela *La vida dura: una exégesis de la sordidez* (1996: 33): “Solo los hombres sin experiencia tienen teorías”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bitterli, U. ([1976] 1991). *Die “Wilden” und die “Zivilisierten”. Grundzüge einer Geistes und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung* [Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y ultramar]. Múnich: C. H. Beck oHG.

Gould, S. J. (1988). *Der falsch vermessene Mensch* [La falsa medida del hombre]. Frankfort del Meno: Suhrkamp.

Hartmann, G. (1972). "Zum Gedenken an Theodor Koch-Grünberg" [En conmemoración de Theodor Koch-Grünberg]. *Zeitschrift für Ethnologie*, 97, 4-5.

Häusler, C. (1997). *Kopfgeburten. Die Ethnographie der Yanomami als literarisches Genre* [Imaginarios. La etnografía de los yanomami como género literario]. Marburgo: Curupira.

Hornbostel, E. M. von. (1923). "Musik der Makuschí, Taulipáng und Yekuaná" [Música de los makuschí, taulipang y yekuaná]. En T. Koch-Grünberg, *Von Roraima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reiser in Nordbrasiliien und Venezuela in den Jahren 1911-1913*. Stuttgart.

Jackson, J. (1983). *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia* [Los hombres peces. Exogamia lingüística e identidad tukano en el noroeste del Amazonas]. Cambridge: Cambridge University Press.

Karsten, R. (1916). "Der Ursprung der indianischen Verzierung in Südamerika" [El origen de la decoración indígena en Suramérica]. *Zeitschrift für Ethnologie*, 48, 155-216.

Kissenberth, W. ([30 de junio de 1912]). "Carta de Kissenberth". Biblioteca Estatal de Berlín, Colección Darmstädter, América (2), noroeste brasileño, 1905.

Koch-Grünberg, T. (1899). "Die Anthropophagie der südamerikanischen Indianer" [El canibalismo en los indígenas de Suramérica]. En *Internationales Archiv für Ethnographie*, 12, 78-110.

Koch-Grünberg, T. (1900). "Zum Animismus der südamerikanischen Indianer" [Acerca del animismo entre los indios suramericanos]. En *Internationales Archiv für Ethnographie*, 13, Suplemento.

Koch-Grünberg, T. (1907). *Südamerikanische Felszeichnungen* [Petroglifos suramericanos]. Berlín: Ernst Wasmuth.

Koch-Grünberg, T. (1908a). "Das Haus bei den Indianern Nordwestbrasiliens" [La casa de los indios del noroeste del Brasil]. En *Archiv für Anthropologie*, 7(1), 37-50.

Koch-Grünberg, T. (1908b). "Frauenarbeit bei den Indianern Nordwestbrasiliens" [Trabajo femenino entre los indios del noroeste brasileño]. En *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*.

Koch-Grünberg, T. (1917). *Vom Roraima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasiliien und Venezuela in den Jahren 1911-1913* [Del Roraima al Orinoco. Resultados de una expedición en el norte brasileño y en Venezuela en los años 1911-1913]. Berlín: Dietrich Reimer.

Koch-Grünberg, T. (1922, agosto 27). “Indianer’ unter Indianern” [“Indio” entre indios]. En *Die 700jährige Stadt Grünberg in Hessen, Festgabe des Grünberger Anzeigers zur Jubiläumsfeier am 26 u. 27, 17-19.*

Koch-Grünberg, T. (1923). *Von Roraima zum Orinoco. Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913.* Tomo III. [Del Roraima al Orinoco. Resultados de una expedición en el norte brasílico y en Venezuela en los años 1911-1913]. Stuttgart. Dietrich Reimer.

Koch-Grünberg, T. ([1909-1910] 1967). *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest Brasilien 1903-1905* [Dos años entre los indios: viajes por el noroeste brasílico 1903-1905]. Cambridge: Cambridge University Press.

Koch-Grünberg, T. ([7 de enero de 1910] [a]). [“Carta de Lehmann”]. Obra póstuma de Koch-Grünberg. Colección Antropológica de Philipps-Universität Marburg (VK Mr).

Koch-Grünberg, T. ([1 mayo de 1921] [b]). [“Carta de Koch-Grünberg”]. Obra póstuma de Koch-Grünberg. Colección Antropológica de Philipps-Universität Marburg (VK Mr).

Koch-Grünberg, T. ([31 de octubre de 1922] [c]). [“Carta de Koch-Grünberg a Von Hornbostel”]. Obra póstuma de Koch-Grünberg. Colección Antropológica de Philipps-Universität Marburg (VK Mr).

Koch-Grünberg, T. ([1899-1912] [d]). *[Diario de expedición]*. Obra póstuma de Koch-Grünberg. Colección Antropológica de Philipps-Universität Marburg (VK Mr).

Koch-Grünberg, T. ([e]). [Manuscrito de conferencia]. Obra póstuma de Koch-Grünberg. Colección Antropológica de Philipps-Universität Marburg (VK Mr).

Kohl, K. (1986). *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden* [Mirada desencantada. La imagen de los nobles salvajes]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kraus, M. (2001). “Aus der Frühzeit des Homo Ethnologicus. Der Nachlass des Südamerikaforschers Theodor Koch-Grünberg” [De la prehistoria del Homo Ethnologicus. El legado de Theodor Koch-Grünberg, investigador en Suramérica]. En S. Voell (ed.), *...ohne Museum geht es nicht. Die Völkerkundliche Sammlung der Philipps Universität Marburg*. Marburgo: Curupira Workshop.

Kraus, M. (2004). “Y cuándo finalmente pueda proseguir, eso solo lo saben los dioses: Theodor Koch-Grünberg y la exploración del alto río Negro”.

Boletín de antropología, 18(35), 192-210. Consultado el 11 de enero de 2010 en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/557/55703510.pdf>

Malinowski, B. ([1922] 1984) *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea* (H. L. Hardt, trad.) [Argonautas del Pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica]. Frankfurt am Main: Syndikat.

Münzel, M. (1974). *Zwischen den Steinen. Die Übergangssituation einer Makú-Gruppe in Nordwest-Brasilien* [Entre las piedras. El proceso de transición de un grupo makú en el noroeste brasileño]. Zürich: Ethnologische Zeitschrift.

O'Brien, F. ([1961] 1996). *Das harte Leben* [La vida dura]. Frankfurt am Main: Welsermühl.

Ramos, A. R. (1991). "A Hall of Mirrors. The Rhetoric of Indigenism in Brazil". En *Critique of Anthropology*, 11(2), 155-169.

Reichel-Dolmatoff, G. (1967). "Rock Paintings of the Vaupés: An Essay of Interpretation". En *Folklore Americas*, 27(2), 107-113.

Schaden, E. ([1945] 1989). *A Mitología Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. Ensaio etnossociológico*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprenta Nacional.

Sperber, D. (1989). "Das Wissen des Ethnologen" [El conocimiento del etnólogo]. Frankfurt am Main, New York: Qumram im Campus.

**GÉNERO, MESTIZAJE Y ESTEREOTIPOS
CULTURALES: EL CASO DE LAS
CHOLAS BOLIVIANAS**

*Gender, mestizaje, and cultural stereotypes:
the case of the bolivian cholas*

HUASCAR RODRÍGUEZ GARCÍA *

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN, COCHABAMBA · BOLIVIA

* ayahuaskar@yahoo.es

Artículo de reflexión recibido: 11 de agosto del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

RESUMEN

Este artículo explora brevemente los orígenes del mestizaje andino-español, haciendo énfasis en el papel de las mujeres y en la consiguiente aparición de un nuevo personaje andino: la chola. Al mismo tiempo, indaga las formas en que, desde diversos ámbitos, se han construido estereotipos culturales que muestran a las cholitas como objetos de deseo sexual y también como símbolos del trabajo, de la belicosidad y de la abnegación maternal. Dichos estereotipos fueron elaborados, en gran parte, por políticos y por una élite intelectual a fin de inculcar sentimientos nacionalistas mediante una ideología del mestizaje, que pretendió mantener, a la vez, una situación de dominación patriarcal encubierta.

Palabras clave: *cholas, cholificación, estereotipos culturales, mestizaje.*

ABSTRACT

This article briefly examines the origins of Andean-Spanish mestizaje, emphasizing the role of women and the subsequent appearance of a new Andean type: the chola. At the same time, it enquires into the ways in which different cultural stereotypes have been built, representing cholitas as objects of sexual desire and as symbols of work, belligerence, and maternal abnegation. Said stereotypes were created, to a great extent, by politicians and by the cultural elite in order to instill nationalist sentiments through an ideology of mestizaje, whose underlying objective was to perpetuate a situation of veiled patriarchal domination.

Keywords: *cholas, cholificación, cultural stereotypes, mestizaje.*

INTRODUCCIÓN

Un producto de los complejos procesos de mestizaje biológico y cultural en Latinoamérica ha sido la creación de ciertos arquetipos que a modo de imágenes folclóricas pretendieron y pretenden sintetizar los sentimientos nacionalistas. Me refiero a aquellos personajes idealizados y representantes de las identidades colectivas: el guaso chileno, el charro mexicano, el llanero venezolano, el gaucho argentino y la chola boliviana, los cuales, debidamente domesticados, se convirtieron en emblemas de algunas de las “comunidades imaginarias” latinoamericanas. El artículo versa sobre la chola boliviana para mostrar cómo este personaje irrumpió en la escena andina y la manera en que se fueron construyendo a su alrededor discursos diversos. Además cabe poner de relieve que, en el caso boliviano, la identidad chola es claramente un acervo femenino: como nos recuerda Barragán (véase 1992: 90), las cholitas conservan una vestimenta que las diferencia de las mujeres de otros estratos sociales, y la autoidentificación consciente que representa el uso de la pollera¹ marca una pauta de elección que es una cuestión de género —femenino— porque no hay vestimenta chola específica para los varones. Con esto considero que han sido tres los estereotipos más recurrentes y dominantes en la imaginación popular y “nacional” en relación con la mujer de pollera. La chola es: 1) belicosa, 2) seductora y coqueta —por tanto, lasciva y objeto del deseo sexual—, y 3) también el epítome de la maternidad y del trabajo, es decir, del sacrificio. Desarrollar dicho argumento implicará presentar un breve panorama sobre el cholaje boliviano concentrándome en la mujer. ¿Cuál es el origen de las cholitas? ¿De qué manera se ha construido un imaginario estigmatizante que destaca en las cholitas

¹ Falda de origen español que, fruncida en la cintura, produce pliegues pudiendo ser corta o larga. El nombre procede de un cesto de mimbre o red, angosto de arriba y ancho de abajo, que servía para transportar y guardar pollos en España. En Bolivia la pollera se ha convertido en la vestimenta fundamental de la identificación chola, y de hecho hay cholitas sin rasgos somáticos mestizos muy marcados, siendo blancas o rubias, que se definen como cholitas solo por el uso de la pollera y de otros elementos típicos de la vestimenta tradicional mestiza. A la inversa, hay mujeres en las que se ve con claridad la ascendencia india-mestiza pero que no visten como cholitas, y únicamente debido a eso no son tenidas por tales. Pero las cholitas también se caracterizan por cierta forma de ser que tiene que ver con una cuestión de actitud y de comportamientos reflejados en la forma de hablar y de vivir, rasgos que se complementan con la vestimenta para identificar a alguien como chola.

agresividad, abnegación maternal y cualidades seductoras? ¿Qué lugar ocupan las cholitas en una sociedad en constante transformación? Estos son algunos de los cuestionamientos que planteo en busca de pistas y líneas de investigación futuras que tendrán que desarrollarse con profundidad en otros espacios.

También es oportuno señalar que el artículo está basado en una revisión bibliográfica que combina datos de investigaciones históricas y antropológicas, articulados con fragmentos de ciertas narrativas literarias plasmadas en novelas y cuentos. Considero que dicha combinación de datos dispersos y diversos puede ser sugestiva a fin de realizar una aproximación al mundo cholo femenino.

EL ORIGEN COLONIAL DEL CHOLAJE

La tropa de Pizarro, al arribar por primera vez a las zonas andinas, carecía de mujeres y los cruces raciales se desarrollaron ininterrumpidamente desde el choque primigenio. Las uniones entre conquistadores y “princesas” indias fueron bien vistas en un principio: todo parecía indicar que los mestizos nacidos de esas uniones estaban destinados a cumplir una función de nexo entre el mundo europeo y el mundo indio y se tranzaba la consagración de una alianza. Pero esta percepción optimista duró poco tiempo porque los mestizos no tardaron en convertirse en una amenaza potencial para todos debido a la ambigüedad de su estatus jurídico y a sus “sospechosas lealtades”.

Los “mestizos” no solo eran los nacidos de padre español y madre india —mestizos biológicos—, sino también aquellos indios que se habían lanzado a un proceso de movilidad social aprendiendo la lengua castellana y adoptando la vestimenta y ciertos oficios de los invasores. En el primer caso, el de la mezcla biológica, la “mixturación” fue una actividad que no conoció límites y los cruces se reprodujeron a todo nivel. Si bien la mezcla de sangres diversas se vuelve insondable a medida que pasa el tiempo y se suceden las generaciones, las múltiples uniones, forzadas o no, junto a la importancia asignada a la procedencia de las personas, crearon una nueva terminología socio-racial basada en la diferenciación y en la jerarquización. Es en este contexto, a fines del siglo XVI, que apareció en los Andes la denominación peyorativa de “cholo”, vocablo que inicialmente designaba

específicamente a los hijos de mestizos e indios según las pesquisas realizadas por Magnus Mörner (1969: 64)².

2 Diversos investigadores han atribuido a la palabra *cholo* los más dispares e increíbles significados, usos y orígenes, siendo uno de los más notorios el de *perro* (*anocara* en aymara). Esto proviene de diversas fuentes. Por ejemplo en el diccionario de la lengua aymara de Ludovico Bertonio, escrito a principios del siglo XVII, se encuentra que la palabra *chhulu*, al igual que *huayqui*, significa mestizo, sirviendo también para designar a *anocara*: perro (en Peredo, 2001: 4). Por otro lado el historiador peruano José Antonio del Busto Duthurburu, en su libro *La pacificación del Perú*, sugiere que se decía cholos a los hijos de negros e indios, y que tal vocablo sería oriundo de las Islas de Barlovento —nombre genérico dado a una parte de las Pequeñas Antillas—, lugar donde la palabra significaba igualmente *perro* (en Paredes Candia, 1992: 43). Un dato adicional al respecto es que una de estas islas que forman parte del archipiélago que separa el mar Caribe del océano Atlántico se llama Isla Perro. En una dirección similar el investigador peruano José Varallanos (en Espinosa, 2003: 32) se basa en afirmaciones del antropólogo cubano Fernando Ortiz para aseverar que *chulo* habría sido *perro* entre los indios de Nicaragua, término que, supuestamente, aún sigue usándose en Cuba. Ortiz sugiere a la vez que el término podría tener origen africano pues quizás proviene de la palabra *xulo* o *sulo* que los negros mandingas usaban para designar a los perros. Incluso el *chulo* español probablemente viene del apelativo que los negros matarifes daban a los canes que ayudaban al encierro de los toros en la península ibérica, de ahí que los mozos del matadero y de la plaza fueran llamados *chulos*, siempre según Ortiz. Por todo lo dicho, José Varallanos (en esta ocasión citado en Peredo, 2001: 4) sostiene que las palabras *perro* y *cholo* eran sinónimas, y que en determinado momento ambas se unieron formando una sola voz: *perrichola*. Siguiendo a este autor, semejante término habría sido acuñado por el Virrey Amat que llamaba perrichola a su concubina “la muy limeña doña Micaela Villegas y Hurtado de Mendoza” en el siglo XVII, adjetivo que desde entonces se utilizó con frecuencia para denominar por vituperio a las mujeres mestizas amantes de los españoles. Varallanos comenta igualmente la hipótesis de que el vocablo *cholo* viene de Cholollán, en Cholula, México, y de hecho la voz *cholo* se usa en ese país y en el sudoeste de los Estados Unidos hasta hoy para designar a los herederos del movimiento chicano de los años sesenta. Pero existen más orígenes posibles todavía, de los que aquí señalaré solo cuatro: 1) Juan Benjamín Dávalos, filólogo, indica que *cholo* ha nacido de *chullo*, palabra que significa gorro de lana, cuando los conquistadores, por sarcasmo o por falta de algún apodo genérico que aplicar a sus vencidos, los llamaron por el distintivo de la prenda que usaban en la cabeza. 2) El antropólogo peruano Jorge Muelle sostiene que este vocablo es de origen mochica, una cultura preincaica, y que habría sido usado en el temprano periodo colonial para denominar a los indios que hacían servicio doméstico en las casas de los españoles (en Quijano, 1980: 57). 3) Pedro Cisneros en un ensayo titulado “Los cholos y sus antepasados” (1916) afirma que la susodicha palabra es oriunda de Indostán, región en la que floreció la nación Chola, reino del sur de la India que tuvo su apogeo entre los siglos IX y XIII. Por último Barragán (1992: 90) señala, sin excluir otras posibilidades, que el vocablo podría derivar de “capichola”, nombre de una tela utilizada en la vestimenta femenina del siglo XVII, aunque el término *cholo* se utilizaba probablemente desde la segunda mitad del siglo XVI.

La importancia y la función de la vestimenta como indicadora de estatus es universal y vestirse con la ropa de otro implica en cierto modo adquirir sus cualidades. En lo concerniente al lenguaje ocurre algo parecido ya que cambiar de lengua supone la adquisición de conceptos y sensibilidades distintas. Así, el lenguaje y la vestimenta, junto con la pigmentación de la piel y las nuevas ocupaciones laborales, se convirtieron en los parámetros básicos de una estratificación social que intentaba mantener separadas la “República de españoles” y la “República de indios”, negando a la vez el evidente surgimiento de una capa social intermedia conformada por los indios e indias en proceso de transformar su condición original. En esta dinámica las autoridades coloniales a veces preconizaban la enseñanza del castellano o postergaban esa decisión bajo distintos pretextos; y respecto de la ropa pasó lo mismo: en ocasiones los burócratas peninsulares prohibían el uso de vestimenta europea a quienes no provenían del viejo continente y en otros momentos impusieron los atuendos españoles.

En fin, pareciera que la Corona no previó el fenómeno del mestizaje y prueba de ello son las incoherencias surgidas al intentar establecer normas dirigidas a esta nueva y amenazante población mestiza en crecimiento, progresión que puede verse y explorarse en ciertos textos y en la iconografía de varios escritores y dibujantes. Como ha advertido Carmen Bernand (2001: 126), el heterogéneo mundo mestizo terminó fundiéndose en una masa indefinida, omnipresente e inquietante que algunas crónicas coloniales tardías empezaron a designar como “chusma” o “vulgo”. Itinerarios marginales, captados por escritores y dibujantes de los siglos XVIII y XIX, la vida callejera de la plebe, sus diversiones y miserias, la cotidianidad de los vagabundos, de las empleadas domésticas y de las comerciantes minoristas, muestran la inevitable faceta urbana y moderna del proceso de mestizaje en el que se destacó una gran presencia femenina que dinamizó la vida económica de las ciudades.

Al respecto Bridikhina y Mendieta (1997: 12), basadas en las investigaciones de Elinor Burkett y Frank Salomon, destacan el hecho de que, durante la Colonia, las mujeres indias ocupaban una posición relativamente ventajosa, y de hecho más importante, en comparación con los indios varones, quienes tenían menos posibilidades de incorporarse a la sociedad occidental pues estaban casi condenados a realizar

trabajos agrícolas y mineros. Por tanto, la población indígena masculina tenía menos habilidad que la femenina para enfrentar la vida urbana y sacar ventaja de algunas instituciones hispanas. Así, el mayor conocimiento del idioma, de las leyes y de las costumbres de sus dominadores facilitó a las mujeres indígenas una integración menos dificultosa a la sociedad colonial, lo cual tampoco impedía el ejercicio de la explotación y el racismo por parte de españoles y criollos. En otros términos, a decir de Rivera (1996: 40), el corte patriarcal de las definiciones españolas, y luego republicanas, de lo que fue la unidad tributable —el varón adulto y “jefe de hogar” que tenía que asistir a la mita³ y/o pagar las cargas fiscales— condujo a las mujeres a insertar su diversificada producción doméstica en el mercado y estructurar una modalidad de participación más libre, aunque también trancada por impuestos, sobre todo aplicados al comercio minorista. Todo ello condujo a una estratificación compleja de larga data que llega hasta hoy, en la que sobresale la gradación cultural mediante el uso emblemático de la vestimenta femenina. De este modo tenemos tres “tipos” de mujeres populares en las ciudades y en las zonas rurales bolivianas: la “chola” —la mujer que usa polleras—, la “india” o “campesina” o “campesina-india” —que usa ropa de bayeta⁴ u otro tejido vernáculo, pero también versiones rurales de la pollera—, y la “birlocha” o “chota” (incluso llamada a veces “chotachola”), mujer que cambia la pollera por la ropa occidental “moderna” y que habita en pueblos pequeños y también en ciudades grandes.

EL PROCESO REPUBLICANO DE CHOLIFICACIÓN

Pasados los años, la dominación colonial ingresó en una gran crisis y del variopinto abanico mestizo salió gente que se enriqueció y ascendió en la escala social, al punto de que algunos mestizos llegaron a ser grandes terratenientes e incluso próceres de la Independencia. Gunnar Mendoza (citado en Paredes Candia, 1992: 26) afirma que

³ Institución incaica, luego apropiada y refuncionalizada por los españoles, que consistía en prestaciones de energía humana de forma rotativa y temporal para la realización de determinadas obras. La administración colonial introdujo la mita en el trabajo minero convirtiéndola en una suerte de trabajo forzado y gratuito, mediante el cual los empresarios españoles aprovecharon la fuerza de trabajo indígena de forma intensa y despiadada.

⁴ Una especie de tela rústica hecha con lana.

Juana Azurduy, máxima heroína de la Independencia boliviana, era chola y usaba las tradicionales polleras, y así existen datos varios que dan cuenta de la activa participación mestiza en las largas guerras que lograron romper el poder español.

Empero, la dirección de la nueva república quedó en manos de los descendientes de los criollos, y también de los herederos de unos cuantos mestizos acriollados ricos, que reprodujeron sistemáticamente el racismo y la discriminación limitándoles a todos los demás las posibilidades de ascenso social, situación esta que cambió momentáneamente a mediados del siglo XIX. De 1848 a 1855 el populista general Isidoro Belzu catalizó con su gobierno la primera gran emergencia chola en los Andes generando una inédita irrupción de las masas artesanas.

La primera efervescencia chola duró lo que duró el poder de Belzu y las aspiraciones de los artesanos sucumbieron rápidamente. Además, el arribo del capitalismo minero se presentó como un prometedor horizonte de desarrollo industrial en contraste con cualquier utopía artesanal. No obstante, como señala Peredo (2001), los indios-mestizos, lejos de desaparecer absorbidos pasivamente por el mundo criollo según deseaba la oligarquía, hallaron nuevos canales para la expresión del cholaje en cuanto una novedosa cultura nacional: el incipiente desarrollo capitalista con el tiempo abrió las vías para la continuidad del proceso de cholificación de los indios debido a su incorporación al trabajo minero y a la lenta pero permanente migración campo-ciudad⁵.

Uno de los principales vehículos del proceso de cholificación que distingue Quijano para el Perú de la primera mitad del siglo XX, mirada que también es válida para Bolivia en el mismo periodo, está

5 Todo lo hasta aquí dicho, en conjunto, puede ser caracterizado como un *proceso de cholificación*, expresión acuñada por investigadores de fines de la década de los cincuenta, entre los que se destaca el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1980). Para él, el fenómeno de cholificación es un proceso que se presencia desde la Colonia, mediante el cual se da un paulatino desprendimiento de grandes sectores del campesinado indígena que van adoptando un nuevo estilo de vida integrado por elementos occidentales y elementos indios, estilo de vida que se diferencia de las dos culturas, sin perder por eso la vinculación con ellas. El término *cholificación* pone de manifiesto que el mestizaje cultural, en el caso andino, ha creado una nueva identidad que, a pesar de adoptar elementos de la cultura urbana-criolla-occidental, no pierde totalmente sus componentes culturales indios. En suma, el proceso de cholificación puede entenderse como un canal de movilidad social ascendente para la masa indígena que se inicia en la Colonia, pero que adquiere características y tendencias nuevas durante el periodo republicano.

constituido precisamente por los cambios económicos introducidos por la modernidad que tienen que ver con la minería, la expansión de los núcleos urbanos, la lenta migración campo-ciudad y el desarrollo del pequeño comercio, factores que, en definitiva, crearon una nueva estructura de oportunidades y de roles ocupacionales para los indios, que estaban modificando su condición cultural y económica inicial. Quijano sugiere igualmente que la cholificación de fines del siglo XIX y de la primera mitad del XX fue también una consecuencia de importantes factores políticos como el arribo de nuevas corrientes de pensamiento social y la aparición de los partidos y de los sindicatos.

Ahora bien, el proceso de cholificación boliviano fue volviéndose cada día más palpable y esto no podía pasar desapercibido para las élites criollas. Ciudades como La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba se vieron llenas de una población chola mayoritaria, cuyas posibilidades de ascenso económico-social y de definición de lo político amenazaban las tradicionales relaciones de poder. Frente a esto las élites se sintieron paulatinamente cercadas por un “populacho cholo e ignorante” que configuraba un entorno amenazador. De pronto se hizo evidente que iba a ser imposible continuar usufructuando las instancias del poder estatal sin considerar y recurrir a los cholos para utilizarlos como contingentes electorales. Los sectores políticos dominantes, tras la guerra federal de fines del siglo XIX, desplegaron una serie de tácticas de clientelismo para corromper a la población chola creando un nuevo personaje urbano llamado el “esbirro político” —que luego tuvo su contraparte en el “artesano intelectual”—, destinado a garantizar el fraude en las elecciones por distintos medios y a organizar “clubes” que en realidad eran grupos de matones a sueldo⁶.

El gradual proceso de cholificación hizo que los sectores populares urbanos emergentes, al iniciarse el siglo XX, se tornaran agresivos como en los tiempos de Belzu, lo que motivó a las élites a intensificar la promoción de los esbirros junto a la difusión de diversos discursos intelectuales que a veces exaltaban el mestizaje y en otras ocasiones lo denigraban.

Todo esto pasaba con los cholos en general, pero entretanto ¿qué ocurría con las cholitas?

6 Sobre el “esbirrismo” cholo, véase Irurozqui (1995).

LAS CHOLAS, UN CASO APARTE

En lo concerniente a las mujeres sucedía algo relativamente diferente, pues las cholas, si bien eran igualmente despreciadas por las élites criollas y eran tenidas como ciudadanas de segunda clase, al mismo tiempo se convirtieron en personajes cuyas virtudes fueron más valoradas que sus defectos, y a esto contribuyó mucho la narrativa literaria de fines del siglo XIX y de la primera mitad del XX según se verá más adelante.

Aquí hay que recordar que el término *cholo*, usado en masculino, puede ser peyorativo, pero el femenino *chola*, y más todavía el diminutivo *cholita*, es a veces neutro e, incluso, en el último caso, tiene una connotación afectiva para subrayar una cercanía o una intimidad cariñosa. Esto depende también del contexto y de la forma en que se utilizan las palabras. De cualquier manera, y a diferencia de los hombres, la mujer que usa polleras ha llegado a asumir esta denominación a partir de las primeras décadas del siglo XX, primero como la aceptación resignada de una condición social subalterna, pero después con orgullo y con una actitud de provocación. Lo más llamativo es que la reivindicación del cholaje femenino como un fenómeno positivo no vino solo desde la plebe, sino ante todo desde ciertos segmentos de las élites intelectuales que empezaron a reconocer en la figura de la chola a un personaje central de la bolivianidad que merecía todo el respeto y la admiración. Un ejemplo paradigmático es el del escritor Rafael Reyeros (1946: 9-15), quien en el marco de una investigación sobre el estado de la educación indígena durante la década de los cuarenta exaltó con entusiasmo a las cholitas por su coraje y por su gran capacidad laboral. Con defectos y virtudes, y pese a su agresividad y a sus ocasionales piojos, la chola tenía los suficientes méritos para entrar con gloria en la historia nacional y en el poema épico:

La mujer mestiza, la chola, es hacendosa y de iniciativa comercial e industrial elevada a potencia infinita. [...]. Trabajadora por excelencia, practica cualquier menester y no le arredran las faenas más pesadas. Hasta cuando conversa, surce [sic], teje, cose o hila, y, en última instancia, se extirpa los parásitos que se multiplican con facilidad en su abundosa y larga cabellera. Repudia la pereza como el peor de los vicios [...]. De amor propio exagerado

“no se queda atrás”. [...] Es prolífica por excelencia. Y detesta los métodos anticoncepcionistas.

[...]

No gusta de las expresiones y de los gracejos de intención. Pero es también de malicia sugestiva y seductora. [...] Su máxima aspiración es que el hijo llegue a Doctor o que la hija llegue al rango de “señorita”. De la cholada, clase social si se quiere, con más virtudes que taras, subestimada por la clase “blanca”, proceden los dirigentes y pioneros de todas las actividades. La mayoría de los jefes de Estado, acaso los que más apasionaron a las multitudes, nacieron de las polleras. La chola viste a su hija como a una “dama”. No permite que lleve la vestimenta materna, porque según su criterio, la pollera disminuye el valer social y crea complejos de inferioridad.

Pero ocurre, algunas veces, que los azares de la fortuna lanzan a la futura “señorita” a la cruenta lucha por la vida. Entonces, abandona la vestimenta de “señorita” y vuelve al traje tradicional. Sin escrúpulos, animosa. Considera que el “traje” [de “señoritas”] es inadecuado, si no material, moralmente para las faenas y los menesteres de “su clase”. Empero, la vestimenta de la chola, la pollera, desaparece paulatinamente, dando paso al “traje” o al “vestido” como llama al indumento femenino occidental. Y ha nacido un tipo sui géneris que no es ni el de la chola, ni el de la “señorita”; sino mezcla de ambas: “la virlocha”. “La virlocha”, igualmente repudiada por la chola y por la “señorita”. Empero, en dos o tres generaciones, la “virlocha” se convierte en “dama” y gran señora. Y lamentablemente olvida sus orígenes y a su vez, zahere [sic] a la virlocha, como a la chola, con encono renovado.

La chola boliviana es en síntesis una de las fuerzas más positivas de la vida nacional. A veces de mayores quilates que su compañero el cholo.

[...]

Y el coraje de la chola es proverbial. Tocadle en sus sentimientos patrios y se sacrificará por ellos. Ha asistido a todas las guerras a que se ha arrastrado el país [...]. La historia y el poema épico le deben mucho. Es el alma de las revueltas populares. Cuando las tiranías se enseñorean las aplasta inmisericorde. Especta inmutable

los excesos gubernamentales. Pero cuando pasan el límite, ninguna fuerza humana, ni metrallas, ni cañones, podrán doblegar su arremetida feroz y decidida. [...] Se lanza a la pelea hasta vencer o morir.

Esta exaltación crítica de la chola —en la cual sobresale la valoración de su potencial como fuerza de trabajo— muestra equivocadamente a las mujeres que usan polleras conformando un sector homogéneo. En efecto, la chola no fue ni es una sola, como nota Baby-Collin (2004), y existen variaciones importantes en la “cultura indígena urbana” que permiten distinguir, por discretos artificios de la vestimenta, o por el grado de dominio del castellano, a la chola pueblerina recientemente migrada a la ciudad de aquella que, integrada plenamente a la dinámica urbana, posee una tienda o un puesto de venta consolidado. Desde otra óptica, autores como Paredes Candia (1992) y Canavesi (1987) hablan de la “chola decente”, la “chola mediana” y la “chola india”, distintas por factores económicos y posiciones sociales.

Reyeros, por su parte, destaca también otros elementos característicos: por un lado la inestabilidad identitaria creadora de nuevas categorías —como “virlocha” (o birlocha)—, y por otro, una suerte de rebeldía y de agresividad innatas. A dichos elementos se suman otros, según veremos a continuación: las cholas —supuestamente— tienen una marcada predisposición a la lascivia y además habrían instituido, en Cochabamba, un inédito “matriarcado”. En lo que sigue, presentaré brevemente estos rasgos atribuidos a las cholas desde diversos ámbitos, a fin de comprender cómo se han creado imágenes estereotipadas de las mujeres que visten polleras.

SINDICALISTAS REVOLTOSAS

Es preciso señalar que algunas de las ocupaciones típicas de las cholas fueron y son la cocina, los servicios domésticos y la venta en los mercados. Al decir esto no pretendo negar el amplio desempeño que las cholas han tenido y tienen en otras esferas laborales, aunque sí quisiera señalar un aspecto particular de las cholas vendedoras de los mercados, más conocidas con el nombre de recoveras o *qhateras*⁷.

⁷ Palabra proveniente del vocablo *qhatu*, que en quechua y aymara significa ‘lugar de intercambio’.

Creo que la aparición del anarcosindicalismo⁸ entre las qhateras de los mercados paceños desde fines de la década de los veinte significó un hito en el proceso de cholificación, ya que otro factor de este proceso, en palabras de Quijano, es el desarrollo de la conciencia de grupo de los propios cholos. La sindicalización de las qhateras paceñas mediante el anarquismo conllevó distintas consecuencias, una de ellas fue precisamente la reivindicación del término *chola*, y otra, la aparición de las mujeres de pollera en la escena pública y política, lo que permitió la inédita irrupción de un actor que lucha contra la triple discriminación étnica, social y de género. Sin embargo las qhateras, discriminadas por ser plebeyas, cholitas y mujeres, poseían un poder intermediario importante en la sociedad no solo por su bilin-güismo —aymara-español—, sino también por habitar y administrar un espacio vital para el abastecimiento de alimentos. La toma de conciencia de esta situación y la autovaloración motivada en parte por las prédicas del anarcosindicalismo, constituyeron a las qhateras libertarias en un sector reconocido y a la vez temido por las élites criollas, pese a que en los mercados también existían cholitas potentadas enemigas del sindicalismo y aliadas con las autoridades. Con todo, hasta hoy es común atribuir actitudes belicosas y agresivas a las qhateras, pero, como señala Peredo (2001), es posible explicar tales actitudes considerando que son una reacción de defensa frente a la violencia racista de la sociedad criolla-occidental.

La historia de las cholitas anarquistas ha sido develada parcialmente recién en la década de los ochenta, y gracias a las investigaciones de Lehm y Rivera (1988), Dibbits, Volgger, Peredo et ál. (1989) y Wadsworth y Dibbits (1989) podemos conocer una faceta poco conocida del estigma de belicosidad que se fue creando en torno a las mujeres de pollera.

Las cholitas qhateras de La Paz habían fundado la Federación Obrera Femenina (FOF) al amparo de la anarcosindicalista Federación Obrera Local (FOL) en 1927. Antes de la Guerra del Chaco (1932-1935) la actividad de la FOF no fue tan intensa, no obstante, se sabe de su relevante participación en la Convención Nacional de Mujeres organizada

⁸ Con respecto a la importancia del anarcosindicalismo en la formación del movimiento obrero boliviano véanse Taller de Historia Oral Andina (1986); Lehm y Rivera (1988); Dibbits, Volgger, Peredo et ál. (1989); Wadsworth y Dibbits (1989), y Rodríguez García (2007).

en mayo de 1929 por el sufragista “Ateneo Femenino”. En aquel evento las cholitas sindicalizadas discutieron con las mujeres de la oligarquía de forma tan acalorada que tuvieron que abandonar ruidosamente el recinto sin poder terminar de leer su ponencia, suceso que tuvo resonancias en la prensa oficial (Medinaceli, 1989: 151).

Hay que destacar que la reivindicación de la identidad chola de las mujeres de la FOF estaba unida a una profunda convicción de lucha y confrontación contra los representantes estatales que cobraban a las cholitas en los mercados, explosiva combinación esta que se ve reflejada en un aguerrido manifiesto difundido por la organización femenina en julio de 1929 (en Lehm y Rivera, 1988: 38-39):

Han pasado ya los tiempos en que las mujeres reclamaban sus intereses de rodillas. La mujer de hoy día, en especial la chola boliviana, conoce sus derechos, por eso reclama con todo el valor y con toda convicción, cara a cara: ¡No más atropellos, no más injusticias! Unos cuantos soldados, algunos abortos de la naturaleza que les gusta el título de comisarios, no podrán desde ahora imponernos silencio coercitivamente, ni exigirnos pagos de multas. Si para nuestros reclamos, si para detener la acción vandálica de los genízaro y vampiros, no existen autoridades superiores, conste que estamos unidas y que conseguiremos hacernos respetar sin miedo a la bayoneta o al fusil [...]. ¡Mujeres del pueblo, madres de la clase proletaria, chola que perdiste tu libertad, venid a nuestro lado a combatir por nuestra Redención Social!

La Guerra del Chaco impuso un paréntesis para todas las actividades políticas opositoras, desmantelando asimismo a la FOF y a todos los sindicatos de las diversas tendencias. Pero el conflicto bélico también ocasionó que las mujeres participaran más activamente en la fuerza laboral, convirtiéndose en el sostén de gran parte de los hogares plebeyos.

El proceso que desembocó en la reestructuración de la FOF se inició con el nacimiento del Sindicato de Culinarias (sc) el 15 de agosto de 1935 en La Paz, organismo surgido a raíz de una prohibición municipal decretada a fines de julio, que le proscribía a las cholitas subir a los tranvías bajo el pretexto de que incomodaban a las “señoras” rasgándoles las medias con sus canastas y ensuciando sus costosos vestidos. Este

hecho generó una reacción indignada entre las trabajadoras cocineras, quienes se concentraban masivamente en los mercados cuando iban a realizar las compras, y a partir de esta prohibición, y la consiguiente movilización, muchas cholitas de los mercados se vincularon estrechamente con la renacida FOL y luego con la renacida FOF.

Después de haber ganado en el conflicto de los tranvías con la municipalidad, el SC inició otra lucha contra la imposición de un denominado “carnet de sanidad”. La Guerra del Chaco también había despertado temores sobre la propagación de enfermedades venéreas, fiebre tifoidea, malaria y otros males contagiosos por el retorno de miles de soldados y desertores de modo que, en alianza con el sistema médico vigente, los distintos gobiernos de la época empezaron a insistir en la higiene pública, enfocando su atención, sobre todo, en la clase obrera y en las mujeres cholitas (Larson, 2004: 81). Como parte de esta política las élites, apoyadas por disposiciones gubernamentales, decidieron exigir un documento de salud a las cocineras y empleadas domésticas que debía tramitarse luego de un oprobioso chequeo médico en la “Policía de Higiene” (dependiente de la Policía Municipal), que al mismo tiempo se encargaba del control médico de las prostitutas.

El SC también se opuso férreamente a otras medidas gubernamentales, aunque lo que más movía la conciencia y las acciones de las cholitas sindicalizadas, sean culinarias o de otros rubros, fue la discriminación diaria que padecían en la ciudad a causa del uso de la pollera.

En fin, hubo muchos más frentes de acción del SC y de la reestructurada FOFO, como la lucha por la conquista de ciertos derechos para las mujeres —derecho al divorcio absoluto y la búsqueda de la plena igualdad entre hijos legítimos e hijos naturales—, o la participación en eventos organizados por feministas a lo largo de la década de los cuarenta, pero aquí entraré en más pormenores.

En suma, el sindicalismo cholo femenino, en sus diferentes versiones y tendencias vigentes en Cochabamba, La Paz y Oruro, no constituía ni el primer ni el único hecho social que parecía evidenciar la belicosidad de las mujeres de pollera. Ya desde las guerras de la Independencia se hablaba del heroísmo de las cholitas y la narrativa literaria contribuyó a difundir esta imagen con un añadido de concupiscencia.

LAS HEROÍNAS DE COCHABAMBA

Es un tópico en la literatura nacional mostrar al cholo en sus aspectos más amargos y sombríos. En el ubicuo ascenso social del cholo los escritores de novelas criticaron insistentemente su capacidad de manipulación y engaño junto a su “carencia de valores morales”. Al contrario, la visión de la chola es totalmente diferente y llena de aptitudes prolíficas: en las novelas, la mujer de pollera es un elemento pintoresco y característico del país, pero ante todo es una rica reserva de vitalidad, de sensualidad y de maternidad creadora. El análisis de Salvador Romero (1998: 65) señala que la chola en la literatura era vista como superior a la india y a la “señorita”. Mientras que la india vivía “anquilosada en el pasado y sin plasticidad para el presente”, la “señorita” estaba chapada a la antigua usanza española y presa de una anacrónica moral escolástica. Romero añade, parafraseando a Carlos Medinaceli: con su tufo a chicha⁹ y con el huayño¹⁰ en la garganta, la chola siempre avanza desenvuelta y sin miedo a la ciudad y hacia el presente, alimentando con sus fértiles pechos la energía juvenil de “la raza” —¿mestiza?— y viviendo entre el sacrificio y la alegría, descripción evidentemente más cercana a la chola valluna que a la chola altiplánica.

Esta forma de mirar a las cholas se inaugura con *Juan de la Rosa* del cochabambino Nataniel Aguirre, novela histórica publicada en 1885 que debería releerse en serio. Allí se narran las aventuras y desventuras de un niño adolescente atrapado en una compleja trama familiar desarrollada en Cochabamba durante las guerras de la Independencia donde aparecen cholas que a veces son hermosas y a veces humildes, a veces aguerridas y a veces maternales. En un momento dado, el 27 de mayo de 1812, una abuela ciega y plebeya al grito de “¡no hay hombres!” conduce a las vendedoras mestizas del mercado a la colina de San Sebastián para resistir al ejército realista que las masacra brutalmente. Dicho episodio, mitificado y transmitido a los alumnos de todas las escuelas hasta hoy, se convirtió en un elemento central de la nacionalidad boliviana, fenómeno analizado brillantemente por Laura Gotkowitz (2008).

⁹ Bebida alcohólica prehispánica obtenida mediante la fermentación del maíz.

¹⁰ Estilo de música quechua mezclada con elementos mestizos e interpretada con un instrumento de cuerdas llamado charango.

Sucede que hacia mediados de la década de los años veinte, la creación del monumento a las Heroínas de Cochabamba, construido a imagen de la novela *Juan de la Rosa* y emplazado en la colina de San Sebastián, desató candentes polémicas entre las élites: el debate giraba en torno al origen social y cultural de aquellas mujeres protagonistas de una de las batallas fundacionales de Cochabamba y de Bolivia. ¿Eran ellas las verdaderas heroínas o solo eran parte de la muchedumbre? ¿Debía tomarse a estas mujeres anónimas —indias y cholitas— como símbolo de las tradiciones patrióticas cochabambinas? Las discusiones se extendieron hasta la inauguración del famoso monumento en 1926, promovido en parte por gente afín a asociaciones de mujeres “feministas” que, según el feminismo de la primera mitad del siglo XX, valoraban el papel civilizador de la maternidad a la vez que exigían protección para la madre y la familia. El caso es que la inauguración del monumento coincidió “casualmente” con la coronación de la destacada cochabambina Adela Zamudio, la “primera” poetisa boliviana. Como señala Gotkowitz, la deliberada asociación entre la inauguración del monumento a las Heroínas cholitas y la coronación de la poetisa fue tan estrecha, que Zamudio fácilmente pasó como la figura central —la heroína— de las festividades presididas por el mismísimo presidente de la república, en ese entonces Hernando Siles. Paradójicamente, el monumento pudo ser interpretado como representación de las mujeres de élite debido a que la coronación de Zamudio desvió la atención del público desde la plebeya colina del monumento hacia los lujosos salones donde refinadas damas y caballeros celebraban a su poetisa favorita. Con todo, y pese a todas las adversidades, se había consumado un hecho inédito para una sociedad racista, elitista y patriarcal: las cholitas, increíblemente, habían entrado en el panteón nacional de los más elevados íconos patrióticos mediante el emblemático monumento de la colina de San Sebastián.

Más adelante, el militar populista Gualberto Villarroel —gobernante a través de una dictadura entre 1943 y 1946— recurrió a la narrativa de las Heroínas para granjearse el apoyo de las cholitas de los mercados cochabambinos. Villarroel decretó el “Día de la Madre” para todo el país en conmemoración a las mártires plebeyas de 1812, reivindicando lo mestizo como una de las fuentes de la identidad nacional a fin de inculcar sentimientos patrióticos. El Estado villarroelista se

apropió de las Heroínas cholitas decimonónicas, las domesticó y las convirtió en símbolos maternales e imágenes patrióticas de abnegación difundidas en las escuelas mediante rituales cívicos. Empero, según ha mostrado Gotkowitz, las cholitas cochabambinas de la década de los cuarenta también aprovecharon estas intenciones y se apoderaron de calles y mercados haciendo respetar su importante presencia urbana asociada a su función de comerciantes minoristas y qhateras.

VOLUPTUOSIDAD Y ENCHOLAMIENTO

Los servicios domésticos que las cholitas prestaban en las casas de las élites durante la época colonial tardía estaban acompañados frecuentemente también de secretos servicios sexuales para los hijos de los patrones e incluso para los patrones mismos, de modo que, ya desde la agonizante Colonia española, las cholitas constituían un ámbito de “perdición” frente a los señoritos que utilizaban a estas mujeres como un objeto común de iniciación sexual.

El arribo del siglo XX trajo al país nuevas sensibilidades modernas provenientes del mundo occidental, las cuales tuvieron resonancia en varios escritores nacionales. Muchos de estos introdujeron en sus novelas una representación erotizada de la cholita y la narrativa literaria posterior a *Juan de la Rosa* muestra a la mujer de pollera como un conflictivo objeto de deseo sexual. Esto tiene que ver con lo que Romero (1998: 61) llama el *encholamiento*: el descenso social y la decadencia de segmentos de la clase alta obligados, por distintas circunstancias, siempre a regañadientes, a establecer vínculos consanguíneos con el cholaje. En otros términos, el encholamiento era un fenómeno real, consistente en la relación sexual de gente “ilustrada” o cercana a las élites con personas consideradas de condición social inferior, lo que implicó no solo consecuencias “raciales” sino ante todo la adquisición de “nuevas” maneras de comportamiento. Algunas narraciones que reflejan de modo ejemplar el encholamiento son, entre muchas otras, *En las tierras del Potosí*, escrita por Jaime Mendoza en 1911, *La Miski Simi*, de Adolfo Costa du Rels en 1921, y *La Chaskañawi* que Carlos Medinaceli publicó en 1947.

La novela *En las tierras del Potosí* (Mendoza, 1976: 117-118) merece una mención especial. He aquí la historia de Martín Martínez, un joven sucreño de buena familia —comprometido con una señorita blanca y rubia— que se va a probar suerte en las minas de Potosí. Llegado a

Llallagua, en el norte de Potosí, ve y sufre la abycta realidad y la crudesa de los pueblos mineros. Con espíritu de lucha y con la ayuda de un amigo próspero en el negocio estañífero, Martín decide esmerarse y logra un puesto como capataz en el ingenio de Cancañiri. Allí conoce a Claudina, una joven chola hermosa y lavadora de mineral, de quien se enamora espontáneamente a costa de graves conflictos internos.

Él, desde su llegada a Llallagua, se sentía muy mal impresionado por las mujeres, las cholitas le causaban repugnancia y, ciertamente, lo que veía en ellas no era para agradar a un joven de sus gustos. [...] Pero la verdad era que ya miraba con ojos interesados a la jovencita Claudina [...]. Martín había empezado fijándose parte por parte en la muchacha. Primero, llamábanle la atención sus bien formadas pantorrillas, que por llevar las polleras se exhibían libremente ya cubiertas de largas medias o ya desnudas. Después, Martín echó de ver la cara de la joven, una cara efectivamente simpática, aunque por lo regular estuviese empolvada de tierra. Por último escudriñó aquel busto soberbio de mujer apenas púber, y, en total de cuentas, se encontró ante un conjunto de formas bellas aunque estuviesen detestablemente vestidas. Pero, aun en el mismo traje, el gusto de Martín empezó a modificarse. Las polleras de las cholitas, que tan repulsivas le habían sido en un principio, ya ahora le parecían más pasaderas y hasta hallaba algunas dispuestas con mucha gracia [...]. De este modo, el joven iba cediendo el campo, con escándalo de sí mismo pero sin poder remediarlo.

Tras múltiples borracheras y vivencias, Martín decide huir de Llallagua decepcionado de la vida y de la vana coquetería mutua entre él y Claudina: nunca pasa nada entre ellos y la joven chola termina desapareciendo con un desconocido mientras que Martín vuelve a Sucre derrotado.

En un esquema similar, aunque con aspectos diferentes, están *La Chaskañawi* y *La Miski Simi*, donde las cholitas, también llamadas Claudinas, son mujeres independientes, coquetas y autosuficientes. No pobres, como la chola de *En las tierras del Potosí*, e indiferentes al “qué dirán”, estas otras Claudinas son mujeres libres y claramente superiores a las mujeres de la aristocracia que vivían arrimadas al marido, a las convenciones sociales y a una moral mojigata y opresiva que las recluía en las labores del hogar. En contraste con las cholitas autónomas

y alegres encarnadas en *La Chaskañawi* y en *La Miski Simi*, sus casi pusilánimes pretendientes, que en algunos casos se convierten en sus amantes efectivos, son hombres de una seudocasta elitista en decadencia que sufren no pocos tormentos por el irresistible encolamiento causante de innumerables conflictos y contradicciones¹¹. De esta manera tenemos un cuadro matizado de la chola llena de volubilidad, y también rebosante de dignidad y libertad.

En otros relatos, por ejemplo en el cuento “La cruel Martina”, de Augusto Guzmán (1976), la chola aparece igualmente como un hermoso e irresistible objeto de deseo: “con pequeños senos redondos apretados por un corpiño que moldeaba con tempranas turberas el busto, [...] la belleza dulce de su carne otoñal llamaba a los hombres para el amor” (p. 46). Aquí el tema principal no es precisamente el encolamiento, sino el carácter agresivo y tenaz de la chola que rechaza todo amor, actitud que el incontinente Corregidor del pueblo de Totora, en Cochabamba, encara recurriendo a la violencia de la violación. Ante el embarazo no deseado la respuesta de la chola Martina es una venganza brutal y sanguinaria: tiene al niño, lo mata y se lo da de comer a su padre disimulando el cadáver en un sabroso guiso de ají. Martina coincide con las Claudinas en su belleza fatal, pero Martina es ante todo la cruda expresión de un carácter duro como la piedra que no admite lujurias ni chistes y que es capaz de una acción atroz para hacer justicia, aunque esa justicia le cueste la propia vida. Vemos entonces la típica y atrayente combinación de belleza y agresividad, en este caso llevada a sus extremos más grotescos y tenebrosos.

Pero la narrativa literaria que tenía a las cholitas como protagonistas también era parte de un proyecto político tendiente a la creación de una ideología del mestizaje, que se consolidó mediante la castellanización y la homogenización cultural. Por ejemplo la novela *La niña de sus ojos*, de Antonio Díaz Villamil, publicada por Carlos Medinaceli en 1948, muestra la pugna entre dos vanidades que se disputan el amor de Joaquín: una mestiza educada y abnegada, y una hermosa francesa incapaz del sacrificio. Como señala Marcia Stephenson, por medio de la fusión de aspectos eróticos y maternales “los turgentes pechos de la chola urbana que, cual frutos incitan a la gula, se convierten, por medio de la educación y la

¹¹ Para un análisis más detallado, véase Romero (1998).

mezcla racial, en los pechos maternales de la mestiza occidentalizada, que, a su vez, se torna en símbolo de la modernidad” (citado en Sanjinés, 2005: 150). Dicho de otro modo, según el análisis de Stephenson, *La niña de sus ojos* plantea que la chola debe convertirse en una mestiza más occidental que india en el marco de un proyecto nacionalista¹².

Por otra parte, cabe señalar igualmente que han existido autores, como el folclorólogo Antonio Paredes Candia, que se han opuesto a la tradicional imagen de la chola voluptuosa difundida en la narrativa literaria. Si bien Paredes Candia muestra a la chola como trabajadora, belicosa y de espíritu mercantil, destaca su decoro sexual a toda prueba: para él, la chola es la que mejor conserva en la sociedad principios de moral y una conducta consecuente con su compañero, marido o concubino, “a quien respeta y soporta lo que ninguna otra mujer de capa social diferente aceptaría” (Paredes Candia, 1992: 51), justificando así la

¹² Fue con este tipo de planteamientos, esbozados no solo en las novelas, que se logró crear un ideal de mestizo-blanco o mestizo-criollo que sirvió de prototipo nacional opuesto al mestizo-indio, o cholo, de manera que los estigmas negativos pasaron poco a poco de lo mestizo a lo cholo exclusivamente. En relación con las cholitas, ellas quedaron convertidas en un símbolo nacional-folclórico idealizado y totalmente alejado de la realidad: una cosa eran las cholitas en una estatua y en las novelas costumbristas, y otra diferente en las calles y en los mercados. La utilización de “lo mestizo” por parte de élites tradicionales y de contraelites nacionalistas tuvo su concreción final con la revolución de 1952, cuando el “nacionalismo revolucionario” impuso como parte de su proyecto de unidad una identidad mestiza a indios y cholos, tratando de conformar cierta homogeneidad forzada que diluyese los conflictos étnico-sociales. Los indios pasaron a ser llamados oficialmente “campesinos” y todos se vieron impelidos a legitimar ese mestizaje ideal prefigurado por los intelectuales de la primera mitad del siglo XX. De aquí en adelante la categoría mestizo será el soporte de la nueva conciencia de la “nación” y pretenderá borrar artificialmente la discriminación y el racismo. Como sostiene Bernand, el racismo, aun cuando se arraiga en un pasado remoto, cobra su sentido genuino justamente cuando las barreras jurídicas y normativas entre los grupos desaparecen en nombre de la igualdad teórica de todos los ciudadanos de una nación (2001: 107), y esto fue lo ocurrido con la revolución. Vemos entonces que el mestizaje, convertido en un instrumento de construcción de lo que debía ser la bolivianidad, fue eficazmente usado por el ciclo populista-nacionalista de mediados del siglo XX: en aras de realizar su “comunidad imaginaria” mestiza el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de acuerdo con el análisis de Rivera (1993: 88), emprendió una gigantesca tarea de disciplinamiento cultural mediante instituciones que, como el sindicalismo y la escuela fiscal, gozaron de todo el respaldo estatal, estableciéndose así un antes y un después definitivo para la historia del país. Ciertamente la construcción ideológica del mestizaje, formada durante décadas y consagrada desde 1952, desbarató la identidad de la subalternidad chola fagocitada por una euforia colectiva que se regocijaba en la ciudadanía otorgada desde arriba. Esta fue, sin duda, otra fase del proceso de cholificación, pero donde cualquier potencialidad rebelde estaba completamente anulada y domesticada.

sumisión amorosa de la chola en contradicción con el mito del “matriarcado cholo” del cual el propio Paredes es partícipe. En esta línea, afirma que en el pasado no existieron casas de prostitución de cholitas, aseveración desmentida por investigaciones etnohistóricas que demuestran que los lupanares tempranos del siglo XVI en los Andes, donde muchas indias se prostituían voluntaria e involuntariamente, fueron uno de los orígenes de las mezclas de las vestimentas andinas y españolas que caracterizan a las cholitas (véase Wachtel 1976: 224). En síntesis, pese a que el afamado folclorólogo distingue entre la “chola decente”, la “chola mediaña” y la “chola india”, asistimos a una presentación de la chola formando parte de una homogeneidad inequívoca, pues Paredes generalmente habla de la chola en abstracto, como si todas las cholitas fueran iguales. En este esquema, para Paredes, la chola es moralmente —sexualmente— correcta, recatada y sacrificada, y además “no tiene espíritu migrante y no conoce ni le interesan las danzas extranjeras de moda” (1992: 46, 77). Qué diría don Paredes Candia si hubiera podido ver en YouTube la popularidad de grupos de cholitas electro-cumbia-huayño como Las Conquistadoras o Las Consentidas, o a las cholitas paceñas que tienen un *show* internacional de lucha libre, o simplemente si hubiera ido a algún prostíbulo popular donde cada vez más trabajadoras sexuales de pollera ejercen con entereza un oficio harto difícil y lleno de riesgos.

¿Matriarcado?

Es común que algunos investigadores afirmen que Cochabamba es la región mestiza por excelencia. Los valles cochabambinos se han caracterizado por haber sido el escenario del contacto histórico entre diferentes grupos, hecho que ha conformado una dinámica regional en la que las mujeres rurales desempeñan un papel paradójico y tienen una identidad incierta. Por siglos las mujeres del campo participaron en la producción agropecuaria, el comercio, la producción de chicha y otras actividades, haciendo contribuciones importantes a la sociedad y a la economía de Cochabamba, desempeñando al mismo tiempo un rol protagónico en la sobrevivencia de sus familias y comunidades en condiciones adversas. Empero, sus contribuciones al desarrollo regional no son reconocidas por medio de beneficios sociales y económicos, y ni siquiera con una ciudadanía completa. En vez de eso hoy tenemos una imagen de ese protagonismo femenino convertido en estereotipo

cultural: las cochabambinas, en especial las denominadas cholas o campesinas, son vistas como madres dominantes que controlan a sus familias mediante intensas relaciones de dependencia, y la creciente predominancia de hogares con jefes femeninos refuerza la creencia popular que muestra a las mujeres como “matriarcas” (Paulson, 1996: 88-104).

La idea de un supuesto matriarcado viene también del academicismo, así tenemos por ejemplo a Mario Montaño (1977: 194) y a Gustavo Otero (citado en Paredes Candia, 1992: 54), intelectuales que aseveran que la “mujer mestiza”, en especial la cochabambina según Montaño, ejerce un innegable matriarcado, imagen reforzada también por ciertas producciones culturales —cuentos y folclor— de las capas medias urbanas. Sin embargo, un somero análisis de las principales instituciones bolivianas y cochabambinas demuestra la naturaleza patriarcal de estas. Como señala Paulson, lo que se observa en las áreas rurales cochabambinas son fuertes responsabilidades para las mujeres en sus hogares, responsabilidades que son un elemento funcional de un sistema patriarcal más amplio que les impone una serie de discriminaciones y desventajas, ya que actualmente existe un evidente dominio masculino en todas las instituciones de tipo legal, político, religioso, sindical, etc. Además, a medida que las familias rurales se dispersan —por la migración— y los recursos naturales se degradan, los roles y las responsabilidades genéricas cambian, de modo que muchas mujeres rurales están trabajando más horas en una gama más amplia de tareas, y esto no es sinónimo de mayor poder político o económico para ellas. A decir de Rivera (1996) las mujeres cholas o campesinas proveen educación a su prole, obreros a la economía capitalista —legal o ilegal—, trabajo doméstico a los estratos medios o altos urbanos, productos al mercado —incluida la chicha— y afecto a una sociabilidad pública que las utiliza —a la par que estigmatiza— cada vez con mayor astucia, donde la creencia en el matriarcado cholo es parte de esta utilización.

LA CHICHERA

Otro ámbito donde se ha construido la imagen de la chola como madre abnegada y a la vez como mujer lasciva es la chichería¹³. Evidentemente la chichería tuvo y tiene un significado polifacético

¹³ Lugar de expendio y consumo de la chicha.

muy intenso en la reorientación económica y cultural de Cochabamba desde mediados del siglo XIX. En el centro mismo de esta emergencia estaba la figura de la chola empresaria: la elaboración y particularmente la comercialización de la chicha era —y todavía es— realizada casi exclusivamente por mujeres en el marco de unidades familiares diversificadas que antaño articulaban la chichería femenina con los talleres artesanales —zapaterías, sombrererías, etc.— a cargo de varones (Rodríguez Ostria & Solares, 1990: 31). Así, la chichería y la taberna suburbana engendraron entre sus diversos parroquianos —que incluían “señoritos”— estados de ánimo que desinhibían los sentimientos y las lenguas, alentando al mismo tiempo el atrevimiento y el entusiasmo amoroso por las cholitas (Romero, 1998: 63). A esto quizá contribuía igualmente la puesta en práctica de una táctica tradicional de las propias chicheras para atraer consumidores, la cual consistía en contratar cholitas hermosas y jóvenes para los menesteres del negocio a fin de llamar la atención de la clientela (Paredes Candia, 1992), lo que potenció el espacio de la chichería como un lugar aparentemente abierto a las concupiscencias. De esta suerte la fiesta y la chichería impulsaron la imaginación popular que ve a la chola como un refugio amoroso y sexual, imaginario reflejado también en varias narraciones donde, entre comidas picantes, chicha y bailes, la chola es el centro de la atención y se encuentra en ventaja frente a las señoritas, cuya exclusión —voluntaria o no— de la chichería y de la fiesta las deja fuera del deseo de los hombres, por lo menos mientras duran las jaranas.

La relación entre señoritos oligarcas y el cholaje trabajador en la chichería estaba claramente mediada por la chichera, a quien si no se veía con lascivia se veía como una suerte de madre simbólica, pues su afecto brindaba el contexto donde la efímera y frágil fraternidad entre las distintas clases sociales se hacía posible (Rivera, 1996: 32). La lúcida interpretación de Silvia Rivera va más allá cuando señala una connotación simbólica clave de aquel microespacio social constituido por la chichería: epítome del vientre materno, la imagen del tibio e hinchado cántaro de chicha, fermentando lentamente el dorado elixir que será prodigado en la confraternización y en los afectos de la fiesta, resulta sin duda un velo que encubre y mistifica la dura realidad que viven las mujeres plebeyas en la producción doméstica, el mercado urbano y el comercio itinerante.

DE CAMPESINA-INDIA A CHOLA

En este último acápite pretendo mostrar con un ejemplo concreto de qué modo, en determinadas circunstancias y contextos, son las propias cholitas quienes se adecuan a las ambigüedades identitarias impuestas, pudiendo utilizarlas para sobrevivir.

Una etnografía pionera realizada por Susan Paulson en Mizque —Cochabamba—, durante los años noventa, muestra de forma descarnada cómo el uso estático de las categorías *etnia*, *género* o *familia* oscurece los procesos culturales dinámicos y el manejo creativo y diverso de las identidades. Paulson cuenta la historia de Teófila, mujer que podría ser vista como una “campesina-india”. Ella trabaja desde temprano vestida con una chompa estirada y con una pollera larga para combatir el frío matutino. Como cabeza de familia sus deberes son varios para alimentar once bocas de hijos, ahijados y otros parentes, por lo que trabaja de sol a sol particularmente cosechando su parcela de papa. Lo más interesante es ver la manera en que va a vender sus productos al mercado de la ciudad. Dirá Paulson (1996: 87-88):

Al final de la tarde, su identidad cambia mientras ella negocia el transporte de sus papas hacia el mercado con un camionero mestizo. Dejando a María [su hermana] a cargo del llenado de costales, Teófila corre de vuelta a su patio donde se suelta el pelo, lo moja y lo vuelve a trenzar con postizos y borlas multicolores. Después se cambia rápidamente para lucir su mejor traje de mercado —si el transportista cree que ella es una campesina cualquiera la engañará en la porción de papas que le cobrará como flete.

[...].

Llegando a la cancha antes del amanecer, Teófila se instala para vender su papa en el puesto de una prima que vive en Cochabamba. Ella tiene cuidado de no meterse en el espacio de las demás cholitas vendedoras, ya que su presencia les molesta porque la consideran una torpe campesina.

Sin embargo, luciendo su corta pollera rosada y una apretada blusa de encaje, Teófila llama exitosamente la atención de los clientes que pasan. Se aprovecha de su identidad mizqueña y hace alarde de ella, ya que las papas mizqueñas son buscadas por su calidad. A veces coquetea con los clientes hombres y les hace bromas en español. Con las amas de casa mestizas, Teófila contesta a su

“waway”¹⁴ con poses humildes y oraciones a medias en quechua, sabiendo que al hacer hincapié en su etnicidad india ella ganará más clientes urbanos cuyo sentido de identidad depende a su vez de sentirse superiores a ella.

¿Cómo entender la identidad de Teófila? Paulson señala que Teófila, en su capacidad de mujer madura y jefa de hogar, trabajando junto a sus familiares, no tiene una identidad explícitamente marcada ni por su sexo ni por su “raza” o etnicidad. Su feminidad está formada por —y expresada a través de— sus roles y relaciones de madre, hermana, comadre y agricultora; es decir que su “raza” o etnicidad es simplemente la de *gente*, no es india, blanca, mestiza u otra. Sin embargo, en otros contextos de su vida, como en el mercado de la ciudad, la identidad de Teófila emerge diferenciada, dado que enfatiza su sexualidad y etnicidad: en Mizque es *gente* —aunque para otros ojos sería “campesina” o “campesina-india”—, pero cuando va a la ciudad “se convierte” en chola y actúa como tal. Todo esto nos está mostrando que de manera a veces desapercibida las mujeres del campo hacen frente y manipulan las fuerzas dominantes y las tendencias político-económicas, incorporando ciertas relaciones y poderes dentro de estrategias desarrolladas para afrontar la hostilidad de un mundo racista y jerarquizante.

CONCLUSIONES

Protagonistas de procesos mal conocidos, discriminadas y a la vez exaltadas, las mujeres mestizas-indias en Bolivia se han convertido en símbolos de licencia sexual, maternidad, agresividad y trabajo, mediante un largo proceso histórico que se remonta a la época colonial. Se trata de un proceso de mestizaje cultural, que puede interpretarse en los Andes como *cholificación*, en el que la presencia femenina ha tenido una importancia evidente que, sin embargo, no siempre se ha traducido en mejores condiciones para las mujeres que usan polleras. He intentado sintetizar ese proceso, destacando el hecho de la creación de un arquétipo de la chola, es decir, una imagen modélica que, en este caso, ha derivado en estereotipos culturales que homogenizan a las cholitas atribuyéndoles una identidad inmutable y rasgos culturales estáticos.

¹⁴ Niña pequeña en quechua.

Durante la Colonia española las mujeres indias, debido al trabajo doméstico y al comercio minorista, tuvieron mayor facilidad para integrarse a la sociedad colonial y se convirtieron en protagonistas importantes del proceso de mestizaje. Mucho después, en la época republicana, específicamente desde la primera década del siglo XX, las élites dominantes necesitaron responder a las necesidades del incipiente orden capitalista convirtiendo a indígenas y cholos en trabajadores disciplinados, imponiendo el control municipal sobre el espacio público y las “invasoras” economías populares, y extendiendo el control sobre las formas de organización familiar, las prácticas sexuales, la instrucción moral y la higiene (Larson, 2007: 371). Tales políticas, que no resultaron del todo efectivas, fueron resistidas por el sindicalismo cholo femenino paceño con relativo éxito, y por ello ciertas organizaciones cholas se convirtieron en la vanguardia popular de una agitada plebe urbana que empezó a disputar a las autoridades el espacio público y el control de las economías informales. Así, la importancia de las cholitas en la sociedad representaba, en cierta medida, una amenaza para el orden oligárquico de la primera mitad del siglo XX, pues el universo cholo en general era visto como un terreno que provocaba inestabilidad y caos social. Además las cholitas se han caracterizado por tener un carácter considerado agresivo, pero esto puede explicarse como una actitud de defensa frente a la discriminación y al racismo. No obstante, la imaginación popular atribuye a las cholitas actitudes valientes y belicosas también debido a la narrativa de “las Heroínas de Cochabamba”, que luego fue utilizada por algunos gobernantes y culminó en la invención del Día de la Madre. En suma, era preciso controlar y domesticar la agresividad del mundo cholo en general y de las cholitas en particular, y para ello varios intelectuales forjaron una ideología del mestizaje que permitió construir la bolivianidad y disolver temporalmente los problemas étnico-sociales con la revolución de 1952. Podrían darse muchos ejemplos de otros países latinoamericanos que tuvieron igualmente su propia ideología del mestizaje, pero sin duda, como recuerda Hernán Ibarra (1992: 98), fueron la revolución mexicana de 1910 y la revolución boliviana de 1952 los sucesos que dieron forma concreta a la conciencia nacional moderna basada en el mestizaje. Según esta ideología “todos somos mestizos”, afirmación obvia que, sin embargo, encubre una perspectiva anclada en el viejo darwinismo social: los

indios habrían “desaparecido” pues todo ya está mezclado. Además, en la nueva nación mestiza “todos son iguales”, empero se hacen evidentes ciudadanías de primera y segunda clase según la vestimenta, el idioma, el oficio y los rasgos físicos de los ciudadanos.

Por otro lado, la literatura y la cultura de la chicha contribuyeron asimismo a difundir una imagen de la chola como una mujer lasciva y a la vez maternal, e incluso ciertos cuentos populares y manifestaciones folclóricas han construido el mito de un supuesto matriarcado cholo en Cochabamba.

Finalmente, también se ha visto que las mujeres de pollera pueden valerse de los estereotipos para adaptarse y sobrevivir en una sociedad hostil e hipócrita, lo cual evidencia una vez más que las identidades siempre son flexibles y negociables.

Sintetizando, según advierte Paulson (1996: 152), la subordinación paralela de las mujeres y de los grupos étnicos en Bolivia ha dado lugar a símbolos culturales en los que la identidad étnica es representada por la campesina desmesuradamente “materna” o la “chola sexy”, representaciones que oscurecen realidades profundas que demandan nuevas pesquisas. Debido a todo lo dicho se hace preciso investigar qué sucede con conceptos como género y etnicidad cuando se trata de comprender las actuales configuraciones en las que se desenvuelven las mujeres de pollera en el campo, en la ciudad y en las esferas públicas del poder político y de los medios de comunicación. Vivimos una época de intensas resignificaciones e invenciones de identidad y ante nosotros se despliega un amplio universo para explorar. Por ejemplo, a decir de Larson (2000), todavía nos falta mucho para comprender cómo numerosas mujeres de los mercados expandieron los significados y las fronteras del mestizaje y se habilitaron como una comunidad genérica de comerciantes. Y así, las vetas de investigación planteadas por el cholaje femenino son verdaderamente múltiples.

Entretanto, ¿será que el “Estado plurinacional” boliviano está configurando o configurará una oportunidad para que las mujeres subalternizadas por su condición étnica y de clase sean mejor retribuidas por su trabajo y tengan un acceso equivalente a las esferas de decisión? ¿O será que asistimos a un nuevo reforzamiento de las mentalidades patriarcales y coloniales con el “género” de remozadas y encopetadas feministas de élite acomodadas en las ONG y en la burocracia estatal?

Son preguntas aún sin respuestas. Por mi parte diría que es urgente replantear lo que varias investigadoras —como Silvia Rivera (1996), Susan Paulson (1996) o Denise Arnold (1996)— mostraron para la década de los noventa. Pero ahora vale la pena preguntarnos cómo se es mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia del Estado plurinacional. Sin bien existen investigaciones renovadas y recientes, esta es sin duda una labor todavía pendiente y debería encabezar la agenda de las investigaciones sociales hoy.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, N. ([1885] 1964). *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la Independencia*. Buenos Aires: Eudeba.

Arnold, D. (1996). “Los caminos de género en el ayllu Qaqachaka: los saberes femeninos y los discursos textuales alternativos en los Andes”. En S. Rivera (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 303-392). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.

Baby-Collin, V. (2004). “Usos de la indianidad en La Paz: formas de mestizaje en la ciudad”. *D' Orbigny. Miradas cruzadas de Europa y América Latina*, 0, 27-43.

Barragán, R. (1992). “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”. En S. Arze y L. Escobari (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes* (pp. 85-127). La Paz: Hisbol-Ifea.

Bernand, C. (2001). “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”. En M. León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia* (pp. 105-133). México: Fondo de Cultura Económica.

Bridikhina, E. & Mendieta, P. (1997). *María Sisa y María Sosa. La vida de dos empleadas domésticas en la ciudad de La Paz (siglo XVII)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.

Canavesi, M. (1987). *El traje de la chola paceña*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Cisneros, P. (1916). “Los cholos y sus antepasados”. *Revista Histórica*, 5, 163-184.

Díaz, A. ([1948] 1975). *La niña de sus ojos*. La Paz: Librería Editorial Juventud.

Dibbits, I., Volgger, R., Peredo, E. et ál. (1989). *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*. La Paz: Tahipamu-Hisbol.

Espinosa, M. (2003). *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito*. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.

Gotkowitz, L. (2008). “Conmemorando a las Heroínas: género y ritual cívico en Bolivia a inicios del siglo xx”. *Decursos*, 17 y 18, 34-56.

Guzmán, A. (1976). “La cruel Martina”. En N. Taboada (comp.), *Bolivia en el cuento*. Buenos Aires: Convergencia.

Ibarra, H. (1992). “El laberinto del mestizaje”. En J. Almeida, D. Gutiérrez et. ál., *Identidades y sociedad* (pp. 95-123). Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos.

Irurozqui, M. (1995). “La amenaza chola. La participación popular en las elecciones bolivianas, 1900-1930”. *Revista Andina*, 26, 348-371.

Larson, B. (2000). *Cochabamba. (Re)construcción de una Historia*. Cochabamba: Agruco-Cesu.

Larson, B. (2004). “Capturando cuerpos, corazones y mentes del indio: la generación política de la reforma rural de la escuela en Bolivia, 1910-1952”. *Decursos*, 12, 58-83.

Larson, B. (2007). “Indios redimidos, cholos barbarizados: la creación de la modernidad neocolonial en la Bolivia liberal (1900-1910)”. En C. Aljovín y N. Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)* (pp. 347-374). Lima: Ifea-UNMSM.

Lehm, Z. & Rivera, S. (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.

Medinaceli, X. (1989). *Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia 1920-1930*. La Paz: Cidem.

Mendoza, J. ([1911] 1976). *En las tierras del Potosí*. La Paz: Puerta del Sol.

Montaño, M. (1977). “Patriarcado y matriarcado en la sociedad chola”. En M. Baptista (comp.), *El país machista: la condición social de la mujer en Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Mörner, M. ([1967] 1969). *La mezcla de razas en la historia de América Latina* (J. Piatigorsky, trad.). Buenos Aires: Paidós.

Paredes Candia, A. (1992). *La chola boliviana*. La Paz: Isla.

Paulson, S. (1996). “Familias que no ‘conyugan’ e identidades que no conjugan: la vida en Mizque desafía nuestras categorías”. En S. Rivera (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 87-106). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.

Peredo, E. (2001). *Recoveras de los Andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado*. La Paz: Fundación Solón.

Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

Reyeros, R. (1946). *Caquiaviri. Escuelas para los indígenas bolivianos*. La Paz: Universo.

Rivera, S. (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En X. Albó y R. Barrios (comps.), *Violencias encubiertas en Bolivia: Cultura y política* (vol. 1, pp. 26-139). La Paz: Cipca-Aruwiyiri.

Rivera, S. (1996). “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio”. En S. Rivera (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90* (pp. 17-64). La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género.

Rodríguez García, H. (2007). “El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)”. *Revista Andina*, 45, 67-91.

Rodríguez Ostria, G. & Solares, H. (1990). *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: HAM.

Romero, S. (1998). *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas.

Sanjinés, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Ifea-Pieb.

Taller de Historia Oral Andina. (1986). *Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles (1908-1980)*. La Paz: THOA-UMSA.

Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.

Wadsworth, A. & Dibbits, I. (1989). *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958)*. La Paz: Hisbol-Tahipamu.

**MULHERES E CULTURA POPULAR: GÊNERO E
CLASSE NO BUMBA-MEU-BOI DO MARANHÃO**

*Women and Popular Culture: Gender and Class
in the Bumba-meu-boi of Maranhão*

LADY SELMA FERREIRA ALBERNAZ *

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO · BRASIL

* ls.albernaz@uol.com.br

Artículo de investigación recibido: 16 de diciembre del 2009 · aprobado: 7 de junio del 2010

RESUMO

O artigo trata o tema da participação das mulheres no bumba-meу-boi da região nordeste, no Maranhão (Brasil), uma festa da cultura popular que integra gênero e classe, bem como alguns aspectos de raça e geração. O bumba-meу-boi, que antes era percebido negativamente como uma manifestação da comunidade de homens negros e pobres que eram os encarregados da festa, ganhou agora visibilidade, reconhecimento e recursos públicos, o que proporcionou um aumento do número de mulheres que alcançaram poder na festa, e inclusive do número de pessoas brancas de classe média participantes, fato que alterou a hierarquia da população negra e pobre. A exigência de contar com um protótipo de mulher coincide com o branqueamento das mulheres em quase todos os grupos, daí que agora aumentem as desigualdades entre as mulheres negras e brancas, entre classes e entre os grupos de bumba-meу-boi. A investigação analisa tais desigualdades derivadas.

Palavras-chave: classe, cultura popular, gênero, identidade, raça, bumba-meу-boi. resumen

El artículo aborda el tema de la participación de las mujeres en el bumba-meу-boi de la región noreste de Maranhão (Brasil), una fiesta de la cultura popular que abarca género y clase, así como algunos aspectos de raza y generación. El bumba-meу-boi, que antes era percibido negativamente como una manifestación de la comunidad a cargo de hombres negros y pobres, ahora ha ganado visibilidad, reconocimiento y recursos públicos, lo que propició un aumento del número de mujeres que alcanzan el poder en la fiesta, e incluso del número de personas blancas de clase media participantes, hecho que ha alterado la jerarquía de la población negra y pobre. La exigencia de contar con un prototipo de mujer coincide con el blanqueamiento de las mujeres en casi todos los grupos, de ahí que ahora aumenten las desigualdades entre las mujeres negras y blancas, entre clases y entre los grupos de bumba-meу-boi. La investigación analiza tales desigualdades derivadas.

Palabras clave: clase, cultura popular, género, identidad, raza, bumba-meу-boi.

ABSTRACT

This article addresses the participation of women in the bumba-meу-boi of the northeastern region of Maranhão in Brazil, a popular culture festival that involves gender and class, as well as some aspects of race and generation. The bumba-meу-boi, which was formerly perceived negatively as a community expression by poor black males, has recently gained visibility, recognition, and public funding, thus fostering an increase in the number of women who have acquired power in the festival, and even in the number of middle class white participants, a fact that has upset the hierarchy of the poor black population. The need to have a female prototype coincides with the blanqueamiento or whitening of women in almost all of the groups, thus increasing inequalities between black and white women, between classes, and among bumba-meу-boi groups. The article examines such derived inequalities.

Keywords: class, popular culture, gender, identity, race, bumba-meу-boi.

CONTEXTUALIZANDO O MARANHÃO...

Esta pesquisa desenvolve-se no Maranhão, um estado brasileiro localizado na região Nordeste, fronteira com a região Norte. As regiões são distintas climaticamente, a primeira inclui o semi-árido brasileiro e, a segunda, a maior porção da Floresta Amazônica. São vistas nas outras regiões (Sul, Sudeste e Centro-Oeste) como os paraísos naturais intocados e, paralelamente, guardiãs das tradições populares nacionais. Portanto, um misto de “pureza” natural e “ingenuidade” cultural, devido à presença de diferentes manifestações populares tradicionais. Entretanto, possuem os piores indicadores sociais do país: maiores desigualdades de renda, baixa escolaridade e nível alto de desemprego.

A posição limítrofe do Maranhão permite que sua população o represente como tendo a abundância da floresta amazônica, livre das agruras da seca do semi-árido do Nordeste (mesmo que seja afetado por ela em parte de seu território). Reivindica para si uma cultura que mescla Norte e Nordeste, porém colocando-se na posição de “mestre” para a primeira, especialmente no que se refere ao bumba-meу-boi. No Maranhão, como se verá, o bumba-meу-boi, uma festa da cultura popular, tornou-se um símbolo central para afirmar identidade frente à nação e para mediar esta experiência de pertença.

1. SITUANDO A PESQUISA

Esta investigação iniciou-se em 2001 para subsidiar minha tese de doutorado, na qual discuti uma configuração de identidade maranhense frente à nação, ganhando destaque a análise de cultura popular (Albernaz, 2004). Naquele momento questões de gênero emergiram, mas não puderam ser exploradas devidamente. Elas permaneceram latentes e ensejaram a pesquisa em andamento¹, cujo foco é a participação de mulheres no bumba-meу-boi maranhense, abordando gênero e classe, bem como algumas questões de raça e geração, para perceber as desigualdades decorrentes destes cruzamentos.

¹ A pesquisa recebeu dois financiamentos do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Processos: n.º 403154/05-7 – Edital 045/2005; n.º 402901/2008-8-Edital 57/2008) tendo como bolsista de iniciação científica (Pibic): Teresa Maria Barbosa de Oliveira e Maíra Souza e Silva Acioli (2006/7), Bárbara Lopes Lima (2007/8), Patrícia Geórgia Barreto de Lima (2008/10), Ighara de Oliveira Neves (2009/10). Agradeço-lhes a colaboração, fundamental para alcançar os resultados aqui expostos.

O trabalho de campo foi realizado na cidade de “São Luis”, capital do Maranhão, nos anos de 2001, 2002, 2007 e 2009, sempre nos meses de junho a agosto. Observei e participei das festas, tendo entrevistado mulheres e homens que integram grupos de bumba-meu-boi e funcionários/as das instituições estaduais de cultura e turismo. Também utilizei a literatura sobre bumba-meu-boi (produção acadêmica e de folclorista), documentos oficiais (das instituições estaduais da cultura e do turismo) e matérias de jornais. Com esta estratégia e este conjunto variado de dados, tentei me aproximar das práticas e representações de gênero e identificar os agentes da sua produção, que revelaram sua interseção com os marcadores de classe, bem como aspectos importantes de raça e geração.

Desde a década de 1990, as políticas de turismo no Brasil, notadamente no Nordeste, usam as produções de cultura popular para atrair visitantes, dando-lhes novo valor e visibilidade. A inter-relação de festas populares com afirmação de identidade regional e nacional é evidente. Identidade nacional é um tema importante no campo de gênero², entretanto, não localizei trabalhos que tratem desta interface, a partir de uma investigação interna das manifestações populares³. Por sua vez, a retomada de estudos sobre cultura popular, tratada como festa/ritual, quase nunca considera esta dimensão, e quando o faz é para fixar posições e papéis de acordo com sexo⁴. Pensando nisso é que foi feito o desenho desse estudo.

Acho pertinente salientar como o trabalho está balizado teoricamente. Da perspectiva de gênero oriento a análise a partir das críticas de Friedman (1995) à centralidade deste marcador para significar poder,

2 Alguns exemplos dessa literatura são: Schiebinger (1993); Sommer (1994); Pratt (1994); Franco (1994); Vidal e Souza (1996); Corrêa (1996); Piscitelli (1996); Souza e Botelho (2001); Stolcke (2002); Moutinho (2004).

3 Na revisão de literatura localizei apenas dois artigos em publicações brasileiras: Bartra (2000) discute uma estética específica das mulheres na arte popular, inspirada em Frida Kahlo; Matos (2001) analisa transformações de gênero com o ingresso de homens na produção de cerâmica, atraídos pelo aumento de seu valor econômico. Saliente a coletânea de Bartra (2004) com trabalhos realizados na América Latina. Em 2006, num esforço de estimular a circulação de pesquisas neste tema, organizei com Edla Eggert (PPGEU do Unisinos), o Simpósio Temático *Gênero, feminismo e cultura popular* – Fazendo Gênero 7.

4 Na coletânea sobre festas populares, organizada por Jancsó e Kantor (2001), não há exemplos de cruzamentos deste tipo.

recomendando que se façam inter-relações com raça e classe⁵. Realizo um diálogo com Scott (1996), para não perder de vista situações em que gênero mantém-se como central para constituir relações de poder. Raça é percebida principalmente de acordo com as abordagens de Hall (2003), um fundamento para o racismo e desigualdade social e cultural. A análise sobre corpo baseia-se em Bordo (1997), que propõe um equilíbrio analítico entre cultura e sociedade, corpo e representação/significado. Levo em conta também as contribuições de Bakhtin (1987), voltando-me para compreender como vem ocorrendo o controle do baixo corporal na cultura popular pela alta cultura.

Cultura popular é um conceito polêmico com enfoques teóricos e disciplinares distintos, que parece evitado em publicações brasileiras recentes⁶. Falar de classe, quando se trata de cultura popular, pode ser uma redundância para alguns, entretanto, muitos estudos usam esta classificação desconsiderando esta dimensão. Por sua vez, dentro das manifestações de cultura popular, como o bumba-meu-boi aqui estudada, não há participação exclusiva de um determinado estrato social, mas sim inter-relações entre grupos com *background* de classe variada⁷. Por isso torna-se pertinente perceber como gênero se entrecruza com este marcador quando se trata do bumba-meu-boi.

Nesta pesquisa considero as classificações locais para os bens culturais e lanço mão de uma análise interdisciplinar a partir de Thompson (1998); Burke (1989); Bakhtin (1987). Estes autores estudam cultura popular focando sua especificidade estética relacionada com a posição social de quem a produz. Na minha investigação detectei esta

5 Estes cruzamentos são considerados recomendáveis por Corrêa (1996) e Piscitelli (1996) para o caso brasileiro. Saliento que a discussão de Friedman sintetiza um debate anterior iniciado pelo feminismo negro nos EUA e sobre classe e gênero pelas feministas socialistas no terceiro mundo, que ficou conhecido como a crítica da irmandade entre as mulheres, ver Fox-Genovese (1992).

6 Ver J. J. Carvalho (2000, 2004); R. Carvalho (2000); Brandão (1982); Arantes (1981), focando os exemplos brasileiros. Um exemplo da ausência deste termo é a coletânea de Jancsó e Kantor (2001). A maioria dos autores investiga festas, usando teoricamente obras que tratam de cultura popular, mas não empregam esta denominação. Ver Hall (2003) para esta polêmica nos estudos culturais. Para um panorama recente desta polêmica no Brasil (sec. xx) ver Rocha (2009).

7 Ver Esteves (2008) sobre participação de pessoas de classe média em folguedos populares, focando as tensões dessa participação em Recife. Ver Carvalho (2004) para as dificuldades de perceber implicações de poder e desigualdades em situações desse tipo.

classificação operando da mesma forma (Albernaz, 2009; Branco, 1999). Entendo que, nos três casos, os autores evidenciam o caráter público de cultura popular e sua circulação, de maneira que traduz códigos de diferentes grupos postos em relação desigual num mesmo contexto social.

Para expor os resultados, o trabalho está divido em mais três partes. Na primeira contextualizo a importância atual do folguedo na mediação de afirmação de identidade maranhense frente à nação. Descrevo rapidamente o bumba-meу-boi dando atenção a sua estrutura de relações e sua classificação por gênero, classe e raça. Na segunda, apresento a participação das mulheres ao longo do tempo, os sentidos das suas posições e sinalizo a invisibilidade delas na história do folguedo. Na terceira parte, trato das explicações para o ingresso das mulheres a partir dos anos 1970, as quais parecem se relacionar com o prestígio que o bumba-meу-boi conseguiu, além de ligar-se a uma visão de segurança e produção de uma nova estética. Analiso as interfaces entre gênero e classe, secundariamente, raça, e geração como estruturadores das relações dentro desses grupos.

BUMBA-MEU-BOI MARANHENSE: IDENTIDADE LOCAL E CLASSIFICAÇÃO EM SOTAQUES

No Maranhão, desde meados do séc. XIX, os símbolos eruditos marcavam a identidade local frente à nação, expressos na idéia da capital do estado (São Luís) como *Atenas Brasileira*. A partir dos anos 1970, a cultura popular ocupou este lugar, na qual o bumba-meу-boi é o centro, numa configuração cultural que aglutina outros significados e define os conteúdos de ser maranhense. Cultura popular ganhou um valor positivo para os estratos médios da população e, o boi, que era antes percebido como de pessoas pobres e negras, passou a ser de todos, sem distinção de raça ou classe (Albernaz, 2004)⁸. Ele agora é valorizado e recebe grande investimento público, devido ao turismo,

⁸ Esta substituição parece correlata com um processo de modernização da cidade de São Luís, desencadeado por um novo grupo político com acesso ao poder em 1966. Este processo para se modernizar compreendeu industrialização, ampliação urbana, alterando roteiros de circulação na cidade. Tudo isso propiciou a expansão e intensificação do bumba-meу-boi, inclusive pelos migrantes rurais. J. J. Carvalho (2000), salienta que mudanças na cultura popular decorreriam de processos migratórios e de reurbanização. Ver também Brandão (1982).

processos identitários e promoção de cidadania, que propiciou o aumento de mulheres e seu acesso ao poder no folguedo.

Localmente o bumba-meu-boi é percebido como tradicional por sua permanência ao longo do tempo e pela manutenção de práticas e conteúdos simbólicos, resultantes de disputas e negociações nesse processo de reprodução. Torna-se assim mais legítimo para afirmar identidade e exprimir as relações sociais. Enquanto cultura popular, o boi é um lócus de produção de narrativas, mas também de mediação de experiência de identidade regional, por meio dos quais níveis diferentes de domínio (bairro, cidade, estado e nação) são articulados (Albernaz, 2004). Ao circularem por diferentes espaços, as manifestações permitem aos seus integrantes perceberem como seu grupo de origem situa-se no contexto social e quais as relações adequadas com os demais. Simultaneamente, traduz os significados de afirmação destes grupos, e os níveis de pertença de seus membros⁹. O bumba-meu-boi, ao funcionar dessa maneira, elabora sentidos e práticas de gênero de grupos específicos e, concomitantemente, ratifica-os, ou os põem em disputa, com aqueles da sociedade em que estes grupos se inserem.

O bumba-meu-boi é uma festa popular considerada como uma dança dramática¹⁰, de origem portuguesa, transformada no Brasil pelas influências africanas e indígenas. Ocorre em todo o território nacional, o que lhe fortalece como símbolo de identidade maranhense ao oferecer parâmetros de comparação para sua especificidade local. Atualmente sua presença é mais marcante na região Norte (Festival de Parintins – Amazonas) e no estado do Maranhão, que se rivalizam nas disputas por conteúdos simbólicos de identidade, sobre quem teria a manifestação mais tradicional e/ou mais bonita, grandiosa e autêntica.

9 Baseio-me na definição de Cunha (1998) para tradução, nas palavras da autora tradução seria: “uma nova maneira de por em relação níveis, códigos, pô-los em ressonância, em correspondência, de modo que este mundo novo ganhe a consistência desejada para que se torne evidente” (Cunha, 1998: 14).

10 Segundo Mario de Andrade (1986) (um dos principais folcloristas brasileiros do início do sec. xx) a dança dramática se caracteriza por uma encenação de um auto teatralizado, com personagens mais ou menos fixos, entremeado por danças e músicas, executadas pelos integrantes denominados brincantes do cordão (um tipo de personagem coletivo).

No Maranhão a festa é realizada em homenagem a São João¹¹, no mês de junho, com o seguinte ciclo anual: *ensaios; ritual de batismo; apresentações; ritual da morte*. Na páscoa começam os ensaios, encerrando-se no dia de São João – 23/06. Esta data é escolhida por quase todos os grupos para o batizado do animal, propiciatório do seu sucesso. Marca ainda o início das apresentações dos grupos pelos arraiais¹² da cidade – delimitando o período junino, que efetivamente estende-se até o final do mês de julho. O ciclo encerra-se com os rituais de morte do boi, os quais ocorrem a partir do final do mês de julho, até novembro, como data limite ideal¹³.

A brincadeira baseia-se num auto, entremeado por música e dança, que encena o roubo do boi mais importante da fazenda por um empregado, desencadeando o drama da sua recuperação pelo seu proprietário¹⁴, tendo um significado de morte e ressurreição. O auto é raramente apresentado hoje em dia, mas seus personagens continuam presentes, oferecendo os parâmetros para o público apreciar o folgado. Eles informam como deve ser a participação dos brincantes, especificando se pode ser um homem ou mulher, sua faixa de idade e, mais recentemente, sua aparência. Ou seja, sua conformação corporal, que pode incluir características usadas para definir pertença racial.

Os principais personagens envolvidos na brincadeira são:

Amo: a figura mais importante, ele é o cantador que comanda a brincadeira, sendo na encenação das apresentações, o dono do boi e da fazenda, posição ocupada por um homem.

Pai Francisco: (Chico, Nego Chico): personagem que desenca-deia o enredo ao roubar o boi, também encenado por um homem, representando uma pessoa pobre, escravo ou ex-escravo.

¹¹ No restante do país o boi é dançado no período do natal ou durante o carnaval.

¹² Local onde se promove uma festa para São João, com barracas e bares para venda de comida e bebida e um palco onde se apresentam atrações variadas. Eles se distribuem por quase todos os bairros da cidade.

¹³ Não é demais salientar que esta descrição é esquemática, os grupos criam arranjos próprios para se adequar às demandas das políticas culturais do estado, bem como do mercado da cultura (Albernaz, 2004).

¹⁴ Para uma análise estrutural dos mitos, bem como de suas variantes, encenados no ritual do boi veja-se Cavalcanti (2006), a autora analisa símbolos masculinos e femininos, mas seu foco principal é a relação entre mito e rito para criticar a noção de auto como definidora da autenticidade da manifestação. Veja-se também Cavalcanti (2004) para uma análise das contribuições de Mario de Andrade na definição de danças dramáticas.

Catirina: única personagem feminina no enredo, esposa de Chico que o motiva a roubar o boi. Tradicionalmente era interpretada por um homem travestido. Atualmente há mulheres e travestis interpretando este papel.

Boi: animal que motiva toda a brincadeira e que será roubado pelo Nego Chico. É uma representação alegórica, uma armação em madeira, recoberto de veludo preto bordado, que reproduz o formato do animal. O boi é conduzido por um homem denominado **miolo**, que fica embaixo dele, realizando os movimentos que lhe dão vida. Durante toda a encenação o boi é guardado pelos **vaqueiros**, geralmente homens, cujos passos de dança com o animal sugerem domá-lo, amansá-lo e, ao mesmo tempo, oferecer-lhe cuidado e desvelo. O posicionamento do boi e dos vaqueiros, durante a representação, tende a ser o centro da brincadeira, juntamente com Pai Francisco e Catirina.

Estas são as figuras principais dos enredos mais comuns na cidade de São Luís, e em torno deles dançam os demais brincantes, chamados também de bailantes, cujo conjunto denomina-se **cordão**. Eles têm nomes específicos que variam conforme os sotaques.

Caboclos de Fita/Rajados: vestem-se com calça e camisa de mangas compridas, sobreposto por um peitoral ou gola bordada de canutilhos com figuras variadas (santos, flores, bandeiras, etc.). Sua principal característica é o chapéu de fitas. No boi de orquestra são também chamados de **vaqueiros**. São na maioria homens.

Índios e índias: usam peitoral (ou gola) bordado rematado por penas, um saiote de penas, pulseiras e tornozelinas e na cabeça um cocar. As mulheres usam sob estas vestimentas tops ou sutiãs e biquínis ou shorts de lycra. Os homens usam bermudas ou sungas sob os saiotes/tangas. Tanto pela vestimenta como pela quantidade, este é o personagem que põe as mulheres em evidência nos grupos de boi.

Tanto os caboclos de fitas como as/os índias/os eram chamados durante a encenação das narrativas para ajudar a recapturar o boi roubado por pai Francisco. Atualmente parecem ter apenas uma função de dançarinos, especialmente as índias, que na literatura sobre o boi têm sua função “decorativa” ressaltada.

Estes personagens estão presentes em todos os grupos, sendo a variação na sua indumentária, especialmente os brincantes do cordão, um dos suportes para a classificação dos bois em *sotaques*. É uma

categoria local, nomeada conforme instrumento principal ou cidade/ região de origem, a partir do ritmo, indumentária e coreografia. Esta divisão é específica do Maranhão e ocorre em quatro tipos principais¹⁵. Na minha interpretação os sotaques são também classificados por gênero, classe e raça, parecendo condicionar sua composição e demarcar posições de homens e mulheres. Os sotaques principais são:

Matraca (ou Ilha): originários da Ilha de São Luís¹⁶. O principal instrumento percursivo é a matraca, seguida dos pandeirões¹⁷, em menor número aparece o tambor onça¹⁸ e o maracá¹⁹, este é empunhado pelo amo para conduzir a entrada dos demais instrumentos. Distinguem-se pela indumentária dos índios, chamados “caboclos de pena”.

Do ponto de vista da distribuição de homens e mulheres é considerado um grupo onde predominam homens e é masculino simbolicamente. Isto não implica que as mulheres não acompanhem estes grupos, mas antes que eles, expressam as qualidades adequadas à masculinidade. Por exemplo, a roupa dos caboclos de penas é tida como muito “pesada” para as mulheres, sendo uma justificativa para que elas não desempenhassem este papel anteriormente. O tempo das apresentações, indo de um arraial a outro virando noites na brincadeira, era considerado excessivo para as forças de uma mulher. Atrai um número elevado de admiradores que acompanham o grupo pelos arraiais como torcedores, na sua maioria cada um tocando sua própria matraca. Esta assistência compõe-se de homens e mulheres. Do ponto de vista de

¹⁵ Aqui tratarrei apenas dos sotaques mais recorrentes nas apresentações em São Luis. Vale notar que além dessa classificação por instrumento e região há também uma categorização por raça, usada por Azevedo Neto (1997), mas que não é referida localmente.

¹⁶ Na ilha de São Luís localizam-se além da capital, as cidades de Raposa, Paço do Lumiar e São José do Ribamar.

¹⁷ Semelhante ao pandeiro sem os círculos de metal. Medem cerca de 60 centímetros de diâmetro por 15 de altura. A tradição indica que deve ser recoberto de pele de animal. São afinados no calor das ogueiras.

¹⁸ Um tipo de cuíca. Um tambor pequeno, cerca de 40 centímetros de altura e 30 de diâmetro. No centro do mesmo há uma haste de metal, friccionada com um pano produz um som abafado semelhante a um ronco.

¹⁹ Instrumentos utilizados pelos índios das Américas em rituais diversos. Um cabo que termina com uma esfera oca achatada ou um funil, dentro do qual há sementes. Ao ser balançado produz um som característico.

raça considera-se este sotaque como “mestiço”, porque atrairia igualmente pessoas negras e brancas, dentro da brincadeira e fora dela.

Zabumba (ou Guimarães): são originários da cidade de Guimarães. O principal instrumento é a zabumba²⁰ (sustentada por forquilhas de madeira) seguida do tamborinho²¹. Os chapéus dos rajados se diferenciam pela copa em forma de cogumelo. Este sotaque tem forte presença de homens e é visto como masculino. Os vaqueiros são marcantes durante a dança, sendo encenados por homens mais velhos acompanhados por adolescentes em treinamento para sucedê-los. Neste sotaque há as tapuias, que se assemelham às índias, elas são muito jovens, contrastando com a idade mais avançada dos demais brincantes.

O público é pouco numeroso, e no geral espera o grupo em um arraial, sendo composto igualmente por homens e mulheres. Racialmente é percebido como um boi feito pelos negros e para os negros. É considerado um boi feito pelas pessoas pobres.

Pindaré (ou Baixada): originários da Baixada Maranhense. Usa os mesmos instrumentos do boi de matraca, porém tanto os pandeiros como as matracas têm tamanho menor. Difere também na indumentária, especialmente o chapéu dos rajados, com uma grande aba, erguida na frente para exibir seu rico bordado²². Na classificação de gênero é considerado adequado para homens e mulheres. Como o sotaque de zabumba a assistência espera o boi passar no arraial, atraindo a atenção de homens e mulheres. É percebido como um boi de negros e para os negros e de pessoas pobres.

Orquestra: originário das cidades de Rosário e Axixá (região do Munim). Diferenciam-se pela incorporação de instrumentos de sopro e cordas. Caracteriza-se pelo ritmo mais acelerado e harmonia das músicas, conferida pelos instrumentos de sopro e corda. Apresentam

²⁰ Um grande tambor fechado, com diâmetro de quase um metro por cerca de 60 centímetros de altura. É recoberto de pele de animal e feito com madeira não polida. Toca-se com uma baqueta grande e uma vareta de contraponto.

²¹ Um pequeno pandeiro, sem os círculos de metal em volta. Um tamborinho que é segurado com uma mão e tocado com a outra. É recoberto de pele de animal. Tem aproximadamente 20 a 15 centímetros de diâmetro.

²² Apenas neste sotaque há o personagem “cazumbás”. Eles usam máscaras (de animais ou com armações sobre a cabeça), batas largas de cores berrantes e coloridas, e têm os quadris aumentados e evidenciados, sua função é distrair os assistentes.

uma coreografia mais sincronizada e simétrica dançada em forma retangular. Atualmente as índias são o seu maior destaque, tanto pela indumentária (tamanho mais reduzido) como pela forma corporal (corpos esguios).

É considerado um boi mais feminino, tanto para brincar no grupo como para assisti-lo ou torcer pelo mesmo. Esta classificação é explicada pela leveza das indumentárias e pelo ritmo e letra das músicas mais românticas e melódicas. Assim como os grupos dos demais sotaques, os bois de orquestra são esperados pelo público para serem vistos no próprio arraial, atraindo um número elevado de pessoas jovens. As mulheres para dançar como as índias, os homens para ver as índias que se apresentam. Quando chegam aos arraiais, concentram a atenção das pessoas que estavam dispersas em conversas nos bares e barracas das imediações. É visto como um boi mais branco, feito por brancos e atraindo pessoas brancas para assisti-lo, também se ressalta sua classificação como um boi de classe média.

Feita esta rápida apresentação sobre o contexto do boi no maranhão, suas principais características, focando desde já algumas dos simbolismos sobre gênero, classe e raça, passarei a tratar, no próximo item, da trajetória das mulheres no folguedo, dando atenção especial à posição que elas ocupam, tendo em vista as inter-relações com os outros marcadores.

MULHERES NO BUMBA-MEU-BOI MARANHENSE – TRAJETÓRIAS²³

O material analisado traz uma caracterização geral do bumba-meu-boi que revela formas diferenciadas de participação de homens e mulheres ao longo do tempo. Até a década de 1970, o folguedo era representado, de certa forma, naturalizando a sua classificação, como “eminente mente masculino”, (Prado, 1977), em decorrência da presença majoritária de homens. Em trabalho de 1995 Michol Carvalho refere-se a esta classificação afirmando: “‘Rapaziada’ – essa é uma forma tradicional de denominar o grupo do boi e que, ainda hoje, aparece em diversas toadas do bumba, refletindo o caráter de masculinidade que revestia o conjunto” (Carvalho, 1995: 63).

²³ Os resultados desta seção, referentes aos dados da literatura, baseiam-se também em Acioli e Albernaz (2007).

Nas descrições das apresentações a principal figura masculina, que parece sintetizar todo o folguedo, sendo percebido como o portavoz do grupo e da classe, é o amo. Ele tem o direito da fala, expresso nas toadas, exprimindo visão de mundo e ações de resistência, tanto do grupo como da classe social. Como poeta e cantador seria portador de uma espiritualidade especial, um tipo de dom, que justificaria a ocupação desse lugar. Assim ele tem o reconhecimento público que emanará para o grupo, e ao mesmo tempo possibilita a legitimidade dele nesta posição de amo e líder.

As posições das mulheres eram referidas em dois momentos principais: durante as apresentações e na organização interna da brincadeira. No primeiro caso como *naturalmente* acompanhando os homens. No segundo caso, em funções de cuidado e preparação do folguedo, tais como: confecção, guarda e preservação das indumentárias e na produção de alimentos em algumas festas. Secundariamente, fala-se da sua posição como madrinha e rezadeiras nos rituais de batismo e morte do boi. Os estudiosos inspiravam-se nos códigos de gênero da sua própria classe social para analisar a participação das mulheres nos grupos de boi²⁴.

A posição de *mutuca*²⁵ aparece como a mais apropriada para elas no espaço das apresentações, quando o boi se revela publicamente. Parece ser a mais citada na literatura, sendo uma denominação que ainda hoje permanece. Esta posição enaltece sua condição de acompanhante dos homens. Como mutuca as mulheres estão legitimadas, o seu reconhecimento é pleno, mas isto porque este papel não parece interferir na distribuição de poder e prestígio dentro das relações de gênero. A mutuca tem uma função de suporte sendo um lugar adequado para as mulheres que estão dentro do boi sob proteção dos homens. São eles que detêm o poder e o prestígio e por isso devem proteger as mulheres que lhes dão o apoio para concentrar a força na apresentação: elas distribuem água, comida, bebida, elas transportam

²⁴ Sobre este tipo de transposição das categorias do investigador para a análise das categorias nativas ver Strathern (2006, especialmente capítulos 1 e 2) e Moore (2004, capítulos 1 e 6).

²⁵ Nome das moscas que voam em torno dos bois nos currais do nordeste, por isso o mesmo nome para as mulheres acompanhantes dos boieiros.

indumentárias para aliviar o cansaço e assim, eles continuam como o centro das atenções, mantendo a fama do grupo.

As mulheres também são referidas nas funções de preparação do grupo, garantia do seu sucesso público. Nesta função privada elas parecem prolongar o que fazem na casa, tarefas englobadas na noção de cuidado. Certamente estas funções conferem poder, mas assim como ocorre quando são mutucas, este poder é interno ao grupo e apenas em parte pode aparecer como importante na fama que terá o conjunto da brincadeira.

É interessante perceber a relação entre mulher e trabalho de acordo com classe. Enquanto as camadas médias copiavam o modelo burguês da rígida separação entre público e privado, desaconselhando a profissionalização das mulheres, as camadas populares não compartilham necessariamente desse valor ou podem colocá-lo em prática. As mulheres dessas camadas sempre trabalharam e transitaram no espaço público, sendo, entretanto uma das razões para pôr em suspeição seus atributos de moralidade. A posição do investigador (no geral das camadas médias) parece ser transposta para analisar aqueles que são diferentes do ponto de vista de classe. Estas atribuições das mulheres revelam sua posição no bumba-boi, mas são sempre rapidamente referidas, sugerindo que são pouco consideradas no resultado final da brincadeira, cujo sucesso se concentra na figura do amo, e dos brincantes por ele comandado, especialmente o vaqueiro.

Os analistas falam rapidamente sobre a importante função das mulheres como madrinhas nos rituais de batismo e morte, que sinalizam poder e prestígio dentro dos grupos. Mas ambos têm alcance limitado, operam para dentro dos grupos, assim como as funções paralelas exercidas pelas mulheres nas festas e na preparação das indumentárias. Como estas parecem situar-se na esfera do cuidado, mesmo sendo fundamentais para existência do grupo, permanecem percebidas como subsidiário à sua continuidade. Se o amo concentra a visibilidade externa do grupo, pode-se pensar que sem ele o grupo também não existiria, enquanto que as mulheres são intercambiáveis; nenhuma delas está ali por qualidades específicas, mas por qualidades que compartilham com todas as outras mulheres. A noção de individualização aplica-se aos homens das classes populares, mas parecem subsumir às mulheres umas nas outras.

Outra simbologia que enfraquece a percepção das mulheres no batismo e na morte do boi pode ocorrer por serem rituais de passagem, o primeiro propiciatório à circulação do grupo, o segundo, encerrando o ciclo da brincadeira (Acioli e Albernaz, 2007; Acioli, Oliveira e Albernaz, 2007). Nesses dois momentos, as mulheres estão situadas como mediadoras das transformações entre dois estágios. Esse papel de mediação, intermediário, apesar de ser para Prado (1977) uma via de caracterização positiva da força da mulher, para Ortner (1979), contribui para seu status inferior e para maior restrição sobre suas atividades. Estas interpretações opostas sobre a função de mediação da mulher expressam uma ambigüidade do significado dessa posição. Parece assim refletir-se na ambigüidade de prestígio e poder que elas detêm, dificultando compreender como elas situam-se dentro do bumba-meu-boi (ver Scott, 1996). Não resta dúvida que se trata das categorias do próprio grupo, mas que reflete-se na dimensão analítica se não houver uma crítica de nossas categorias interpretativas ao olhar para este material.

Aqui cabe dar relevo ao que está nas entrelinhas dos escritos sobre os bois que põem em evidência a posição estratégica das mulheres dentro do grupo, mas que, entretanto são minimizadas analiticamente. Tanto porque estas posições são brevemente descritas quando comparadas com as posições dos homens, como porque, em decorrência do prestígio e poder do masculino na hierarquia de gênero na sociedade maranhense, são colocadas como secundárias/subsidiárias ao que os homens fazem. Simultaneamente este tipo de análise fixa as posições por sexo dentro do boi, impedindo perceber as dinâmicas das posições e dos poderes entre homens e mulheres, e até mesmo a presença delas como índias ou outros personagens dentro da brincadeira desde, possivelmente, sua criação.

Nas entrevistas com integrantes dos bois de sotaque de zabumba e do sotaque de pindaré, caracterizados como marcadamente de negros e pobres (antes como agora) a presença das mulheres como brincantes, no caso como tapuias e índias, é remetida à fundação da brincadeira. Alguns deles referem-se às mulheres da família integrando a brincadeira desde a década de 1950, o que é anterior a sua referência na literatura, que registra a década de 1970 como marco da inclusão das mesmas nos grupos de boi.

Se assim for, e as armadilhas da memória estiverem sob controle, a personagem índia parece muito antiga e não uma inovação decorrente da valorização do boi com a consequente inclusão das mulheres e aproximação da classe média dessas brincadeiras, como se verá adiante. Numa entrevista com uma funcionária da cultura, especificamente para confirmar esta presença das mulheres como índias no boi, ouvi o seguinte relato:

[...] elas acompanhavam de perto, elas acompanhavam de perto a brincadeira. É... por exemplo, aí na área das providências, tinha toda essa parte de escolher os desenhos do couro do Boi, quem é que ia bordar, fazer as roupas, ou mais recentemente, remodelar. E acompanhavam no sentido de que, elas estavam sempre ali por perto. [...] Então, elas acompanhavam os maridos, os irmãos, os namorados, os amantes, até amigos né? Aí ficava aquela coisa, carregava o chapéu, carregava o cavalete do Boi. [...] até a década de **1970, 1980 quando você, realmente, vai ver que as mulheres passam a fazer parte do cordão de brincantes**. [...] No cordão, como vaqueiros [...] Porque eles dizem assim: “Faz tremer o chão!” É um papel muito pesado, era mais como vaqueiro, tocando matraca. Agora, eu acho que as índias eram, foram antes. Elas antes começaram a fazer parte da brincadeira, mas, elas eram consideradas, muito assim, um adorno. Uma coisa assim que, enfeitava o grupo. **Mas, elas já começaram, elas já faziam parte, as índias** (em Michol Carvalho, 2007 – Comissão Maranhense de Folclore. Entrevista. Grifo meu).

Transparece nessa fala a ênfase nas posições internas das mulheres no grupo. O valor dos personagens masculinos servia de interdito para que elas ocupassem posições de destaque. As índias, com funções “decorativas” não precisavam ser mencionadas, mas o que distingua o boi sim, neste caso *o vaqueiro que faz “tremer o chão”* tão importante quanto o amo. Dessa maneira, as categorias dos investigadores são intercambiadas com as categorias nativas e parecem ter favorecido a invisibilidade das mulheres como brincantes de boi, fixando sua posição na organização interna do grupo e relegando o registro da sua presença como índia ou talvez outros personagens. Ou ainda, porque para estes/as estudiosos/as estas mulheres fossem invisíveis pela sua classificação racial e de pertença de classe (Albernaz, 2006).

De qualquer forma a referência às mulheres, por quase todos os/as entrevistados/as brincantes, parece repetir os resultados das pesquisas sobre o boi: minimizar a presença delas no passado e maximizar sua presença atual, havendo uma naturalização às avessas. Digo isso porque a presença atual das mulheres é atribuída a uma “evolução natural”²⁶ da sociedade apagando-se o processo histórico recente que permitiu a participação das mesmas em posições que não podiam ocupar anteriormente²⁷. Por sua vez, antes como agora, permanece uma mesma justificativa para ausência das mulheres em determinadas posições: proteção e controle moral.

As posições interditadas (principalmente como amo ou tocando instrumentos) e/ou as normas e modelos que guiam seu comportamento (namoro e ingestão de bebida) repetem esta mesma lógica: poupá-las do desgaste físico e de assumir as responsabilidades, portanto no âmbito da proteção, outro relativo ao controle da sua sexualidade, portanto da sua moralidade. Assim, as classificações e relações de gênero dentro do boi tendem a fazer convergir práticas e representações da sociedade nacional, colocando as mulheres no espaço privado, limitando sua responsabilidade, desqualificando as funções que elas têm, e portanto, seu poder e prestígio. Isto torna-se ainda mais significativo pelo fato de se tratarem de mulheres das camadas populares, cujo poder dentro da família, como vem demonstrando a literatura, difere do poder e do lugar das mulheres nas famílias de camadas médias.

Não quero com isso acentuar uma diferença em detrimento da semelhança de gênero entre as classes no Brasil, mas antes evidenciar que a ausência de análises sobre a mulher no bumba- meu-boi tendeu a subestimar uma presença que poderia ter sido melhor e mais explorada anteriormente. Da mesma forma, ao se apontarem estas diferenças, o cruzamento classe-gênero parece sugerir desigualdades sobrepostas e interligadas, como por exemplo, as mulheres das camadas populares não precisam ser cuidadas pelos homens das outras classes, tendo em vista que os analistas não as levam em conta e se pautam, homens ou mulheres, por teorias androcêntricas (Moore, 2004).

²⁶ Esta referência é uma categoria nativa.

²⁷ Em pesquisa anterior constatei que as transformações de posições das mulheres nas profissões eram explicadas como evolução social, sem relação com o movimento feminista e suas reivindicações (Albernaz, 1996).

BUMBA-BOI PRESTIGIADO, SEGURO E BONITO: QUE VENHAM AS MULHERES!

Passo a tratar agora da entrada de mulheres no bumba-meu-boi conforme é explicada na literatura e nas entrevistas. As mulheres são referidas como brincantes a partir de um determinado momento, na década de 1970, como uma decorrência de mudanças do lugar da mulher na sociedade brasileira (Araújo, 1986), interpretação reforçada pelas entrevistas.

Marques (1999) comenta as mudanças ocorridas entre as décadas de 1970 e 1980: “[as mulheres] passam a disputar o mesmo espaço dos homens e a assumir responsabilidades na produção do folguedo como diretoras das sociedades folclóricas, mas também como brincantes de cordão, vaqueiras e amas” (pp. 85-86). Ela atribui esta inclusão das mulheres ao que chamou de “um processo de identificação coletiva”²⁸ e porque brincar no boi confere *status*. Considero que Marques tem razão e faço correlação semelhante, as mulheres ingressam no boi ou nele passam a ter presença mais expressiva quando muda o valor da cultura popular relativamente à identidade maranhense e tornam-se mais consistentes às atividades de desenvolvimento do turismo.

Agora o boi não é mais exclusivamente de pretos e pobres, mas de todos os maranhenses, portanto menos perigoso para as mulheres concordando com a visão de mantê-las sob proteção. Obviamente que este “de todos”, quando confrontado com os sotaques, demonstra que permanece uma classificação entrecruzada de raça e classe, de forma que há bois para negros e pobres, e bois para brancos e ricos. E as mulheres aumentam sua participação neles em consonância com estas classificações somadas com as de gênero.

Outro argumento invocado para uma presença de mulheres foi dado por uma brincante. Segundo ela, as mulheres não brincariam boi anteriormente porque o folguedo seria muito “desorganizado”, tanto por ser feito de forma improvisada, como por não ser esteticamente atraente.

²⁸ Parece não haver muita certeza quanto ao momento em que esta mudança ocorre, pois segundo Marques (1999): “na década de 60 as mulheres participam do bumba-meu-boi em papéis secundários como mutucas, ou, em raros casos, como caboclas rajadas, mas nunca no cordão, por que isso é *coisa de homem*”.

Porque, praticamente, **era tudo assim desarrumado**. Não tinha uma indumentária certa. Porque mulher tu sabe como a mulher gosta de tudo nos conformes, bonitinho. E antes não, antes não tinha condição de ter tudo padronizadinho, todo mundo de vermelho e amarelo... A cor da gente é vermelha amarela. E ali tinha uns que estava de camisa estampada, calça jeans azul e alguns que estavam no padrão certinho. Aí foi, elas foram gostando. Aí, “vamos brincar Boi? Vamos!”. Foi aí que surgiu o convite delas mesmas, conversando entre si. (Brincante boi de zabumba. Entrevista, 2007. Grifo meu).

Nesse sentido, os investimentos financeiros no boi, que possibilitaram uma mudança estética, seriam uma das razões para o ingresso das mulheres. Esta estética aproxima-se dos padrões de classe média que retiram do boi a profusão de cores que podem confundir os sentidos e sua apreciação. Uma “limpeza” na estética do grotesco (Bakhtin, 1987), ligando o ingresso delas a uma aproximação do boi de um estilo condizente com o gosto da classe média, ou da estética da alta cultura (Albernaz, 2004).

Dentro das explicações soma-se ainda outra dimensão relacionada com classe. No caso, a entrada de mulheres de classe média no folguedo em posições diversas da *mutuca*, ou das funções de organização interna dos grupos desempenhadas pelas mulheres das camadas populares, conforme a análise feita anteriormente. Certamente era estranho as mulheres de cor clara e de classe média no bumba-boi, e mais ainda as posições que elas passaram a ocupar. Por um lado, mulheres deste tipo no cordão, em personagens considerados apropriados para os homens. por outro lado, elas, tendo a iniciativa de fundar grupos ou de dirigir aqueles surgidos nas camadas populares que lhes caberia administrar daí por diante. Portanto, é a novidade dessas novas posições (de classe e dentro do grupo) que confere visibilidade às mulheres no boi.

Ainda hoje a liderança das mulheres nos grupos de boi tem como emblema o exemplo de Dona Therezinha Jansen, líder do boi de Zabumba fé em Deus, desde a década de 1970²⁹. Representando

²⁹ Oriunda de uma família tradicional, Therezinha, assumiu o grupo como uma obrigação. Ela justifica assumir esta tarefa tendo em vista as circunstâncias da sua

um misto de filantropia, ação apropriada nos espaços públicos para mulheres de elite e classe média, e “amor” à brincadeira, ao mesmo tempo sinaliza para a valorização do folguedo na cultura popular maranhense. Dona Therezinha é referência constante para justificar o ingresso das mulheres na liderança de grupos, restando saber se isso deriva de sua posição de classe ou das transformações de gênero. Cumpre notar que ela é branca, mas curiosamente esta sua posição não é naturalizada, sendo também um exemplo dos preconceitos que as mulheres tiveram que enfrentar para ingressar no bumba-meу-boi. Talvez não seja naturalizada exatamente porque devido à sua posição de classe ela ingressava numa função até então vedada para mulheres como ela, entretanto pouco notada e compreendida quando se tratava da presença de mulheres negras e pobres.

Atualmente um número expressivo de mulheres lidera grupos de boi, mas aqueles que, proporcionalmente, apresentam mais mulheres na sua liderança são os de Orquestra e Zabumba, respectivamente com 38% e 30%³⁰. Entretanto, é válido salientar que elas assumem a liderança como donas da brincadeira, mas estes dados quantitativos não identificam se elas assumem a posição de amo, que concentra poder e prestígio do grupo e recebe reconhecimento público. Durante o trabalho de campo identifiquei apenas uma mulher que reivindica para si o lugar de amo, ao mesmo tempo em que é a líder da brincadeira.

É porque... eu há dezessete anos, eu quando entrava com o boi não tinha dona de boi, **ama de boi**, entendeu? Só tinha amo, então eu aprendi a ser ama de boi. Então, acho que nos meus dezessete anos já tem hoje várias mulheres que comandam o boi. [...] E nós temos outros grupos que são comandados por mulheres. Mas, há dezessete anos não tinha mulher como agora. Era muito difícil você encontrar alguém pra comandar, era só homem [...] A identificação maior do [meu] boi [...] era a questão política, se pensava que o boi era de algum interior e de algum político. Mas, não identificava [a mim] como criadora das roupas, como compositora,

aproximação do grupo. Ela era madrinha do grupo liderado por Seu Laurentino e este, quando ficou gravemente doente, pediu-lhe, pouco antes de morrer, que ela cuidasse do boi e desse continuidade ao grupo.

³⁰ Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho www.culturapopular.ma.gov.br/centrodecultura.php. Página visitada em 24 de outubro de 2007.

como poetisa. Por que não identificada? Porque eu era uma mul-her! (Dona de bumba-boi. Entrevista, 2007. Grifo meu).

As demais entrevistadas reconhecem que estão na liderança interna dos grupos, que exercem um poder anteriormente não detido pelas mulheres, mas, entretanto, consideram que os homens, especialmente os amos é que devem brilhar na brincadeira, não reivindicam para si esta posição. Nas entrevistas, em alguns casos era notória a admiração pelos amos do grupo, geralmente pai ou companheiros dessas mulheres.

Essa liderança transmitida pelo parentesco não é exclusiva das mulheres, os homens também recebem poder por essa via. O que cabe notar é que a classificação da brincadeira como masculina não parece ser alterada com a participação mais visível e expressiva das mulheres. Conota também uma continuidade da simbologia do poder no folguedo como dessa esfera do masculino. Se há diferenças em relação ao passado, no que se refere à presença das mulheres, os sentidos de gênero, em inter-relação com raça, pouco se alteraram. Não há dúvida que as mulheres conquistaram um maior número de posições dentro do folguedo. Elas agora podem ser quase todos os personagens que descrevi anteriormente, mesmo que sejam minoria em alguns deles, como por exemplo, tocando os instrumentos ou como amo ou miolo de boi. As representações e justificativas nas entrevistas para sua não-participação, raramente é atribuída a preconceitos que elas possam sofrer como tal, ou a uma inadequação intransponível.

As justificativas para as restrições ou desconfiança da sua participação parecem se coadunar com as explicações para o seu ingresso na brincadeira: segurança, prestígio e beleza. Como disse acima, justifica-se pela proteção ou controle moral, mas também justificase, com peso semelhante, pela escolha dessas mulheres brincarem como este ou aquele personagem. Agora tem-se uma naturalização de gênero devido às características de personalidade das brincantes.

Considero esta percepção positiva das mulheres dentro do boi, mas acompanhada de restrições sutis desta mesma assertiva, como uma aceitação das mudanças quanto à ocupação de posições nos espaços públicos pelas mulheres, como ocorre no campo profissional, por exemplo. É considerado positivo aquilo que ocorre guiado por

valores relacionados a práticas das mulheres não mais questionadas ideologicamente. Entretanto, num outro nível, relativo a representações dos afetos e de qualidades de gênero que definem ser homem e ser mulher, mais profundamente enraizado no senso comum, bem como das relações de poder com base no gênero, parece haver uma continuidade das justificativas anteriores para que elas não escolham ou não devam integrar estes papéis e funções³¹.

Apenas como um exemplo, mulher como vaqueira (junto ao boi no centro da brincadeira) é pouco comum porque precisa lidar cuidando e/ou fugindo do boi de acordo com as narrativas míticas que sustentam o enredo do bumba-boi. Tocar instrumentos é relacionando com força e resistência inerente ao ser masculino, desempenhado adequadamente por homens e não por mulheres, as quais devem ser protegidas de trabalhos pesados e simultaneamente da responsabilidade de conduzir o grupo. Da mesma forma, a coreografia de algumas danças não é adequada para mulheres, como por exemplo o vaqueiro campeador (que dança no cordão do boi de orquestra), o personagem expressa na coreografia, segundo a leitura local, a caça ao boi que foi roubado, simbolizando força e domínio sobre o boi, bem como sua proteção. Decorre daí uma presença cênica maior, de maior duração no desenrolar da apresentação. Algumas pessoas entrevistadas afirmaram que esta coreografia é mais bonita plasticamente quando feita por homens do que por mulheres.

Percebe-se uma continuidade de representações, símbolos e sentidos de gênero quando estão relacionados com poder e definições de ser homem e mulher. Este tipo de classificação desdobra-se para categorizar os sotaques segundo gênero, vendo-se zabumba e matraca como os mais masculinos, pindaré como podendo ser misto ou neutro, e orquestra como o mais feminino dos bois. Não é sem razão que zabumba e pindaré são negros, matraca miscigenado e orquestra o boi para os brancos. Coaduna-se ainda com as posições de classe, sendo zabumba e pindaré considerados aqueles bois feitos pelos mais pobres, e orquestra como os bois de classe média e/ou da elite.

Mas são as índias que estão ganhando maior destaque, questionamentos e visibilidade quando se trata de avaliar a posição que as

³¹ Esta interpretação baseia-se em Segato (1997).

mulheres ocupam no boi atualmente. Parece ser “o lugar” das mulheres no bumba-meu-boi. Um processo que vem sendo desencadeado pelos bois de orquestra onde as índias chamam mais atenção, levando os demais a aumentar o número delas. Não por coincidência o boi é considerado menos tradicional e mais associado às mulheres e ao gosto da classe média. A representação mais destacada sobre as índias nos bois de orquestra e dos outros sotaques não é muito esperançoso para transformações de gênero, posto que elas são vistas principalmente pela função “decorativa” de embelezar os grupos de boi. A passagem de Reis (2000) que apresentamos é um bom exemplo para esta função: “São utilizadas muitas caboclas bonitas para se apresentarem no papel de índia, realçando por conseguinte a grossura da coxa e dando maior realismo à fantasia. Certos donos de fazenda se orgulham de suas índias” (Reis, 2000: 41).

É interessante perceber que este lugar de mais destaque das índias ocorre em paralelo com mais mulheres nas lideranças dos grupos. Assim, as mulheres ocupam posições de poder às quais não tinham acesso anteriormente. Da mesma forma as mulheres supostamente podem ser qualquer personagem dentro do grupo, seja do auto ou do cordão. Entretanto, o lugar de índia se sobressai, pelas suas implicações quanto ao gênero e porque exige uma forma corporal que cristaliza a mulher como representação do belo. Ao mesmo tempo as formas corporais exigidas contrastam com a estética do grotesco da cultura popular (Bakhtin, 1987). Dessa forma, elas ingressam nos grupos desafiando simultaneamente posições de gênero (mas não seus significados) e os códigos corporais da cultura popular que enfatizam opulências e protuberâncias nos corpos que se transformam ao longo do curso da vida, enquanto as novas índias congelam este corpo no cânone da perfeição e da juventude. Aqui representação e conformação corporal se interpenetram (Bordo, 1997).

Chama a atenção tanto na literatura como nas outras fontes o qualificativo “belo” para descrever as índias, especialmente dos bois de orquestra. A idéia de beleza é reforçada pela juventude, que no ocidente cada vez mais se torna a expressão do belo na sua plenitude, ao que se soma o tom de pele clara também mais valorizada na hierarquia da cor no Brasil. Ser índia se faz acompanhar de um sentido atribuído ao feminino, especificamente a beleza, que corresponde, segundo as análises

de gênero, ao controle sobre o seu corpo como “objeto”, o que implica em menos poder³². O que se torna mais forte ao se inter-relacionar com os outros marcadores (Bordo, 1997). As mudanças continuam perpassadas de ambiguidades e tensões, posto que as mulheres podem liderar, e em paralelo, continua sendo exigido delas um padrão corporal específico, ligado ao valor da beleza. Este padrão, visto como um dom da natureza, justifica colocar limites para as mulheres ocuparem qualquer posição. Por exemplo: como ser índia implica em ter um corpo de um determinado tipo, aquela que não o tem não pode ocupar este lugar.

A escolha das índias para dançar no boi é reveladora dessas interdições. Elas são submetidas a uma concorrida e rigorosa seleção baseada na forma do corpo, idade (entre 15 e 25 anos), bem como alguns critérios raciais. Nos bois de orquestra predominam mulheres de pele clara e as variações de tom tem por objetivo compor um conjunto harmonioso que supostamente reflete a variedade de cor do país. Assim, a presença de mulheres negras visa compor uma escala cromática mais do que representá-las racialmente, evidenciando mecanismos racistas nos quais a sociedade nacional opera.

Este tipo de critério, segundo as entrevistas, a literatura e os dados da observação de 2007, parece ter sido desencadeado pelos bois do sotaque de orquestra. Mas vem sendo, de acordo com as traduções dos outros sotaques, largamente copiado. Especialmente pelos bois considerados grandes e/ou mais famosos e mais ricos. Nas entrevistas recebi referências, tanto por lideranças de bois de zabumba como por lideranças de bois de pindaré (no primeiro a maioria das tapuias, tradicionalmente, são crianças, e no segundo, havia mulheres de todas as idades), que hoje se dá preferência a mulheres que não tenham barriga e que não sejam muito velhas. Nos bois de matraca, alguns deles fazem seleção também por critérios de tom de pele, forma corporal e idade, e admitem fazê-lo, enquanto outros negam este tipo de prática. Na festa do João Paulo, ponto alto do ciclo do boi e que reúne apenas bois de matraca, pude

³² Este tema, introduzido por Beauvoir (1980), perpassa grande parte da literatura sobre mulheres e gênero, veja-se, por exemplo, Rosaldo e Lamphere (1979), marco na história desse campo na antropologia. Para uma revisão recente do conceito de gênero, veja Stolke (2004) que traz indicações para o debate sobre corpo feminino e dominação. Ver também o debate sobre prostituição que ressalta as possibilidades e limites do uso do corpo e sexualidade para transformar ou perpetuar relações de poder dos homens sobre as mulheres (Piscitelli, 2005).

perceber que nos bois menores e mais pobres (especialmente indicado pela precariedade da indumentária e número de integrantes) não parece haver seleção por estes critérios para dançar como índias.

Portanto, pode-se afirmar que as alterações nos corpos das índias parecem estar relacionadas às transformações nos significados do corpo dentro da cultura popular, negando a estética do grotesco desenvolvida por Bakhtin. Para este autor, o corpo da cultura popular é cósmico, enfatizando o baixo corporal e sua fertilidade. O corpo da alta cultura nega o baixo corporal e valoriza a perfeição, dado que se apresenta estático e fechado em si mesmo. Estas formas corporais parecem se distanciar da estética popular, regulando imperfeições nos corpos e negando suas transformações ao longo do curso da vida (Bakhtin, 1987), sugerindo que se procura repetir a hierarquia entre os corpos do ocidente que coloca no topo o corpo jovem e branco, e no ponto inferior os corpos de cor, mais velhos e com marcas da passagem do tempo (ver Bordo, 1997).

Entretanto, essa participação das mulheres e os valores atribuídos às mesmas não é o centro dos debates em torno do bumba-meu-boi do Maranhão. O que percebe-se na literatura e também nos jornais é que a questão da tradição *versus* modernidade levanta mais polêmica, concentrando-se na regulação da estética dos grupos, mas não no que refere-se ao corpo. A ênfase recai na indumentária e desdobra-se para o risco de transformar a cultura popular em espetáculo. As mudanças nessa estética popular são frequentemente associadas à necessidade de adequação às demandas de possíveis contratantes dos bois, entre eles os operadores de turismo. Disso decorre a valorização dos aspectos estéticos como a indumentária, a coreografia, em detrimento de uma preocupação com a diversão e satisfação dos próprios brincantes, bem como alterações no tipo de material que se usa, na padronização ou não das roupas dos brincantes, entre outros aspectos (Rios, 1999; Marques, 1999; Azevedo Neto, 1997).

Esta ênfase na tradição *versus* modernidade no debate sobre as mudanças nos bois, que subsumem as alterações na participação das mulheres que são concomitantes, pode ser explicada pela importância atual do folguedo na afirmação de identidade maranhense. As mudanças nas relações de gênero são percebidas e avaliadas como negativas somente se forem uma ameaça à tradição. Nesse sentido, importa

menos discutir as desigualdades de gênero e criticá-las, posto que elas devem permanecer, tendo em vista a necessidade de lutar pelos valores tradicionais que o boi expressa. Esta questão soma-se às análises feitas sobre as mudanças de gênero no boi e podem reforçar posições de desigualdade entre homens e mulheres. Bem como, elas podem ajudar a reforçar o sentido de beleza requerido para as índias, no geral, desde o trabalho de Prado – realizado no início dos anos 1970 – percebidas como tendo um papel decorativo dentro do grupo e o boi, no seu conjunto, como eminentemente masculino. Chama a atenção que estas mudanças não sejam uniformes, pois elas ocorreram de maneira diferenciada nos diversos sotaques anteriormente descritos. Nesse sentido, os marcadores de classe social, raça e geração, mostram-se igualmente relevantes na configuração da participação das mulheres e nas respectivas posições de poder por elas assumidas.

A posição de classe parece favorecer as mulheres de classe média a assumirem posições de liderança, e uma delas é reivindicar a posição de amo. Ao ter a estética corporal introduzida por esta camada social nos grupos de boi, sua cópia e tradução pelos demais sinaliza uma desigualdade entre os grupos, servindo de parâmetro para julgar boi rico e boi pobre. Por sua vez, concorre para remodelar a estética popular em favor de uma estética da alta cultura, mesmo em tempos de hibridismo, onde se pode pensar em empobrecimentos simbólicos à medida em que alguns símbolos deixam de existir.

Não menos importante é o fato de que, as índias são parâmetros de julgamento sobre a beleza do boi, pode significar que aqueles que não seguem esta regra perdem espaço de financiamento público e privado. Pude constatar que alguns bois atribuíam o seu sucesso financeiro à beleza de seus integrantes – querendo realçar especificamente as suas índias. Como esta beleza também está associada ao branqueamento de pele, as mulheres negras ficam em desvantagem, justamente elas, que primeiro brincaram boi. Assim, no momento em que o folguedo ganhou visibilidade, reconhecimento e recursos públicos e as mulheres ganharam algum poder, houve poucas alterações nos sentidos de gênero, concorrendo, ao ser cruzado com os marcadores de raça, classe e geração, para desigualdades entre mulheres negras e brancas, bem como para desigualdades de classe e entre os grupos de bumba-meу-boi.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acioli, M. S., Oliveira, T. M. B. de, Albernaz, L. S. F. (2007). "Mulheres no bumba meu boi do Maranhão: significados de gênero e de formas corporais nos textos sobre bumba-meu-boi". *13.º Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste* - CISO, Maceió.

Acioli, M. S., Albernaz, L. S. F. (2007). *Mulheres no bumba meu boi do Maranhão: dimensões de gênero, formas corporais e estética popular na literatura e nos documentos oficiais*. Departamento de Ciências Sociais, Relatório de Pesquisa Pibic, UFPE. Manuscrito não publicado.

Albernaz, L. S. F. (2009). "Estéticas e disputas em torno do Bumba-meu-boi (São Luís, Maranhão)". *Revista Anthropológicas* (no prelo).

Albernaz, Lady Selma F. (2006). "Orlando: homem invisível? Gênero, raça e (in) visibilidade nas relações de alteridade". En R. B. Carneiro Campos, J. Chambliss Hoffnagel (orgs.). *Pensando família, gênero e sexualidade* (pp. 11-57). Recife: Edufpe.

Albernaz, L. S. F. (2004). *O "urrou" do boi em Atenas: instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão* (tese de doutorado em Ciências Sociais, não publicada). Universidade Estadual de Campinas.

Albernaz, L. S. F. (1996). *Feminismo, porém até certo ponto...* (dissertação de mestrado em Antropologia, não publicada). Universidade Federal de Pernambuco.

Andrade, M. de. (1986). *Danças dramáticas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Arantes, A. A. (1981). *O que é Cultura Popular*. São Paulo: Brasiliense.

Araújo, M. S. (1986). *Tu contas! Euuento!: caracterização do Significado do Bumba-meu-boi*. São Luís: Sioge.

Azevedo Neto, A. (1997). *Bumba-meu-boi no Maranhão*. São Luís: Alumar Cultura. 2.ª ed.

Bakhtin, M. (1987). *A cultura popular na Idade Média e Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Brasília: Hucitec, UNB.

Bartra, E. (org.). (2004). *Creatividad invisible: mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bartra, E. (2000). Arte popular y feminismo. *Estudios Feministas*, 8, 30-46.

Beauvoir, S. (1980). *O segundo sexo* (vol. 1). Record: Rio de Janeiro.

Bordo, S. (1997). "Material Girl: The Effacements of Post-modern Culture". En R. N. Lancaster y M. di Leonardo (eds.), *The Gender/sexuality Reader*. New York, London: Routledge.

Branco, J. F. (1999). “A fluidez dos limites. Discurso etnográfico e movimento folclórico em Portugal” [em linha]. *Etnográfica*, 3(1), 23-48. Acessado em 1-6-2009, http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_03/N1/Vol_iii_N1_23-48.pdf

Brandão, C. (1982). *O que é Folclore*. São Paulo: Brasiliense.

Burke, P. (1989). *Cultura popular na idade moderna. Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras.

Carvalho, J. J. (2000). “O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna”. En *Seminário folclore e cultura popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: Funarte, CNDCP. 2.^a ed.

Carvalho, J. J. (2004). “Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento”. En *Celebrações e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectiva*. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP.

Carvalho, M. M. P. (1995). *Matracas que desafiam o tempo: é o Bumba-boi do Maranhão, um estudo de tradição/modernidade na cultura popular*. São Luís: s. n.

Carvalho, R. L. S. (2000). “Folclore e cultura popular uma discussão conceitual”. En *Seminário folclore e cultura popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: Funarte, CNDCP. 2.^a ed.

Cavalcanti, M. L. (2004). “Cultura popular e sensibilidade romântica: as danças dramáticas de Mário de Andrade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(54), 57-78.

Cavalcanti, M. L. (2006). “Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi”. *Mana*, 12(1), 69-104.

Corrêa, M. (1996). “Sobre a invenção da mulata”. *Cadernos Pagu*, 6-7, 35-50.

Cunha, M. C. (1998). “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, 4(1), 7-22.

Esteves, L. L. (2008). “*Viradas*” e “*marcações*” a participação de pessoas de classe média nos grupos de maracatu de baque-virado do Recife-PE” (dissertação de mestrado em Antropologia, não publicada). Universidade Federal de Pernambuco.

Fox-Genovese, E. (1992). “Para além da irmandade”. *Estudos Feministas*, 0, 31-56.

Franco, J. (1994). “Sentido e sensualidade: notas sobre a formação nacional”. En H. Hollanda, *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.

Friedman, S. S. (1995). "Beyond White and Other: Relacionality and Narratives of Race in Feminist Discourse". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 21(1), 1-49.

Hall, S. (2003). "Que 'negro' é esse na cultura negra?". En S. Hall, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representações da Unesco no Brasil.

Jancsó, I. y Kantor, I. (org.). (2001). *Festa: cultura a sociabilidade na América Portuguesa* (vols. I y II). São Paulo: Hucitec, Editora da USP, Fapesp, Imprensa Oficial.

Marques, F. E. (1999). *Mídia e experiência estética na cultura popular: o caso do bumba-meу-boi*. São Luís: Imprensa Universitária.

Matos, S. M. (2001). "Artefatos de gênero na arte de barro: masculinidades e femininidades". *Estudos Feministas*, 9, 56-80.

Moore, H. (2004). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

Moutinho, L. (2004). "Raça, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul". *Cadernos Pagu*, 23, 55-88.

Ortner, S. (1979). "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?". En M. Zimbalist Rosaldo, L. Lamphere (orgs.), *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Piscitelli, A. (1996). "Sexo tropical": comentários sobre gênero e 'raça' em alguns textos da mídia brasileira". *Cadernos Pagu*, 6-7, 9-34.

Piscitelli, A. (2005). "Apresentação: gênero no mercado do sexo". *Cadernos Pagu*, 25, 7-23.

Prado, R. (1977). *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa* (dissertação de mestrado em Antropologia, não publicado). Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Pratt, M. L. (1994). "Mulher, literatura e irmandade nacional". En H. B. de Hollanda, *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.

Reis, J. R. S. (2000). *Bumba-meу-boi, o maior espetáculo do Maranhão*. São Luís. 3.ª ed.

Rios, A. F. (1999). *Tradição e modernidade* (monografia de conclusão de curso de Ciências Sociais, não publicada). Universidade Federal do Maranhão.

Rocha, G. (2009). "Cultura popular: do folclore ao patrimônio". *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, 14(1), 218-236.

Rosaldo, M. Z. y Lamphere, L. (org.). (1979). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Schiebinger, L. (1993). *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*. Boston: Beacon Press.

Scott, J. (1996). *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Recife: sos Corpo, Gênero e Cidadania.

Segato, R. L. (1997). “Os percursos do gênero na antropologia e para além dela”. *Sociedade e Estado*, 12(2), 235-262.

Sommer, D. (1994). “Amor e pátria na América Latina: uma especulação alegórica sobre sexualidade e patriotismo”. En H. Hollanda, *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.

Souza, C. V. y Botelho, T. R. (2001). “Modelos nacionais e regionais de família no pensamento social brasileiro”. *Revista Estudos Feministas*, 9(2), 414-432.

Stolcke, V. (2002). “A ‘natureza’ da nacionalidade”. En Y. Maggie, C. Rezende Barcellos, *Raça como retórica e construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Stolcke, V. (2004). “La mujer es puro cuento: la cultura del género”. *Estudos Feministas*, 12, 77-102.

Strathern, M. (2006). *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

Thompson, E. P. (1998). *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

Vidal e Souza, C. (1996). “Brasileiros e brasileiras: gênero, raça e espaço para a construção da nacionalidade em Cassiano Ricardo e Alfredo Ellis Jr.”. *Cadernos Pagu*, 6-7, 83-108.

GÉNERO Y GENERACIÓN EN LAS EXPERIENCIAS DE ASCENSO SOCIAL DE PERSONAS NEGRAS EN BOGOTÁ *

*Gender and generation in the social ascent
experiences of black people in Bogotá*

MARA VIVEROS VIGOYA **

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

FRANKLIN GIL HERNÁNDEZ ***

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

* Este artículo hace parte de los resultados del proyecto “Raza”, género y ascenso social: la experiencia de las clases medias negras en Colombia (un estudio de caso en Bogotá y Cali) (Viveros et ál., 2008), financiado por Colciencias.

** mviverosv@bt.unal.edu.co

*** fggilh@bt.unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 4 de febrero del 2010 · aprobado: 7 de junio del 2010

RESUMEN

Este artículo presenta algunos de los resultados de la investigación “Raza”, género y ascenso social: la experiencia de las clases medias negras en Colombia (un estudio de caso en Bogotá y Cali). En él se analiza el ascenso social de personas negras, particularmente en la ciudad de Bogotá, haciendo énfasis en los efectos causados por las diferencias generacionales y de género. En primer lugar, se abordan aspectos teóricos y metodológicos generales sobre el estudio de las clases medias negras en Colombia. En segundo lugar, se expone el conjunto de biografías de las personas de raza negra consideradas en el marco del estudio, conjunto analizado a partir de los esquemas de sus trayectorias educativas. Luego, se presenta en detalle las experiencias de su ascenso social con base en el análisis de fragmentos de las narraciones de su historia de vida y familiar. Al final del escrito, se hacen algunas observaciones sobre las relaciones entre identidad negra y ascenso social.

Palabras clave: *clase media en Colombia, afrocolombianos, población negra, ascenso social, género, generación.*

ABSTRACT

This article presents some of the results of the research project “Race”, Gender, and Social Ascent: The Experience of the Black Middle Classes in Colombia (A Case Study in Bogotá and Cali). It analyzes the social ascent of black people, particularly in Bogotá, emphasizing the effects of generational and gender differences on this process. Firstly, the article addresses the theoretical and methodological aspects of the study of black middle classes in Colombia. Secondly, it presents the biographies of the black people included in the study, a group that was analyzed on the basis of their educational experience. Thirdly, it provides a detailed presentation of social ascent experiences on the basis of the participants’ personal and family histories. Finally, it examines the relations between black identity and social ascent.

Key words: *Colombian middle class, Afro-Colombians, black population, social ascent, gender, generation.*

1. INTRODUCCIÓN

Según diversos estudios, la población negra está expuesta a graves problemas de pobreza y desplazamiento forzado (Arocha, 2002; Barbary & Urrea, 2004; Mosquera, 1998; Urrea, Ramírez & Viáfara, 2004), y en términos generales se puede afirmar que es el grupo humano que padece con mayor intensidad la desigual distribución de la riqueza característica en Latinoamérica. Entonces ¿por qué se ha comenzado un programa de estudios sobre las pocas personas negras que no han estado expuestas a estas experiencias? ¿Para qué estudiar las excepciones? ¿Para qué estudiar las clases medias negras?

Si bien somos conscientes de la necesidad de estudiar los problemas de desigualdad social antes mencionados, hay tres motivaciones que guían esta empresa: 1) la pertinencia de disociar los factores de clase de los factores raciales para explorar la existencia de una operación específicamente racial y destacar experiencias de discriminación racial en sectores no populares —en un contexto como el colombiano donde la clase y la raza se superponen con mucha frecuencia¹—. 2) La intuición de que estudiar la excepción nos permite generar respuestas sobre problemas más generales de desigualdad. Y 3) el interés de utilizar un marco teórico que busque poner en relación clase, género y raza en la comprensión de las experiencias de las personas negras en Colombia.

Plantear un estudio sobre las clases medias negras en Bogotá, la capital del país, y en Cali, una de las ciudades colombianas con mayor porcentaje de población negra, a partir de un trabajo de entrevistas con mujeres y hombres residentes en estas dos ciudades², representa una tarea particularmente compleja si tenemos en cuenta que la categoría de “clases medias” y la de “negro” no solo carecen de una definición obvia o unívoca, sino que, por el contrario, su precisión conceptual ha sido objeto de reflexión para las ciencias sociales.

¹ Ya habíamos participado en un proyecto en el que esta cuestión fue abordada en el caso de personas de origen popular y de personas en situación de desplazamiento. Fue coordinado por Donny Meertens y titulado: El Género en las Discriminaciones Raciales y las Recomposiciones Identitarias, también financiado por Colciencias.

² En este artículo nos concentraremos en el caso bogotano, aunque damos información contextual. El grupo de Bogotá no puede mirarse de manera aislada respecto de los procesos dados especialmente en la región del Pacífico.

A propósito de la categoría “clase social”, cabe tenerse en cuenta como punto de partida que el acercamiento marxista clásico —que define dos grandes clases sociales en función del lugar que ocupan en relación con los medios de producción— no es muy adecuado para pensar las clases sociales en el mundo contemporáneo, esto si se consideran los grandes cambios que ha tenido con respecto al funcionamiento del mercado, como: el lugar preponderante del sector terciario en la economía, la importancia creciente del sector financiero en detrimento del sector industrial, y los procesos de transnacionalización de las relaciones laborales. Tener en cuenta estos cambios nos invita a reconocer la existencia de agentes que ocupan posiciones intermedias en el orden de clases, así como la importancia de otros criterios de jerarquización social distintos al económico. Esta perspectiva clásica resulta aún menos adecuada para Colombia, cuyo desarrollo capitalista no se acomoda necesariamente al modelo canónico.

Con base en estas consideraciones, acudiremos a un concepto de clase inspirado en un marco weberiano que incluye no solo criterios de posición económica, sino también de estatus de grupo. De manera más específica, utilizaremos la noción de clase propuesta en los trabajos de Bourdieu (1979a; 1979b), quien tiene una visión más compleja de la constitución de las clases sociales e incluye —además de los capitales materiales y los ingresos económicos— gustos, valores y consumos que configuran estilos de vida que funcionan como dispositivos *en-clasantes*. El capital económico (los bienes financieros, el patrimonio) no es el único que cuenta en la determinación y la reproducción de las posiciones de clase. También son muy importantes el capital cultural (diplomas, conocimientos adquiridos, códigos culturales, maneras de hablar, “buenas maneras”) y el capital social (relaciones, redes de relaciones). A este marco de análisis añadiríamos el peso que tiene, en el caso latinoamericano, la colonialidad del poder y del saber en la construcción de las clases sociales (Quijano, 2000)³.

3 En el contexto colombiano, las clasificaciones de las personas de acuerdo con categorías raciales tienen su origen en el marco de una historia de colonización en la cual el patrón de dominación fue organizado y establecido sobre la idea de raza, lo que ha instaurado un orden en el cual coexisten en forma dispar “lo negro”, “lo indio”, “lo mestizo” y “lo blanco”, si bien “lo blanco” y en cierto modo “lo mestizo” son más valorados social y culturalmente, mientras que “lo negro” y “lo indígena” encarnan las categorías más devaluadas (véase Wade, 1997).

En esta investigación las “clases medias” serán entendidas como grupos sociales que ocupan una posición intermedia en el espacio social, tienen estudios universitarios, disponen de un ingreso que permite cierto confort material y un estilo de vida que implica universos simbólicos asociados a la encarnación y apropiación del discurso y los valores que están relacionados con la modernidad. Entre estos valores podemos mencionar, por ejemplo, la centralidad del trabajo y de la carrera en los proyectos de vida, así como la adhesión a las normas de control natal y de aplazamiento de proyectos conyugales y reproductivos. Esta adhesión normativa implica a veces la identificación con formas conservadoras de asumir la paternidad, la maternidad, la vida sexual, las nociones de intimidad y de subjetividad, e incluso las formas de participación política. Sin embargo, no estamos hablando de un grupo homogéneo a priori, ya que no son una totalidad coherente que instituye identidades fijas y sin conflictos, “sino campos de fuerza en los que coexisten significaciones diversas opuestas y hasta contradictorias” (Portocarrero, 1998: 17, citado en Viveros, 2002: 26).

De acuerdo con nuestro punto de partida, nos interesa analizar el modo en que la experiencia de clase es modificada por las diferencias de género, generación y “raza”, y por las experiencias subjetivas que llevan a las personas a relacionarse de manera diversa con esas diferencias, teniendo en cuenta la influencia de los elementos estructurales en las trayectorias de ascenso social.

Al igual que el concepto de clase social, las denominaciones “negro”, “afrocolombiano”, “afrodescendiente” y “comunidades negras” han sido objeto de intensos debates no solo en el ámbito académico, sino también en el político. Para varios grupos e investigadores que intervienen en esa nueva arena política y social “afrocolombiana”, el término “negro” debe ser abolido del vocabulario por ser una categoría creada para legitimar la esclavización y la dominación social. Solo se admite su uso como adjetivo para calificar, mas no su utilización como sustantivo; por el contrario, se estimula el uso del término “afrocolombiano” como sustantivo para definir a un nuevo actor social, del cual se subraya la especificidad cultural (*afro*) y la integración política (*colombiano*), buscando además hacer explícita la alusión a una herencia africana en la historia y en las dinámicas contemporáneas de los grupos políticos (Agudelo, 2005). Sin embargo, no se puede ignorar que,

en un mundo donde “lo negro” no está validado cultural ni socialmente, es igualmente estratégico y político asumir la resignificación del término “negro(a)” como un elemento de resistencia cotidiana, asumiendo como positivo lo que antes fue objeto de discriminación y subestimación. La autodenominación puede producir un sentido de identidad apropiado positivamente y, en ese sentido, ser una forma válida de subvertir el sistema de clasificación dominante (Curiel, 1999; Lavou Zoungbo, 2001, citados en Viveros, 2002).

En este artículo utilizamos el término “negro o “negra” como un adjetivo que retoma las calificaciones y clasificaciones raciales a partir de las cuales se discrimina a las personas por su raza. Estas clasificaciones son entendidas como construcciones sociales complejas con esquemas de percepción que operan de manera irreflexiva, a partir de procesos de naturalización históricamente constituidos (Arango, Meertens & Viveros, 2005). En esa medida, consideramos que la percepción de las variaciones fenotípicas no es un hecho natural sino social.

A continuación, presentamos un perfil general del grupo estudiado y una comparación de sus trayectorias educativas, considerando que estas objetivan su proceso de ascenso social. Posteriormente, analizamos los efectos de las diferencias de género y generación en el ascenso social, acudiendo a figuras que nos permiten tener una visión de conjunto, así como a fragmentos de algunas entrevistas y de las historias familiares realizadas en el marco de este estudio.

2. PERFILES Y TRAYECTORIAS SOCIALES DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS

2.1. ¿Quiénes son?

Los entrevistados y las entrevistadas se acercan a la definición ya propuesta de “clases medias” y se autoidentificaron como personas “negras”, “morenas” y, en menor proporción, como “afrocolombianas”, “afrodescendientes” o “mulatas”. En el caso de Bogotá, por ejemplo, de treinta entrevistados y entrevistadas, veintiuno se identificaron como personas negras, seis como morenas y tres usaron otras categorías. La categoría de “moreno” fue más usada por los hombres (cinco), y solo una mujer se identificó como tal. Todos los que se identificaron como morenos son del grupo de los más jóvenes (menores de 35 años),

excepto uno de los hombres, quien por cierto está muy cercano al límite (38 años).

De las sesenta entrevistas realizadas, la mitad corresponde a Cali y la otra mitad a Bogotá, y fueron obtenidas a través de distintas redes sociales, muchas de las cuales tuvieron como punto de partida los equipos de investigación en ambas ciudades. Mientras que la gran mayoría de entrevistados y entrevistadas fueron seleccionados a partir de un listado de contactos posibles —que incluía a personas que ocupaban cargos destacados o tenían el perfil buscado—, unos pocos fueron referenciados por otros entrevistados.

En Bogotá, ciudad de la que nos ocupamos en este artículo, quince entrevistas corresponden a mujeres y quince a hombres. Las edades de los entrevistados oscilan entre los 25 y 60 años, y aquellos se agrupan de manera diferenciada según su sexo. De los hombres, siete tienen entre 25 y 35 años, siete entre 36 y 45, y solo uno es mayor de 46 años. De las mujeres, cinco tienen entre 25 y 35 años, cinco entre 36 y 45, y cinco son mayores de 46 años. Por el contrario, los lugares de nacimiento de las personas entrevistadas son muy parecidos: trece proceden de la región Pacífica, diez de la zona andina y siete del Caribe.

La selección de Bogotá como sede de nuestra investigación implica que las clases medias negras de las cuales hablamos sean no solo urbanas sino urbanizadas y, en muchos aspectos, semejantes a las clases medias en general: esta cercanía social se expresa en sus estilos de vida, consumos culturales y pertenencia a redes sociales no étnicas, así como en algunas de sus características sociodemográficas como: el tamaño de los hogares, que pueden ser incluso unipersonales, el reducido número de hijos y el hecho de que la edad de la reproducción y el matrimonio es relativamente tardía.

Además de estas características cabe destacar otras de sus particularidades sociales, compartidas en gran parte con todas las clases medias. Este grupo es a la vez progresista y conservador. Progresista, porque incursiona en nuevos espacios sociales, genera nuevos estilos de vida y es un grupo que está más relacionado que otros con los discursos y valores asociados a la modernidad. Pero también es un grupo conservador que asume en muchos aspectos los valores dominantes, pertenecientes, dentro del ámbito colombiano, a los grupos “blancos”

de élites que promueven normas convencionales con respecto al lugar de las mujeres en la sociedad y a la familia monogámica y heterosexual.

2.2. ¿Cuáles han sido sus itinerarios de ascenso social?

Con base en un análisis de las trayectorias sociales de los entrevistados en el curso de tres generaciones —la propia, la de sus padres y la de sus abuelos— podemos identificar dos grandes grupos en función del tipo de ascenso social: *los que reproducen la situación social de su padres y abuelos, y los que ascienden socialmente con respecto a estos*. En el segundo grupo podemos distinguir además diferentes ritmos de ascenso en estas trayectorias; allí unas son más graduales y otras más aceleradas⁴.

Para generar una visión panorámica de estas trayectorias sociales recurrimos a la elaboración de unas figuras que permiten ver el conjunto de tales trayectorias desde una perspectiva generacional, teniendo al *ego* como punto de llegada⁵, a los abuelos como punto de partida y a los padres como punto de inflexión.

Las figuras de ascenso social que elaboramos tomaron en consideración, en primer lugar, el nivel educativo y, en segundo lugar, la ocupación. Para el nivel educativo consideramos una escala de 0 a 7, en la cual 0 es “no escolarización”, 1 es “primaria”, 2 es “secundaria”, 3 corresponde a “técnico y normalista”, 4 es “universitario”, 5 indica “especialización”, 6 es “maestría” y 7 corresponde a “estudios de doctorado”. Los estudios incompletos están ubicados 0,5 puntos por debajo del nivel al que correspondan, por ejemplo: “secundaria incompleta” sería 1,5.

Para las ocupaciones construimos una escala de 0 a 4, en la que se tuvo en cuenta el grado de calificación, el tipo de labor realizada (p. ej., si es o no manual) y la proporción de ingresos. En el nivel 0 concentraremos ocupaciones como: agricultor, vendedor ambulante,

⁴ En una parte cuantitativa desarrollada en el marco de este proyecto se usaron las categorías de “movilidad de corta distancia” y de “movilidad de larga distancia” para diferenciar el tipo de movilidad en relación con la posición inmediata o con una más alejada. Para la parte cualitativa optamos por usar las categorías de “gradual” y de “acelerada” que corresponden respectivamente a las categorías de “movilidad de corta distancia” y de “movilidad de larga distancia”.

⁵ En las figuras de las trayectorias, el *ego* representa la última generación, mientras que en las historias familiares, como ya mencionamos, representa la segunda generación.

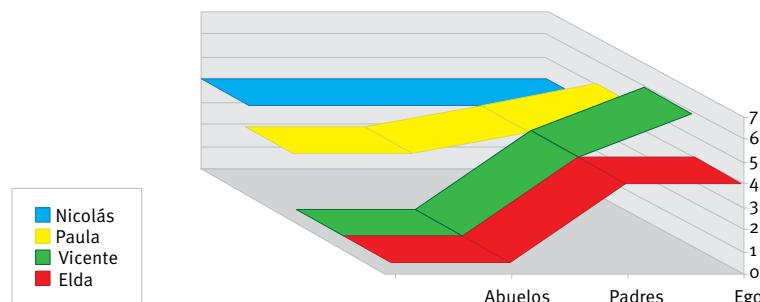
trabajador doméstico, etc.; en el nivel 1, como: obrero no calificado, albañil, carpintero, pequeño comerciante, artesano, etc.; en el nivel 2, como: obrero calificado, oficinista, secretaria, profesor de primaria o secundaria, modelo, becario, etc.; en el nivel 3, como: médico, abogado, profesional liberal, profesor universitario, profesional contratista, consultor independiente, etc., y en el nivel 4, como: alto administrativo, gerente, gran propietario, empresario, etc.⁶.

a. Trayectorias reproductivas.

La figura 1 es una representación de las trayectorias de acuerdo con el nivel educativo de las tres generaciones.

Figura 1

Trayectorias reproductivas y trayectorias mixtas



En la figura 1 tanto Nicolás como Paula representan trayectorias reproductivas para las tres generaciones. En estos ejemplos, Nicolás, con estudios universitarios, tiene abuelos y padres que cuentan con este nivel académico; Paula, con estudios de posgrado, también tiene abuelos y padres con estudios universitarios.

En esta figura, Elda y Vicente representan trayectorias mixtas, es decir, que son reproductivas en relación con los padres, pero que son de ascenso si consideramos a los padres en relación con los abuelos. En estos ejemplos, entonces, Elda, con estudios universitarios, tiene

6 Algunas observaciones sobre las ocupaciones serán presentadas más adelante, aunque en este artículo no presentamos las figuras de ascenso social basadas en la ocupación.

abuelos con la primaria incompleta y padres con estudios universitarios, y Vicente, quien tiene estudios de posgrado, tiene abuelos con la primaria incompleta y padres con estudios universitarios.

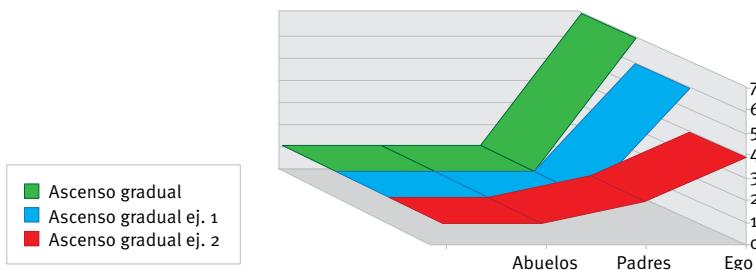
En este modelo simulado⁷, Nicolás representaría el modelo ideal de esa reproducción de abuelo a *ego*, mientras que Vicente y Elda representarían un modelo de reproducción en relación solo con los padres. Las distintas variaciones de los modelos evidencian un elemento histórico que es necesario tener en cuenta a la hora de analizar esa movilidad: si bien la escala plantea una jerarquía basada en una interpretación sincrónica, un análisis diacrónico pone de presente que aunque en esta escala los estudios universitarios se ubican por encima de los estudios técnicos, es muy posible que estemos hablando de trayectorias de reproducción más que de trayectorias de ascenso. En efecto, es probable que el cargo, los ingresos y el confort material que los padres tuvieron con estudios técnicos sean comparables a los de los hijos con estudios universitarios. Podría pasar lo mismo en el caso de abuelos con estudios secundarios completos, padres con estudios universitarios y un *ego* con estudios de posgrado.

b. Trayectorias ascendentes

La figura 2 ilustra dos situaciones: trayectorias reproductivas para las tres generaciones y trayectorias mixtas.

Figura 2

Trayectorias ascendentes graduales y trayectorias ascendentes aceleradas



⁷ Simulado en la medida en que se trata de un ejemplo con perfiles tipo, para entender las figuras posteriores que sí corresponden a datos provenientes del trabajo de campo.

Para este caso presentamos tres ejemplos hipotéticos:

1. Ascenso gradual: abuelos con la primaria incompleta; padres con la secundaria completa, y *ego* con estudios de posgrado.
2. Ascenso acelerado (caso *a*): abuelos con la primaria incompleta; padres con la primaria incompleta, y *ego* con estudios de posgrado.
3. Ascenso acelerado (caso *b*): abuelos con la primaria incompleta; padres con la primaria incompleta, y *ego* con estudios universitarios.

Desde una perspectiva más integral, que en lugar de separar combine varios criterios de análisis de una trayectoria (nivel educativo, ocupación, relación urbano-rural), podría decirse que un ejemplo de movilidad gradual (o de larga distancia) es el de un entrevistado profesional liberal y urbano con una especialización, cuyos abuelos son agricultores con estudios incompletos de primaria y cuyos padres son comerciantes-artesanos y migrantes de la zona rural a la urbana.

A través de las figuras ya explicadas presentaremos los distintos tipos de trayectorias del grupo de entrevistados en Bogotá, las diferencias entre las trayectorias de Cali y las de Bogotá, así como la comparación de las trayectorias de hombres con las de mujeres, y de la línea paterna con la materna.

3. REPRODUCCIÓN Y QUIEBRES DE GÉNERO EN LAS TRAYECTORIAS DE MOVILIDAD SOCIAL

3.1. Una visión de conjunto

Aunque la exploración cualitativa de las trayectorias de movilidad social de nuestros entrevistados permite ver su variabilidad, en este aparte nos concentraremos en analizar las tendencias compartidas por el grupo de entrevistados.

La primera observación que podemos hacer a partir de las figuras elaboradas es que las trayectorias de las mujeres tienden a ser más reproductivas que las de los hombres, para decirlo de otra forma, se observa mayor movilidad en los hombres. En ese sentido, es más frecuente que los hombres sean hijos y nietos de personas sin educación o con poca escolaridad, mientras que en el grupo de mujeres es más frecuente que sean hijas de profesionales o de personas con un grado

medio de escolarización. Si tenemos en cuenta que los abuelos tanto de hombres como de mujeres son en su mayoría desescolarizados, podemos concluir que el quiebre principal en el nivel educativo se da entre la generación de los abuelos y los padres.

Figura 3

Nivel de escolaridad de los hombres en Bogotá (línea paterna)

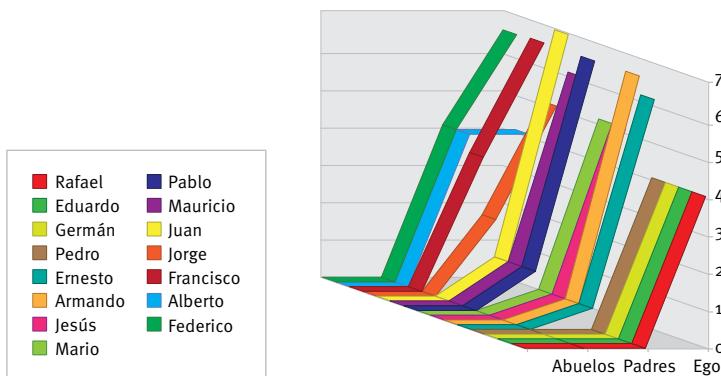
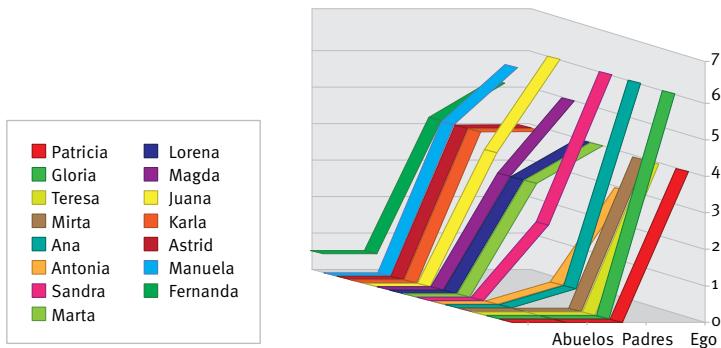


Figura 4

Nivel de escolaridad de las mujeres en Bogotá (línea paterna)



De otro lado, parece ser que la influencia del nivel educativo de abuelos(as), padres y madres tiene un peso diferenciado en las trayectorias educativas. Como vemos en la figura anterior, esa diferencia es más notable en los hombres, ya que sus trayectorias son de tipo

reproductivo más por la línea materna que por la paterna, mientras que las mujeres, como grupo, conservan un perfil parecido en ambas líneas.

Figura 5

Nivel de escolaridad de los hombres en Bogotá (línea materna)

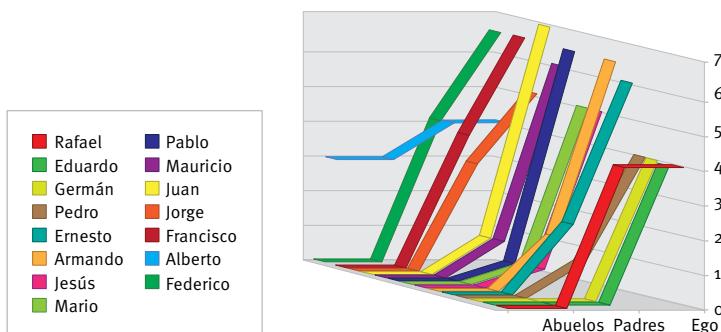
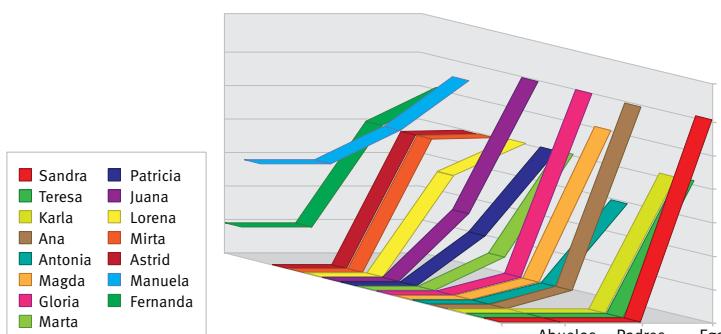


Figura 6

Nivel de escolaridad de las mujeres en Bogotá (línea materna)



En conclusión, se identifica un mayor ascenso social de los hombres y una mayor influencia de la línea materna en las trayectorias educativas, lo que además termina beneficiando más a los hombres que a las mujeres. Como en el caso analizado por Marielsa López (1998: 97) en Venezuela, encontramos que, en contraste con los estudios de movilidad que usualmente solo consideraban datos sobre los hombres,

[...] al abrir el universo hacia las mujeres apreciamos el peso que ellas representan dentro de los procesos de movilidad social [...], en especial en lo que respecta a la definición de proyectos de vida [...], en el diseño de estrategias para hacer realidad dichos proyectos, en la inculcación de valores tendientes a lograr la interiorización de los proyectos y estrategias destinadas a alcanzar trayectorias ascendentes, y sobre todo, en la responsabilidad que tienen en la ejecución de dichos proyectos y estrategias.

Ese protagonismo de las madres está muy presente en los relatos de los entrevistados y las entrevistadas; allí “la mujer aparece motorizando proyectos emprendedores, inconformistas, encuadrados dentro de la ideología modernizadora. Mientras que los hombres se presentan como representantes del conformismo, la tradición, las raíces, la tranquilidad, la identidad” (López, 1998: 97).

En concordancia con las observaciones del trabajo de López, en el cual no fue considerada la variable racial pero sí la de género, los resultados de este estudio confirman la importancia de la intervención de las madres y abuelas en las trayectorias sociales, no solo en el nivel microsocial y de las interacciones, sino también en un sentido estructural. Además del papel que tienen las mujeres en la concreción de esos proyectos profesionales por sus roles de cuidadoras y educadoras de los hijos, los datos mismos de su nivel educativo y ocupación (variable que también analizamos) influyen de manera diferenciada en las trayectorias profesionales de sus descendientes.

En relación con las ocupaciones y profesiones, las mujeres entrevistadas en Bogotá componen un grupo más diversificado que el de los hombres, aunque hay una tendencia a agruparse en las áreas de servicios. Entre los hombres hay un mayor número en ingenierías, ciencias naturales y ciencias sociales y ninguno trabaja en áreas de servicios. En conjunto, si miramos los dos ámbitos laborales que históricamente han sido importantes para el ascenso social de las poblaciones afrocolombianas, el de las profesiones liberales y el de la educación, encontramos que en el grupo de los entrevistados solo dos mujeres y un hombre ejercen profesiones liberales, mientras un número significativo de ellos trabaja en educación. Por otra parte, el empresariado no es relevante en nuestra muestra. Este perfil de los entrevistados es coherente con

algunos datos contextuales que describimos en el siguiente apartado para mostrar cómo, históricamente, las profesiones liberales pierden peso, así como la poca presencia del empresariado y de los negocios en los procesos de ascenso social de la gente negra en Colombia. Si incluimos información sobre los oficios, podemos corroborar la importancia de analizar, desde una perspectiva diacrónica, la relación entre el nivel de estudios de las personas entrevistadas y el oficio desempeñado. Efectivamente, algunos de los padres, aunque son menos educados, logran ejercer oficios tan calificados como los de sus hijos, cuestión que nos lleva a pensar que en la generación de los padres la relación entre el tipo de ocupación y el nivel de estudios era menos directa que en la generación de los entrevistados. Por otra parte, los hijos e hijas de profesionales y de padres semicalificados pueden ocupar el mismo nivel socioeconómico o uno próximo al de los padres, es decir, pueden tener ingresos y estilos de vida similares. En conclusión, las trayectorias de movilidad social de nuestros entrevistados son más de tipo reproductivo que de ascenso.

3.2. Las historias familiares

Se puede afirmar desde una perspectiva histórica que el ascenso social de la población negra colombiana comenzó en la segunda mitad del siglo XIX, después de la abolición de la esclavitud⁸, periodo en el que se empezaron a crear las condiciones sociales y culturales necesarias para la construcción de una nación que aspiraba a hacer parte del concierto de naciones civilizadas y con perspectivas de progreso (Andrews, 2007). Al inicio del siglo veinte la movilidad social de la población negra se produjo a través de su conversión en pequeña propietaria de tierras, pertenecientes algunas veces al Estado o provenientes de haciendas abandonadas. La población negra también logró una inserción en el mundo laboral como obreros que participaron en la construcción de vías ferroviarias como las que unían a Cali con la Costa Pacífica, como trabajadores de los puertos y como trabajadores de las plantaciones azucareras y bananeras (Viveros, 2010).

La gran depresión de los años treinta del siglo XX marcó un punto de inflexión importante para las economías, los sistemas de gobierno,

⁸ En Colombia la esclavitud fue abolida oficialmente en 1851.

las metas nacionales y las imágenes de la identidad nacional en toda América Latina (Andrews, 2007). El fracaso de las élites en la transformación de las naciones latinoamericanas en naciones similares a las europeas dio lugar a la búsqueda de nuevas vías de modernización económica e industrial y a la adopción de un discurso sobre el mestizaje racial de la región como esencia del ser latinoamericano.

Las trayectorias de esas primeras generaciones de clases medias negras provenientes de familias de Quibdó y del Norte del Cauca estuvieron asociadas al ejercicio de profesiones liberales por parte de quienes pudieron cursar estudios universitarios en Bogotá y Medellín en los años cuarenta y cincuenta, mientras que en la segunda y la tercera generación (aquella vivió su juventud en los años sesenta y setenta, y esta, en las décadas del ochenta y el noventa) están más presentes quienes se establecieron en Bogotá a partir de un cargo en el magisterio. Para la segunda generación también es importante considerar las posibilidades que se abrieron en el mundo laboral, gracias a la política de sustitución de importaciones. En este contexto se crearon posibilidades de empleo estable con buenos salarios y garantías laborales que asegurarían para sus hijos (la tercera generación) un acceso más expedito a la educación superior⁹. En relación con la tercera generación, debe tenerse en cuenta el espacio político y laboral que crea la redefinición constitucional de 1991, que le permitió a esta última generación una reciente inserción profesional tanto en instituciones del Estado como en ONG fundadas para aplicar las políticas asociadas a la reglamentación de la Ley 70 de 1993¹⁰.

El análisis de la composición de género de estas tres generaciones de entrevistados muestra que solo a partir de los años sesenta las mujeres de la población negra empezaron a participar directamente en el proceso de ascenso social, en particular a través de su formación en el magisterio. Si bien el acceso de las mujeres a la educación superior

9 Para profundizar desde un caso concreto en una región con abundante población negra, que permitió este tipo de proceso de consolidación, véanse los estudios sobre Puertos de Colombia (Urrea, 2010).

10 Esta ley, entre otras cosas, está relacionada con la etnoeducación, la titulación de tierras colectivas en el Pacífico, el rescate y la difusión de tradiciones culturales, así como con la labor de incidencia política para reclamar tanto derechos étnicos como políticas de protección en relación con el desplazamiento forzado.

fue posterior al de los hombres, vale la pena señalar que en las últimas generaciones su presencia en el mercado laboral está marcada por las mismas orientaciones de género que afectan a la población femenina trabajadora. Dicho de otra manera, la participación de las mujeres afrocolombianas es similar cuantitativamente a la de los hombres, pero es cualitativamente distinta, como lo ilustran las persistentes diferencias de los salarios de hombres y mujeres y la distribución sexuada de las disciplinas y profesiones descritas por varios estudios para toda la población (Arango, 2006).

Por último, debe tenerse en cuenta que en el ámbito del activismo también existen diferencias de género: mientras las actividades femeninas están circunscritas a proyectos de etnoeducación, las realizadas por los hombres son más diversificadas.

3.3. La lógica de género en el ascenso social

A continuación describiremos con más detalle la forma en que opera la lógica de género en los procesos de ascenso social. Si bien se ha estudiado mucho la influencia que tienen los padres en las trayectorias de ascenso social, el análisis del importante papel que juegan las madres en la promoción social de sus hijos —particularmente de los hijos varones, en los cuales se invierte más, previendo su lugar como futuros proveedores económicos de un hogar— se ha dejado relativamente de lado.

Las personas entrevistadas describen a sus madres como mujeres que alternaron las tareas domésticas con otras actividades económicas¹¹, ya sea participando en la agricultura y la minería, o como modistas, empleadas del servicio doméstico y, en el caso de las generaciones mayores, como maestras; es más, como funcionarias públicas en distintos niveles, en el caso de las generaciones más jóvenes. Llama la atención que en todos los casos estas madres son descritas como

¹¹ Es importante aclarar que la afirmación de que las mujeres han estado ausentes de la producción es válida en Colombia solo para las mujeres de los grupos étnico-raciales y de clase privilegiados. Así, las mujeres negras en Colombia y en otros países han realizado tareas productivas desde el periodo mismo de la esclavización y en ese sentido han desafiado desde fechas muy tempranas la división sexual del trabajo y la atribución que se les hace como únicas responsables de las tareas reproductivas (véase Davis, 2004; Viveros, 2002).

mujeres que asumieron grandes responsabilidades económicas en sus hogares para asegurar la manutención y la educación de sus hijos.

Muchos de los entrevistados mayores, como Pedro, abogado de ochenta años, procedente de Condoto (Chocó) y quien en algún momento fuera Representante a la Cámara, se refieren a su madre con gran aprecio por su dedicación y en particular por su tesón para lograr que pudieran acceder a los estudios. La madre de Pedro era minera; según su descripción, ella “salía de la mina a las cinco o seis de la tarde y, antes de ponerse a cumplir con sus demás obligaciones conyugales, lo sentaba en sus piernas y le enseñaba a leer y a escribir”, de tal forma que cuando Pedro entró a la escuela primaria ya era alfabeto y había escuchado fragmentos de libros del escritor José María Vargas Vila, uno de los escritores colombianos más polémicos de principios del siglo xx en América, conocido por sus ideales liberales radicales, su anticlericalismo y antiimperialismo.

El capital cultural de esta madre negra no era tanto su nivel de escolaridad formal, sino su relación con “lo letrado” y su valoración del conocimiento, pese a las condiciones de pobreza en que vivía. A través del ejemplo y las lecturas le transmitió a Pedro una visión de mundo en la cual el saber ocupaba un lugar privilegiado. Pedro comenta que su madre “fue víctima de las costumbres campesinas, porque ella, entre muchos hermanos, hizo la primaria completa pero no pudo continuar sus estudios ni trabajar como maestra porque su propia madre se lo impidió para poder contar con su ayuda en la crianza del resto de sus hermanos”. Es decir, que si no hubiera sido mujer, esta oportunidad de estudio no habría sido truncada.

En el proceso de ascenso social de los entrevistados más jóvenes sigue siendo definitorio el papel de la madre y de su parentela. Ómar, originario de Buenaventura, ingeniero electrónico de 33 años, con un doctorado en informática y quien ocupa hoy un cargo importante en una empresa privada de consultoría, subraya la importancia que tuvo el apoyo de la familia materna para poder terminar sus estudios universitarios. Su prima lo inscribió en la universidad y le ofreció alojamiento y sostenimiento si pasaba el examen de admisión. Esta pariente, según sus palabras, fue “determinante para que pudiera estudiar”, al igual que un tío suyo, hermano de su madre, quien cursó estudios de posgrado en el extranjero y se convirtió en el ejemplo para

sus parientes más jóvenes. Ese lugar de modelo para las jóvenes generaciones es ocupado hoy por el mismo entrevistado, percibido como un punto de referencia para sus sobrinos y sobrinas, una de las cuales fue entrevistada a fin de ayudar a recolectar su historia familiar.

En estos dos ejemplos se observa, como en otros casos, que detrás de los éxitos individuales de los hombres entrevistados se encuentra casi siempre la presencia de una madre que inculcó la importancia del estudio y transmitió expectativas de ascenso social a través de los logros educativos. Estas madres consiguen, con sus propios esfuerzos o con el apoyo de sus parientes en mejor situación económica, apuntalar la trayectoria educativa y laboral de sus hijos. Esto no significa que la solidaridad familiar se oriente únicamente hacia los hombres, sino que se espera que la inversión que se hace en ellos les traiga a estos y a su familia más réditos que la que se hace en una mujer, por los supuestos riesgos que representa su condición de género.

Esta suposición no está totalmente disociada de la realidad, ya que los eventos reproductivos juegan un papel diferencial en las trayectorias educativas y laborales de hombres y mujeres, como lo muestran las entrevistas realizadas. La biografía de Germán, ingeniero electrónico de 33 años, originario de Tumaco (Nariño) y miembro de una familia numerosa en la que de nueve hermanos solo dos varones alcanzaron estudios universitarios, ilustra cómo los eventos asociados al embarazo y a los proyectos matrimoniales muy temprano les truncan a las mujeres de la familia las posibilidades de ascenso social. En su caso, como en el de Ómar, el aporte de sus hermanas fue fundamental para la concreción de su proyecto educativo.

En otros casos, son las esposas y compañeras quienes apoyan las trayectorias laborales de sus maridos y acrecientan sus capitales simbólicos y sociales, centrando sus funciones en el ámbito expresivo de la familia y en el mantenimiento de la integración del grupo familiar. Es el caso de Alicia, una socióloga y trabajadora social, esposa de un médico muy exitoso. Ambos tienen alrededor de cincuenta años, y ella comenta que nunca ejerció ninguna de las dos carreras que estudió. Sin dar mayor explicación de por qué esto, dice con firmeza que ahora “es un ama de casa, dedicada a sus hijos y que cree que está cumpliendo y haciendo una buena labor”. En su caso, el capital cultural que posee no es puesto al servicio de su propia trayectoria laboral sino al

servicio del estatus del marido y de la familia. De hecho, durante la entrevista que se le hizo a él delante de ella, asumió con mucha habilidad la mediación diplomática que siempre está presente en la interacción de una entrevista entre pares. Cabe decir que estamos frente a un caso de clase media alta, pues en los casos de clases medias con menor capital económico las mujeres no tienen la opción de dejar de trabajar de manera remunerada —aunque puedan apuntalar las carreras de sus maridos—, ya que su aporte económico es fundamental para la economía familiar. Así se puede ver en el caso ya mencionado de Germán, en el que su esposa, economista, ha administrado un negocio familiar de productos marinos.

Las clases medias se definen no solo en oposición a las clases populares, sino en relación con muchos elementos constitutivos de las identidades de género hegemónicas: en este sentido, ascender socialmente implica, para las mujeres y los hombres negros, adecuarse a las normas de género dominantes y acoger los valores y comportamientos que vuelven respetables a una mujer y a un varón en la sociedad colombiana, usualmente atribuidos a las mujeres y a los hombres blanco-mestizos.

En el caso de las mujeres esto significa ser buenas madres de familia y esposas ejemplares, ser sobrias y discretas en su tono de voz, gestualidad y comportamiento social, y adecuar su presentación personal a la imagen de la feminidad valorada en estas clases sociales: la mujer debe ser delgada, elegante y “bien puesta”¹². Deben desexualizarse a partir de cierta edad y al haber adquirido el estatus de casadas, previniendo posibles equívocos de la vida cotidiana y laboral que pueden suscitar su supuesta lubricidad “natural”, persistente estereotipo de origen colonial que sale fácilmente a su encuentro (Viveros, 2004; Gil, 2010).

Por su parte, los hombres deben ser trabajadores responsables, buenos proveedores económicos y ojalá los únicos o los principales; deben moderar la expresión del gusto por los comportamientos licenciosos y tener modales de caballeros en el espacio público, para disociarse de la vulgaridad y desenfreno que se imputan a los hombres

¹² Expresión coloquial que se refiere a una apariencia externa y a ciertos comportamientos morales que armonizan con las normas de clase.

negros de sectores populares (Viveros, 2002). Pero deben adoptar y encarnar no solo estas normas de género, sino también las normas sexuales que señalan que los hombres “normales” deben ser heterosexuales y renunciar a cualquier comportamiento que ponga en duda su virilidad. Únicamente de esta manera pueden pretender beneficiarse de los réditos sociales de la respetabilidad.

Es importante tener en cuenta que las críticas que puedan plantear las mujeres y los hombres a estos preceptos de género y sexualidad están muy limitadas por la necesidad simultánea que tienen de afianzar una posición social (siempre precaria) y de tomar distancia de los estereotipos que de antemano los devalúan en el orden sexual y de género. En consonancia con esta *hipernormalización*, es decir, un exceso de adecuación a las normas que se les exige para ser considerados como parte de las clases medias bogotanas, las personas entrevistadas expresan a menudo las tensiones que produce en ellas y ellos la constante puesta a prueba de sus lugares sociales y la obligación de encarnar, de manera más estricta que otros grupos sociales, las normas de respetabilidad. En efecto, las entrevistadas y los entrevistados expresan experiencias de autoexigencia continua que moldean personajes disciplinados, juiciosos y rigurosos en su desempeño laboral y en la vida cotidiana (Gil, 2010).

De manera análoga a la forma en que funciona la performatividad del género (Butler, 2002), entendida como la práctica reiterativa y “citacional” mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra, el discurso de la “raza” tiene también efectos performativos (Viveros, 2010). Desde esta perspectiva, ser “blanco” —o tener el estatus de “blanco honorario”, estatus que se les concede a las personas mestizas en Colombia y a algunas personas negras que ascienden socialmente— es el resultado de un proceso discursivo y práctico de racialización mediante el cual los cuerpos se constituyen y se materializan como “blancos”. Este proceso se vuelve imperceptible porque es naturalizado, “hecho cuerpo” y reiterado performativamente por quienes lo encarnan, lo que hace aparecer esta “blanquitud” como algo previo al discurso.

En nuestro caso, las personas entrevistadas “negras” que han ascendido socialmente están obligadas a repetir constantemente el guion social de la “blanquitud” —en el que representan un papel

muy importante las normas de género y sexualidad que son a la vez, como lo señalamos anteriormente, normas de clase—, para que este estatus al que acceden tenga cierto efecto de permanencia. Es decir, deben “blanquearse”, desistiendo de cualquier comportamiento de género, sexualidad y clase que pueda asociarse a lo “negro”. Sin embargo, como veremos a continuación, la relación que se puede establecer entre ascenso social y blanqueamiento no es unidireccional.

4. ASCENSO SOCIAL E IDENTIDAD NEGRA

La primera cuestión que habría que considerar para hacer una reflexión sobre las relaciones entre identidad negra y ascenso social es que ser “negro” no es una esencia sino una relación social, históricamente construida. Lo negro no existe en sí mismo, como una sustancia, sino como una cualidad relacional. Existen las “negras” y los “negros” porque son considerados como tales, de acuerdo con Pap Ndiaye (2006) cuando parafrasea argumentos del libro *Réflexions sur la question juive* de Sartre. Pero también existen, dentro de esta categoría, subgrupos en función de criterios de clase, género, orientación sexual, edad y generación, e incluso tonalidad de piel, que pueden ser objeto de tratos diferenciados. Dado que las diferencias raciales no constituyen la totalidad de la experiencia de la gente negra, las diferencias de clase, género y sexualidad, entre otras, ubican, posicionan y localizan de maneras distintas a la gente negra en relación con su identidad étnico-racial.

Es así como “lo negro” puede tener un lugar más o menos destacado en los proyectos de vida y puede ser asumido de diferentes modos, ya sea en la referencia a la etnicidad o a lo racial. Si entendiéramos “lo negro” como algo unívoco, nos sumaríamos a una interpretación simple del ascenso de las personas negras que explica ese proceso solo como blanqueamiento. Aunque las rupturas con el grupo de origen asociadas a procesos de *enclasamiento* son muy comunes en las trayectorias de ascenso social, coincidimos con el trabajo de Figueiredo (2002) sobre profesionales liberales negros en Salvador de Bahía al afirmar que no existe necesariamente una contradicción entre ascender y tener una identidad negra. Una comprensión polarizada del ascenso social como blanqueamiento entiende “lo negro” como algo esencial e invariable. Sin embargo, como lo refiere la autora citada, se puede

sentir “orgullo racial” sin tener “cultura afro”, o se puede adquirir una “identidad afro” como efecto del conocimiento “escolar” de la cultura negra, asociado precisamente al proceso de ascenso social.

En este caso, “lo negro” es entendido como un significado que siempre está localizado y es construido por los mismos actores sociales, mediante un proceso de individualización y autorreflexión. Es un sentido cambiante en el tiempo (en el grupo social como un todo y en la biografía individual), aunque siga teniendo hoy la impronta que dejaron los elementos históricos de su construcción colonial¹³. Las personas entrevistadas se relacionan con lo negro de manera muy disímil. Estas discrepancias expresan además el lugar que ocupan tales identidades en sus proyectos de vida y la manera como son utilizadas o dejadas de lado en las historias personales.

Una especificidad importante en el caso colombiano es la influencia de la ideología del mestizaje en la construcción de la identidad negra. Mientras que en algunos países el nacionalismo de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX adoptó la forma de la idealización del mestizaje y la afirmación de la ideología democrática general según la cual *todos éramos mestizos*, en otros países prevaleció la ideología discriminatoria que asoció la consolidación nacional con el proceso de blanqueamiento; ahora bien, en Colombia coexistieron ambas formas de nacionalismo. El discurso sobre el mestizaje en Colombia reúne dos elementos discordantes: la exaltación de lo mezclado y el progresivo blanqueamiento que implica en la práctica la desindianización y la desafricanización de su población (Viveros, 2009).

En el caso de muchas de nuestras personas entrevistadas se pueden percibir las ambivalencias que genera este tipo de discurso, en función de la pertenencia generacional, del momento histórico al que hace referencia, del momento en el curso de vida del propio entrevistado y de la subcultura regional. Así, en el marco del discurso nacional de mestizaje, alguien como don Pedro (de origen chocoano, de la generación mayor que se educó en los años cuarenta del siglo XX) en su relato insiste en delimitarse en un posible *comunitarismo* negro. Don

13 La trata y la esclavización siguen teniendo un papel importante en la producción contemporánea de representaciones y experiencias sobre “lo negro” (véanse Viveros, 2004; Viveros & Díaz B., 2008).

Pedro subraya la importancia que tuvo para su ascenso social la buena relación sostenida con compañeros de estudio blanco-mestizos mientras hacía sus estudios universitarios en Medellín: “ellos me tendieron la mano sin muestra de racismo”. Otros, como Germán y Ómar, de generaciones más jóvenes, pretenden mostrar que nunca han sido objeto de discriminación racial porque no quieren asumir el costo simbólico de reconocerse como sujetos potencialmente discriminados. Otros subrayan el aporte de la cultura negra a la cultura nacional, sin socavar los fundamentos de ese orden jerárquico que concede mayor valor a las formas culturales que más se acerquen a lo blanco.

En muchos relatos se hace referencia al ancestro blanco para mostrar que no se es completamente negro. Algunos de los entrevistados se valen de un fenotipo más claro para presentarse como menos negros, y quienes no pueden hacerlo manifiestan su carácter “blanco” exhibiendo sus redes sociales, sus capitales escolares y su capacidad performativa de clase. En un contexto neoliberal como el actual, las personas negras que han alcanzado un relativo éxito económico y social saben que pueden eludir la discriminación racial de la que podrían ser objeto, demostrando su condición social a través de sus posibilidades de consumo individual y su conocimiento de los códigos de las clases adineradas, como lo advierte Eliseo, médico cirujano de 51 años:

Yo siempre he sostenido que en nuestro país no existe tanto la discriminación racial como la discriminación social [...]. Cuando las personas aprenden a comportarse en un entorno de manera adecuada no son discriminadas. Entonces si tú vas a un club y llegas en tu carro y le das la propina al del [estacionamiento] seguramente te van a ver como cualquiera de los otros miembros del club.

La reflexión de este entrevistado expresa no tanto la inexistencia de prejuicios raciales, sino la importancia de exhibir los códigos adecuados de clase para no sufrir las consecuencias de ser percibido como “negro”, en una sociedad que hace equivalentes lo pobre y lo negro (Gil, 2007, 2010). Ese comportamiento juega como un elemento protector que permite escapar a ciertas discriminaciones raciales potencialmente más severas para la gente de piel más oscura o incluso

para los más claros que no logran encarnar adecuadamente las normas de clase.

Algunas de las personas entrevistadas más jóvenes hacen énfasis en las diferencias existentes entre la generación de sus padres y la suya e invocan razones de orden generacional en la falta de conciencia de sus padres de lo que implica tener una cultura negra. Señalan también que en la generación de sus padres se hacía poca referencia a las especificidades tanto de la cultura negra como de las discriminaciones de las que habían sido objeto. Para esa generación, la admisión en el mundo de las clases medias había implicado la negación de cualquier especificidad cultural que los separara del modelo de progreso y civilización encarnado por las élites blancas locales. Otros, por el contrario, se reivindican como legatarios de una generación que logró posicionarse socialmente pese a las dificultades que tuvieron que enfrentar. Estas referencias son comunes entre los entrevistados y las entrevistadas cuyas trayectorias de movilidad social son reproductivas. El siguiente apartado de la entrevista con Eliseo, el médico cirujano al que hicimos alusión anteriormente, da cuenta en pocas palabras de este proceso de ascenso social que le permitió a la generación siguiente beneficiarse de lo que acumuló la generación precedente:

Mis padres se hicieron profesionales, cada uno por su lado, además con un esfuerzo importante. Las historias de los esfuerzos de mis papás son dramáticas. Te voy a decir: alguna vez me contaron que mi papá y su hermana se graduaron de bachilleres el mismo día, pero tenían solamente un par de zapatos, porque a mi tía se le habían roto los zapatos, ¡se les habían roto! Entonces el gesto de mi papá, quien era deportista, fue darle sus zapatos a mi tía y colocarse una venda para irse a graduar, de tal forma que la gente pudiese entenderlo: *como él es deportista tiene un pie lesionado*. Y así mi tía pudo ir con los zapatos de graduación. Entonces cuando uno ve que los hijos de uno tienen ya dieciocho pares de zapatos y se acuerda de esas historias, hay posiblemente mucho más mérito en el esfuerzo que ellos hicieron para llegar adonde llegaron.

Algunas veces las nuevas generaciones se distancian de los discursos étnico-raciales propuestos por el multiculturalismo y expresan su deseo de anclar sus sentidos de pertenencia en otros atributos

distintos de los étnico-raciales. Es el caso de algunos jóvenes entrevistados en el marco de la reconstrucción de ciertas historias familiares. Ellos dicen que no niegan la “evidencia de su color de piel o de algunos rasgos fenotípicos negroides”, como lo expresó uno de ellos, pero no les asignan la importancia que les dan sus padres. Todo sucede como si el logro social de sus padres hubiera sido también conseguir que sus hijos no se percibieran como parte de un grupo poblacional marcado o distinto de los demás. Podríamos decir que sus identidades son construidas por ellos como “posraciales” en un país que experimenta al mismo tiempo una gran dificultad para superar en la práctica la ideología del mestizaje que constituyó su identidad nacional.

[...] yo siento que me visto igual que mis compañeros, que hablo igual que mis compañeros, que pienso igual. O sea, porque yo como que me crie, o sea, como mi vida es igual al resto, entonces por lo mismo como que nunca me han señalado, porque pues soy como una más (Hija de ego familia 2)¹⁴.

Recuerdo un día que me botaron todos los cuadernos a la cacaña, ¿sí? Pero bueno, no fue como, o sea, yo lo sentí como de todos los lados, pero era por hacer una mala broma a [cualquiera y] no a la niña negra del curso (Sobrina de ego familia 1).

Finalmente, un hecho llama la atención: el grupo de entrevistados y entrevistadas, en general, no pertenece a organizaciones afrocolombianas; de hecho, toma mucha distancia respecto de ellas. Al escucharlos podría pensarse que ascender socialmente implica hacer mayor énfasis en la igualdad que en la diferencia, cuestión que tiene como resultado no identificarse con proyectos o apuestas que destaquen la especificidad. Si bien algunos de ellos y ellas se sienten cercanos, por ejemplo, con algunas expresiones culturales afrocolombianas, consideran que se trata de una cuestión que pertenece a su mundo privado, lo que confirma de esta manera una idea clasista que percibe “la diferencia cultural” como un atributo de los grupos dominados.

¹⁴ En la investigación recopilamos tres historias familiares a partir de entrevistas a tres personas de generaciones diferentes de un mismo grupo familiar. Para efectos de preservar el anonimato de esas familias las identificamos en este artículo mediante números.

5. CONCLUSIONES

Es importante señalar que en el caso colombiano el ascenso social de las personas negras ha sido un proceso individual, en contraste con el ascenso de grupo que vivió la población negra en los Estados Unidos a través de ligas de negocios, instituciones religiosas de ayuda económica o las estrategias de “doble impuesto” para consolidar los negocios del gueto negro (Frazier, 1975), mecanismos propiciados por la segregación racial. Este tipo de ascenso social puede relacionarse con el lugar que le ha sido asignado a la gente negra y a “lo negro” en la sociedad colombiana. A diferencia de los indígenas, las personas negras solo fueron percibidas como otredad cultural en la representación nacional hasta la redefinición constitucional de 1991. Asimismo, la ausencia de dinámicas colectivas —como las desplegadas en el ámbito comercial por otras subculturas regionales como la *paisa*¹⁵, que en los procesos de colonización interna utilizaron la contratación prioritaria de personas de su grupo de origen para consolidarse como grupo social— ha tenido efectos negativos en el desarrollo económico de la población negra.

En este sentido se puede afirmar que en el caso colombiano existe una gran dificultad para consolidar una clase media negra, ya que sus miembros —aparte de su núcleo familiar y sus allegados— no cuentan con un soporte grupal que les permita dar continuidad a sus logros y beneficiarse con estos. Las trayectorias de ascenso social descritas en este texto confirman esta situación: las personas negras que han tenido algo de éxito han sacado provecho de un acumulado histórico y familiar más o menos disperso que les ha permitido abrirse campo en diversos ámbitos profesionales como el magisterio, la carrera política y las profesiones liberales. Sin embargo, no han logrado avances significativos para su grupo étnico-racial ni han podido modificar las representaciones negativas que pesan sobre él. Por otra parte, el éxito alcanzado por algunos de sus miembros solo puede sugerirle a los demás que “el camino más factible para avanzar socialmente no es la movilización colectiva, sino la perseverancia y el esfuerzo individual” (Andrews, 2007: 318).

¹⁵ Originaria de la región de Antioquia.

A esta falta de estrategias grupales se suma cierto conservadurismo propio del proceso de ascenso y de reproducción social. Ese comportamiento conservador que pueden asumir socialmente estas clases medias negras, que se adhieren al orden establecido y procuran conformarse con este, no puede disociarse de una pertenencia racial que fragiliza la posición social alcanzada o en proceso de alcanzarse. Por otra parte, una mayor cercanía con el Estado (que al parecer es un empleador más democrático que el sector privado en la recepción de minorías), a través de sus experiencias laborales y la constante exigencia de demostrar competencias profesionales (Gil, 2010), genera cierto afianzamiento de actitudes y comportamientos normativos, materializados en el proyecto profesional y personal de “hacer todo bien y correctamente”, en este caso, de hacerlo incluso mejor que las demás personas blancas y mestizas.

No podemos identificar en el momento actual una coyuntura que permita esperar una mayor posibilidad de movilidad social para la población negra en Colombia, y de hecho, según datos del Censo del 2005, las condiciones para la población afrocolombiana han tendido a desmejorar con la crisis económica general de los últimos años. Al respecto, es claro, como lo muestran las figuras de trayectorias, que la mayor movilidad puede identificarse en la generación de los padres y las madres de las personas entrevistadas, y que la pendiente de ascenso tiende a disminuir entre la generación de los padres y la de los entrevistados.

Si bien el pequeño segmento de personas negras gracias a su esfuerzo individual ha alcanzado niveles de vida superiores a los de la población en general, como lo sugieren los resultados cuantitativos de la presente investigación¹⁶, la tendencia de polarización continúa ya que la existencia de ese “décimo talentoso”¹⁷ no logra afectar las condiciones de pobreza y marginalidad que padece la población negra en general. El acrecentamiento de la distancia de riqueza entre una clase media y la población negra pobre ha sido señalada por estudios que muestran, por ejemplo, que en el caso de los Estados Unidos un tercio

¹⁶ Esta investigación tuvo un componente cuantitativo, que no es expuesto en este artículo.

¹⁷ En el sentido propuesto por Du Bois (1903).

de la población afroamericana vive en condiciones de pobreza inferiores a las que tenía antes del movimiento de los derechos civiles de 1960 (Hochschild, citado en Castells, 1997).

Agregaríamos, para finalizar, que las trayectorias y experiencias de nuestros interlocutores e interlocutoras, así como sus elaboraciones reflexivas muestran una variedad de apropiaciones del significado de “lo negro”. Estas apropiaciones son también generacionalmente diversas por la exposición de distintos discursos y prácticas institucionales sobre la identidad y el orden étnico-racial, ya sea en relación con la ideología del mestizaje o con el multiculturalismo; con la invisibilidad de la diferencia o, por el contrario, con la visibilidad étnica; y por último con la fuerte impronta de las identidades de clase o con la dispersión identitaria contemporánea hacia otras diferencias sexuales, de género y de estilos de vida. Las experiencias del grupo estudiado muestran, entonces, que lo negro no es una esencia y que en ese proceso de significación identitaria aunque los materiales son limitados, los resultados no son los mismos; también, que son diferentes los factores que intervienen: la migración de una ciudad con un porcentaje mayor de población negra a otra de menor porcentaje, el ingreso a espacios sociales más privilegiados, la incursión en medios profesionales restringidos a personas negras, la decisión personal de asumir una postura de orgullo racial o de adscribirse a una organización social afro —esta última muy poco común en el sector social estudiado—.

La cuestión de la movilidad social cobra un valor particular a la hora de pensar en soluciones para la marginalidad social y la discriminación racial que padece la población afrocolombiana. Estas trayectorias efectivamente muestran excepciones a la regla, son “hechas a pulso”, ya que no hay condiciones sociales favorables a ese ascenso. Las experiencias de discriminación racial relatadas por nuestros interlocutores, y a las que no hicimos referencia en este artículo, muestran que de todas formas los cambios en la posición de clase no preservan a las personas de tal experiencia, es decir, que generar condiciones de movilidad para la población afrocolombiana demanda una intervención específica para combatir el racismo y la discriminación racial. Un análisis del proceso de ascenso social de las poblaciones negras pone de presente la existencia y persistencia de los prejuicios raciales, la complejidad de esa experiencia y los límites de cualquier

planteamiento que le asigne un lugar de vanguardia *per se* a las clases medias para aportar todas las respuestas al problema de la marginalidad social de la población negra en Colombia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agudelo, C. (2005). *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Bogotá: La Carreta Social.

Andrews, G. R. ([2004] 2007). *Afro-Latinoamérica 1800-2000* (O. de la Torre Cueva, trad.). Madrid: Iberoamericana, Vervuert.

Arango, L. G. (2006). *Jóvenes en la universidad: género, clase e identidad profesional*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia.

Arango, L. G., Meertens, D. & Viveros, M. (2005, noviembre). *Discriminación étnico-racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios de la población negra en sectores populares de Bogotá* (ponencia presentada en el Seminario Internacional Pobreza, Exclusión Social y Discriminación Étnico-racial en América Latina y el Caribe). Cali, Colombia.

Arocha, J. (2002). *Mi gente en Bogotá. Estudio socioeconómico y cultural de los afrodescendientes que residen en Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor Distrital, Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

Barbary, O. & Urrea, F. (eds.). (2004). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Lealon, Cidse, IRD, Colciencias.

Bourdieu, P. (1979a). *La Distinction*. Paris: Les Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1979b). “Les Trois états du capital culturel”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 30, 3-6.

Butler, J. ([1993] 2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (A. Bixio, trad.). Buenos Aires: Paidós.

Castells, M. (1997). *Le pouvoir de L'identité, L'ère de l'information*. Paris: Fayard.

Davis, A. ([1981] 2004). *Mujeres, raza y clase* (A. Varela Mateos, trad. y ed.). Madrid: Ediciones Akal.

Du Bois, W. E. B. (1903). “The Talented Tenth”. En B. T. Washington (ed.), *The Negro Problem*. New York: James Pott and Company.

Figueiredo, A. (2002). *Novas elites de cor. Estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo: Annablume, UCAM & CEAA.

Frazier, F. (1975). *Black Bourgeoisie: The Rise of a New Middle Class in the United States*. London: Collier Macmillan Publishers.

Gil, F. (2007). *Discriminación racial, género y movilidad social: experiencias de personas negras de sectores medios en Bogotá D. C.* (tesis de maestría en Antropología, no publicada). Universidad Nacional de Colombia.

Gil, F. (2010). *Vivir en un mundo de blancos. Experiencias, reflexiones y representaciones de “raza” y clase de personas negras de sectores medios en Bogotá D. C.* (tesis de maestría en Antropología Social, no publicada). Universidad Nacional de Colombia.

López, M. (1998). “La movilidad social en Venezuela a través de historias de familia”. En T. Lulle, P. Vargas & L. Zamudio (coords.), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales* (t. II, pp. 88-107). Bogotá: Anthropos, Universidad Externado de Colombia.

Mosquera, C. (1998). “Estrategias de inserción de la población negra en Santa Fe de Bogotá. ‘Acá antes no se veían negros’”. *Cuadernos del Observatorio de Cultura Urbana*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo.

Ndiaye, P. (2006). “Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme”. En D. Fassin & E. Fassin (dirs.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*. Paris: La Découverte.

Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación, el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-246). Buenos Aires: Duke University, Ediciones del Signo.

Urrea, F. (2010). “Patrones sociodemográficos diferenciales en Bogotá y Cali con base al Censo 2005 y la presencia de clases medias negras en las dos ciudades” (anexo informe final proyecto ‘Raza, Género y Ascenso Social: la Experiencia de las Clases Medias Negras en Colombia [un Estudio de Caso en Bogotá y Cali]’). Bogotá: Colciencias, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle.

Urrea, F., Ramírez, H. F. & Viáfara, C. (2004). “Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XX”. En M. Pardo Rojas, C. Mosquera & M. C. Ramírez (eds.), *Panorámica afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: ICANH, Universidad Nacional de Colombia.

Viveros, M. (2002). *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: CES, Universidad Nacional, Fundación Ford, Profamilia.

Viveros, M. (2004). "Nuevas formas de representación de los viejos estereotipos racistas en los comerciales publicitarios colombianos". En V. Lavou-Zoungbo & M. Viveros (eds.), *Mots pour nègres, maux des noir(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine*. Perpignan: Marges, Presses Universitaires de Perpignan.

Viveros, M. (2009). "Mestizaje y occidentalización". En P. Vignolo (ed.), *Ciudadanías en escena. Performance y derechos culturales en Colombia* (pp. 381-382). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Viveros, M. (2010, enero 18). *Les classes moyennes noires en Colombie* (ponencia presentada en el seminario La Racialisation en Question). Paris.

Viveros, M. & Díaz B., M. E. (2008). "Raza, sexualidad y la colonización de los cuerpos en Colombia". En A. Rojas (coord.), *Cátedra de estudios afrocolombianos. Aportes para maestros*. Popayán: Universidad del Cauca.

Viveros, M., Gil, F., Urrea, F. & Viáfara, C. (2008). "Proyecto 'Raza', Género y Ascenso Social: la Experiencia de las Clases Medias Negras en Colombia (un Estudio de Caso en Bogotá y Cali)". Bogotá: Colciencias, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle.

Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia, ICANH, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.

**ETNOGRAFÍA DE HINCHADAS EN EL FÚTBOL:
UNA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA**

The ethnography of soccer fans: a bibliographical review

JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO *

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

*alexandercastro1981@gmail.com

Artículo de revisión recibido: 4 de abril del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

RESUMEN

Este texto revisa una serie de publicaciones académicas, especialmente etnografías sobre los hinchas de fútbol. Está organizado alrededor de tres temáticas que resultan de interés tanto para las ciencias sociales como para los hinchas: identidad, práctica ritual y “aguante”. El escrito presenta una visión amplia del fenómeno de las “barras bravas” en el fútbol, con el fin de establecer un equilibrio entre la mirada disciplinaria y el punto de vista particular de quienes participan en dicha actividad.

Palabras clave: “aguante”, *hinchas de fútbol, identidad, ritual deportivo.*

ABSTRACT

This article reviews a series of academic publications on soccer fans, particularly ethnographies. It revolves around three topics of special interest for both the social sciences and the fans: identity, ritual practice, and the culture of aguante, a term that could be roughly translated as “endurance”. The article offers an ample view of the phenomenon of barras bravas (organized team supporter groups) in soccer, in order to strike a balance between the disciplinary approach and the peculiar point of view of those who participate in such activities.

Keywords: “aguante”, *soccer fans, identity, sports ritual.*

INTRODUCCIÓN

La palabra hincha se utilizó por primera vez en América Latina en Prudencio Miguel Reyes, quien se encargaba de inflar o hinchar los balones, con la fuerza de su pulmón, para el equipo Club Nacional de Football de Montevideo, Uruguay. Cuando este equipo competía, Reyes lo animaba con palabras de aliento, desde los límites del terreno de juego. Al parecer desde ese momento se llama hincha a aquel que acompaña y alienta a un conjunto deportivo, especialmente de fútbol. El hincha es un seguidor de un equipo, aunque también lo puede ser de un jugador, él se caracteriza por la efervescencia con la cual atiende las actividades de su conjunto y hace lo necesario para que este se entere de que está presente y le apoya, es decir, se hace visible ante los demás. Los hinchas se han transformado a lo largo de la historia, han pasado de espectadores pasivos a actores principales, ya que sus comportamientos han desbordado la pasividad del asistente y ahora son protagonistas vitales del deporte. La importancia de los hinchas, de las hinchadas o de las barras bravas en el fútbol se da por el seguimiento masivo y, en su mayoría, masculino de estos encuentros, caracterizados por actos festivos, carnavalescos, agresivos y violentos protagonizados en diversos campos. En Inglaterra llamaron a estos hinchas “hooligans”; en Italia, “tifosi”; en España, “ultras”; en Brasil, “torcidas”, y en América Latina, “barras bravas”. Los hinchas son presentados por la televisión o los diarios impresos de dos formas: una bastante emotiva, que es celebrando una victoria o llorando una derrota; y otra salvaje, en la cual inadaptados y bárbaros participan en hechos violentos.

Un tipo particular de hinchas o hinchadas empezaron a tener presencia organizada en la Copa Mundo de 1966 realizada en Inglaterra. Los ingleses fueron sus principales promotores y allí los denominaron “hooligans” (véase Dunning, Murphy & Williams, 1996). Estos comportamientos y actividades fueron rápidamente imitados en Italia a principios de la década del setenta por los llamados “tifosi”. Posteriormente, estas prácticas pasaron a España, los bautizaron “ultras” (véase Adán Revilla, 2004). En 1981 se fundó la agrupación Boixos Nois de F. C. Barcelona y al año siguiente aparecieron los grupos Frente Atlético de Atlético de Madrid y Ultras Sur de Real Madrid, precisamente en el mismo año en el cual se realizó el Mundial de Fútbol de 1982 en España. En Argentina estos grupos de aficionados tenían el apelativo de barras fuertes y luego

el sobrenombre de “barras bravas”, a partir de un hecho trágico en la historia del fútbol de ese país. El 9 de abril de 1967 fue asesinado a golpes Héctor Souto de 15 años de edad, seguidor de Racing Club, por uno de los líderes de la barra de Huracán; el incidente sucedió cuando aquel ingresó por equivocación a la tribuna donde se encontraban los hinchas rivales (Alabarces, 2004: 22). Desde ese momento se llamó barras bravas a los hinchas que tuviesen comportamientos agresivos dentro y fuera del estadio. Al parecer en Chile, Ecuador y Perú, las barras bravas se formaron a finales de los ochenta. En Colombia y en Centroamérica tuvieron su gestación a principios de los noventa.

Este trabajo es una revisión bibliográfica que ofrece un panorama del momento en el cual se encuentra el estudio de este fenómeno. Tal revisión no es la primera en realizarse ya que se han hecho por lo menos tres sobre el tema (véanse Alabarces, 2004; Aponte et ál., 2009; Hernández et ál., 2001). El comportamiento de los hinchas ha despertado el interés en el espacio académico, ya que han dejado de ser simples espectadores y se han convertido en un nuevo protagonista de los encuentros futbolísticos. Este texto trabaja sobre tres categorías que explican el porqué de este tipo de agrupaciones; dos de ellas provienen de las ciencias sociales y la otra, de la experiencia de los hinchas. La primera parte examina una serie de documentos cuya preocupación fundamental es la construcción de la identidad. La segunda parte recoge diferentes trabajos que se detienen a considerar el comportamiento de los hinchas como práctica ritual. La tercera parte se concentra en el aguante, que es considerado desde dos perspectivas: manifestación festiva y defensa de lo propio.

PERSPECTIVAS DE IDENTIDAD EN LOS HINCHAS DE FÚTBOL

El término “identidad” proviene del latín *identitas*, que a su vez proviene de *ídem*. Esta palabra tiene dos perspectivas en las ciencias sociales: la primera hace particular al individuo, ya que presenta la diferenciación entre personas; la segunda generaliza porque homogeniza en un grupo a los sujetos que poseen características similares. Los escritos que discuten la noción de identidad en las barras bravas lo hacen desde la segunda perspectiva, puesto que se preocupan por establecer los tipos de creencias, valores o modos de comportamiento que sirven de elemento cohesionador para agruparse en una barra de fútbol. Del

mismo modo, determinan los rasgos que construyen subjetividades, los que logran consolidarse y los que se mantienen para que los individuos pertenezcan a las hinchadas o barras bravas.

Los textos señalados se organizan bajo seis ideas generales: 1) la división entre lo semejante y lo diferente; 2) la pertenencia a un lugar y a un grupo común; 3) los símbolos y las expresiones similares; 4) la pertenencia e imitación; 5) la generación de relaciones sociales a partir de la violencia, y 6) la generación de relaciones sociales a partir de lazos afectivos o emocionales. Estos planteamientos tienen un objetivo, que es tratar de determinar cuál es el *locus* fundamental para la construcción de la identidad entre los hinchas de fútbol.

Gándara (2001) y Burgos y Brunet (2000) sostienen que los temas afirmados en los cantos de los hinchas no necesariamente tienen que ver con lo futbolístico, ya que incluyen una diversidad de problemáticas y destacan distinciones de orden político, de sexo y de poder, que construyen la identidad por medio de la diferenciación, la violencia y el machismo. A partir del análisis del discurso de los cantos de los hinchas, se determinan las formas en las que se producen representaciones e interpretaciones que exceden los eventos de los partidos de fútbol e incluyen otros aspectos que cruzan la vida social. Estos estudios trascienden las esferas de lo específico porque recrean las formas en que las barras, los individuos y los colectivos comprenden y aceptan sus comportamientos, así como la división deportiva entre el yo-nosotros (amigos) y el él-ellos (enemigos).

Ferreiro (2003) encuentra esa distinción entre lo propio y lo ajeno en la construcción de la identidad, ya que los grupos de seguidores de equipos de fútbol tienen un proceso de identificación que se basa en la idea de nosotros contra ellos, es decir, otros como yo contra otros diferentes de mí o, mejor, los que somos del mismo equipo contra los que son de otro equipo. Esta oposición se presenta simbólica y físicamente, así como se hace más fuerte gracias a las adscripciones de clase y de género. El *nosotros* es el grupo que sigue los mismos colores; los *otros* son los que no siguen los mismos colores y conforman una agrupación diferente, con lo cual se expresa un elemental antagonismo: nosotros (inclusión) contra ellos (exclusión). Se trata de exponer una rivalidad: nosotros frente a ellos, blanco frente a negro, centro frente a periferia, hombre frente a no hombre, entre otras muchas oposiciones.

Por otra parte, Ferreyra (2001) relaciona la identidad con la pertenencia a un lugar y a un grupo a través del fútbol. Muestra interés por las diversas expresiones que son expuestas en las banderas (“trapos”) que identifican a los hinchas con el equipo, los gustos musicales o la forma de hacer presencia en la tribuna. Esas presencias “emblemáticas” los llevan a hacerse parte del equipo porque si este gana, la hinchada gana, pero si el equipo pierde, la hinchada pierde y sufre la derrota más allá del resultado. El equipo es una forma de alegría y expresión, y el hincha lo acompaña con una diversidad de rasgos que lo identifican: los colores del equipo y los lugares de procedencia. La identificación con el equipo los lleva a diferenciarse de otros, de allí el enfrentamiento.

De forma similar, Zambrano y Salazar (2004) relacionan los lugares, los símbolos y las expresiones para la afirmación de la identidad. Las barras de fútbol expresan los mismos gustos y fines, entre ellos la conducta agresiva y la fuerza en la pelea. Los miembros de estas agrupaciones se hacen partícipes del grupo, se identifican con los mismos lugares de vivencias, porque pueden provenir del mismo barrio o, por lo menos, de sitios cercanos, lo que les da la posibilidad de arraigarse. Clavijo (2004) realizó su observación con los Comandos Azules de Millonarios de Bogotá. El autor se acerca a la barra usando la categoría de “campo deportivo” de Pierre Bourdieu. Afirma que se mantienen dos conceptos básicos en las barras: territorio e identidad. El autor, en su ejercicio analítico, estudia los dos conceptos por separado, pero aclara que estos son expresados y entendidos de forma indiferente u homóloga entre los miembros de la agrupación.

Algo semejante es elaborado por Recasens (1999) quien realizó una etnografía con los miembros de la barra Los de Debajo, grupo seguidor del equipo Universidad de Chile. Recasens propone una división entre los asistentes que van a presenciar partidos de fútbol, los espectadores que observan los partidos, los hinchas —seguidores del equipo de fútbol— y los barristas o barrabravas, quienes son parte integral del encuentro deportivo y lo apoyan sin parar, sin importar las circunstancias del resultado. El autor destaca seis elementos en la construcción de la identidad: la barra brava, la juventud, la participación, el territorio, el espectáculo y la violencia. La identificación con el equipo es desarrollada por Ávila (2003), quien detalla los referentes con los cuales se identifican los miembros de las barras. El primero de ellos es el equipo de fútbol; el

segundo son los hinchas de otros países. Si bien es cierto que la particularidad es su equipo, ellos procuran imitar a los grupos de hinchas del resto del mundo, aquella imitación muestra la creencia de los hinchas en que los actos coordinados del grupo (cantos y saltos) trascienden al desempeño del equipo e inciden en el resultado del partido.

Un trabajo semejante es el de Torres (2008), cuyo objetivo es determinar cómo se construye la identidad a través de las banderas, los cantos, los grafitis, partiendo de su significado y del uso determinado por los hinchas de estas agrupaciones. El autor realiza su trabajo apoyado en la etnografía y en las entrevistas, en las que se detallan los comportamientos y las actividades que ocurren antes, durante y después de los partidos de fútbol, ya sea en el estadio o en los barrios. Su objetivo lo asocia con las emociones que se producen al participar en este colectivo, ya que se reúnen para apoyar y defender a su equipo. Una de sus conclusiones es que la violencia sirve como un constructor de la identidad en la personalidad de quienes conforman la barra.

Esta forma de relacionar la identidad, el territorio y la pertenencia es desarrollada por Parday, Galeano y Blanco (2001), quienes sostienen que a partir de la década del noventa se inicia una nueva forma de apoyar a los equipos de fútbol en Colombia, con el nacimiento de Ultraputería Verde (de Deportivo Cali) y Furia Roja (de América de Cali), dos barras que salieron del estadio y llevaron sus distintivos y sus comportamientos a lo largo y ancho de la ciudad. Estas agrupaciones se convirtieron en un punto de llegada para los hinchas del equipo debido a que desarrollan formas carnavalescas y agresivas para seguirlo. La barra se da como un espacio de encuentro pluralista, de diferentes condiciones sociales o económicas, en el que se explicita solamente el compromiso de apoyar a su equipo. De ese modo se inscribe la identidad, pues las barras son una nueva forma de ser y vivir el fútbol en la ciudad.

Con una perspectiva diferente, la construcción de la identidad se da gracias a la práctica de la violencia. Este modo de ver es desarrollado por Aragón (2007) quien realizó un doble ejercicio: como académico y como hincha, ya que no solo fue observador del orden y la lógica que organiza a La Butteler (de San Lorenzo), sino que también fue a presenciar los partidos de su equipo. El texto inicia con un relato que describe cómo se hizo hincha de San Lorenzo y expresa las emociones que se generan cuando se está apoyando al equipo. Aragón

afirma que la violencia hace parte de una conducta moral en el mundo futbolístico, que es producto del desfogue de las emociones, conocido entre las barras bravas como el *aguante*. Este les permite a las barras diferenciarse de los demás asistentes. Además, tal violencia genera relaciones sociales entre los hinchas que pertenecen al grupo, y también contra las hinchadas rivales y contra la policía. De ese modo, el autor manifiesta que La Butteler localiza al aguante como uno de esos conceptos que se valoran de una forma particular por parte de este tipo de asociaciones, ya que esta categoría es la que permite generar las relaciones dentro y fuera del grupo, estableciendo códigos de valentía y honor, y se convierte así en el centro de atención de la barra.

De este modo, la violencia puede ser entendida como una forma de socialización y un elemento fundamental en la construcción de la identidad. Teixeira (2006) se interesa por localizar los procesos de socialización que mantienen los integrantes de las agrupaciones fanáticas de distintos equipos de fútbol en Brasil. Este autor indaga por los símbolos que utilizan y los rituales que realizan en la construcción de la identidad dentro de dichas agrupaciones y por la forma en que comprenden el conflicto que asumieron, día a día, contra conjuntos similares a ellos. Afirma que estos grupos de hinchas generan relaciones sociales propias de la ciudad, y que en sus discursos aparece asociada la pasión, la dedicación, la indiferencia y, en algunos casos, la aceptación del riesgo como parte de la cultura generada por los hinchas.

Por su parte, Salcedo y Rivera (2007) concluyen que es a través de la violencia de las barras bravas que se aprenden las formas de socialización entre los miembros de estas agrupaciones futbolísticas, algo que es similar a lo ocurrido en la familia y en la escuela. Los símbolos del grupo identifican al hincha como miembro de un equipo de fútbol y de una barra. Las barras aparecen como constructores de espacios simbólicos en la ciudad, y generan prácticas agresivas que se vinculan al espectáculo.

En la interpretación de la violencia, Magazine (2008) presenta una descripción y una interpretación de la formación de la masculinidad y las jerarquías que se establecen entre los jóvenes aficionados de Pumas (en México). La violencia es una constructora de identidad a través del “desmadre”, el aguante, una forma desbordada de apoyar al equipo y de enfrentarse a los rivales con valor. El equipo, para el grupo de aficionados, representa los éxitos o los fracasos del colectivo, que se

pueden expresar a través del canto, el grito, el cuerpo y el apoyo, en el cual las emociones no tienen límites. El autor muestra cómo los aficionados creen que pueden aportar a la victoria perteneciendo a la barra y apoyándolo desde la tribuna. Además, hacer parte de la barra sirve para expresar la masculinidad entre los jóvenes, lo que da como resultado el manejo de relaciones de poder que servirán como relaciones políticas y económicas entre los miembros. Por otra parte, los rivales son considerados como pasivos y sin identidad.

Una manera más de comprender la construcción de la identidad se da a partir de lo afectivo o lo familiar. El objetivo de trabajo de Mendoza (2003) es determinar cómo se construye la identidad en estas agrupaciones, que no solo se caracterizan por la violencia. En la misma perspectiva se encuentra la visión de Ferreira (2008) quien realiza un trabajo de aproximación con la hinchada de Flamengo de Brasil (Raça Rubro-Negra). La investigación se enmarca en el tema de las emociones con un enfoque contextualista. Analiza el fenómeno desde la observación de Abu-Lughod y Lutz y lo que ellos llamaron “festa de alto exaltação” (“fiesta de alta exaltación”). Para el análisis de la información obtenida, utiliza las técnicas de análisis sobre las emociones, los discursos emocionales y las prácticas. Esta información surge de diferentes contextos, en el interior y en el exterior del estadio de fútbol y de la prensa o los medios masivos de comunicación.

Definirse a sí mismo a partir del semejante y del otro; definirse a partir del mismo origen, ya sea territorial o grupal; poseer inscripciones semejantes y principios afines y comprender quién se encuentra a favor y quién en contra de los aficionados, y así llevar a cabo las acciones, fueron los elementos señalados a lo largo de esta sección. Puede afirmarse que cada autor trabajó en una arista que permite la elaboración de un referente identitario, pero se dejan de lado otros elementos que pueden ser tan importantes como el seleccionado para esta referencia. Por lo tanto, los autores deben organizar una serie de categorías, quizá en orden piramidal u horizontal, que puedan llevarnos a encontrar la racionalidad que permite construir la identidad debido a que se han realizado descripciones y explicaciones. Sin embargo, no se ha llegado al núcleo que permite definir un proceso de identificación total. A continuación se encuentra una revisión que busca comprender el fenómeno de los hinchas desde los comportamientos considerados como práctica ritual.

PRÁCTICAS RITUALES DE LOS HINCHAS DE FÚTBOL

Se comprende por ritual una serie de acciones repetitivas y tradicionales que poseen un alto valor simbólico. El ritual puede realizarse por costumbre con el fin de mostrar simpatía o afecto por una entidad y posee un escenario y horario particular para realizar el acto de devoción. Además, entre la entidad que siguen y los seguidores existen intermediarios encargados de relacionar a la primera con los segundos, y ellos igualmente dirigen las jornadas de afecto.

Los trabajos citados en este apartado hacen descripciones de los diferentes comportamientos que expresan los hinchas dentro y fuera de los estadios de fútbol, estos comportamientos son considerados por los autores como rituales, ya que efectúan las mismas actividades con la intención de mostrarle su presencia y apoyo al equipo desde la tribuna. Los trabajos que se citan a continuación se organizan alrededor de la siguiente afirmación: los hinchas repiten, partido tras partido, los mismos comportamientos sin importar qué día es, en qué lugar se disputa o contra quién es el enfrentamiento. Los comportamientos repetitivos señalados son: la creencia en que el equipo es sagrado; el intercambio de coreos o cantos; los movimientos en masa; los enfrentamientos físicos; las vestimentas particulares; la organización jerárquica, y la reapropiación de los territorios con un objetivo claro: mantener en limpio el nombre del equipo y al grupo que se pertenece, en otras palabras: conservar el honor.

Los comportamientos de los hinchas son vistos por Harré (1987) como una práctica ritual por la realización de diferentes ceremonias, entre ellas, el intercambio de insultos con las tribunas de los hinchas rivales. Las ofensas dirigidas al otro-enemigo por medio de los coros son articuladas para que las escuche quien se encuentre en frente, y así acallar su voz. Los grupos de hinchas son agrupaciones jerárquicamente constituidas, organizados a través de una carrera moral que busca obtener tres grandes valores: el respeto, el prestigio y el honor. El reconocimiento que se deriva de la encarnación de dichos valores se verifica a través de la trayectoria individual, demostrando valentía y determinación para enfrentarse en las peleas. Estos valores solo pueden mantenerse y fortalecerse en la medida en que se alcanza la victoria en los enfrentamientos.

Las jerarquías establecidas por los grupos de hinchas son descritas por Marsh (1982), quien identifica tres grados de participación. La primera jerarquía es asignada según la edad y el oficio: los novicios entre 9 y 13 años se empeñan en aprender los comportamientos de los mayores. La segunda la ostentan los “gamberros” o alborotadores (entre 14 y 19 años), quienes muestran mayor adhesión al equipo y hostilidad al contrario; son animadores de coros, un papel fundamental para animar a los otros hinchas. Son parte importante en los desplazamientos. La tercera y última jerarquía es reservada para los “graduados”, quienes son mayores de 22 años. Estos ya poseen reputación o prestigio y se muestran como el modelo a seguir. Marsh, al igual que Harré, considera que los comportamientos de los hinchas son un ritual o una ilusión que no todos están dispuestos a asumir, solo aquellos que se han comprometido con el grupo y que pretenden pasar por las diferentes etapas de imitación, dedicación y compromiso, en busca de mostrar, a través de estas, la tradición, el coraje, el valor y la masculinidad.

La noción de ritual también fue utilizada por Signorelli (1999) al resaltar los valores masculinos de los hinchas: lealtad, fidelidad y valentía. Los hinchas deben o tienen que poseer estos valores para pertenecer al grupo. ¿En dónde deben hacerlo?, y ¿a qué hora deben demostrarlo? En todo lugar y a toda hora, ya que se es hincha a toda hora y en todo lugar; manifestarlo trae consigo ciertos privilegios: recibir entradas gratis o poder ingresar al estadio con antelación al inicio del encuentro deportivo. El ritual se muestra cuando los hinchas se visten con prendas que señalan la identificación con el equipo: camiseta, banderas, bufandas o pintura en el rostro con los colores emblemáticos. Esto en particular genera un ambiente más festivo que violento. De un modo similar, esta categoría es trabajada por Bayona (2000). El texto parte de la noción de ritual propuesta por Vicente Verdú y Honorio Velasco, ya que las prácticas que realizan los hinchas de fútbol son repetitivas y reiterativas. El autor considera a este tipo de colectivos como una cultura juvenil, ya que el promedio de edad es los veinte años y difícilmente se superan los veinticuatro, y se tienen formas de ser diferentes de las del mundo adulto. El fútbol se ha convertido en un determinante de las formas de identificación contemporánea, las cuales no se expresan de manera individual sino que

son manifestadas colectivamente. El equipo de fútbol divide el mundo en dos, en amigos y en enemigos, y representa el nosotros y el ellos. El ultra no siempre es, ya que sólo aparece en los días en que su equipo juega, y se muestra sólo en la medida en que está con otro igual a él, otro ultra. El ultra se viste con los colores del equipo, porta prendas que lo identifican con él, a veces pinta su rostro y se envuelve en su bandera y al reconocerse como parte de un equipo va en busca de los rivales. Como grupo, su ley es la del talión: ojo por ojo y diente por diente. Son una subcultura juvenil, pero los rituales pueden convertirse en violencia física. Lo que puede empezar como un ritual, puede terminar con hechos de agresión reales.

Con una orientación afín, Adán Revilla (1993) afirma que las distintas expresiones de estos colectivos son repetitivas y reiterativas: las canciones, la coreografía y los movimientos en masa; así como asevera que estas agrupaciones son subculturas juveniles, ya que pretenden enfrentarse al mundo adulto y a la tradición (Revilla, 1995, 1996, 2004), y exhiben comportamientos agresivos o innovadores en su forma de apoyar al equipo frente a los espectadores pasivos de las otras tribunas. Igualmente, tales agrupaciones son conformadas por jóvenes que oscilan entre los 15 y los 24 años. Los ultras se organizan bajo una estructura jerárquica, con una serie de normas y con modelos que muestran un comportamiento, un gusto musical, una vestimenta y una forma de hablar particular de esta agrupación. Estar en el ritual ultra es arriesgarse por la agrupación, lo que le permite al individuo destacarse, ser reconocido e iniciar una carrera para llegar a obtener el honor. Las maneras en que se puede adquirir el reconocimiento están dadas por la forma de vestir, de ser identificado dentro del grupo (ya sea por el nombre propio o, mejor, por un sobrenombre que le permita ser distinguido al ser particularizado) y por la apropiación de la idea del *nosotros* contra el *ellos*, según la cual los aficionados del contendor deportivo son el enemigo y los del equipo afín, los amigos. Con estos últimos se generan lazos y la confianza para probar la masculinidad a través de la fuerza y la inteligencia en la aventura y el riesgo.

Desde otra perspectiva, Bromberger (2000, 2001, 2002, 2007) sintetiza tres ideas: la importancia del estadio como una reapropiación del territorio y como la división de este; el equipo de fútbol como la expresión de una nueva identificación, que trae como consecuencia la división

entre iguales y diferentes, amigos contra enemigos; y el azar del juego, pues ante la imposibilidad de conocer previamente el resultado, se generan ciertos dramatismos que llevan a que se produzca mayor emoción. Por esta razón, también los hinchas se comprometen en un ritual, con sus respectivas ceremonias. Además, el espacio del estadio permite lanzar insultos o expresar conductas que en otros lugares no podrían ser permitidas. Es un espacio en el cual se manifiestan valores exclusivamente masculinos. El fútbol es, entonces, una cosa de hombres, que permite el enfrentamiento para demostrar el coraje, la valentía y el honor.

Con una mirada diferente, Mateus y Mahecha (2002) realizaron una descripción de los comportamientos y los personajes del grupo que asiste a la tribuna lateral norte del estadio El Campín para apoyar al equipo de fútbol Los Millonarios. Además, plantean una comparación con personajes de la Inquisición para, así, exponer la religiosidad de los hinchas. La religiosidad se observa en las conductas de los integrantes porque son reguladas por el equipo, que es elevado a lo invencible, pues este es quien motiva la reunión de sus seguidores y la entonación de los cantos. Los grupos de hinchas son comprendidos como una tribu urbana, gracias a la especificidad de los roles y de las relaciones que se entablan entre los individuos, el espacio y el discurso. La consideran como una tribu ya que es un grupo conformado, en su mayoría, por jóvenes que comparten los mismos fines y ocupan un espacio que les permite sobresalir y ser reconocidos por la sociedad en general. Agregan a esto la homogeneidad de lo expresivo con el fin de mantener la imagen de grupo. Esta barra tiene una actitud religiosa, ya que posee un ideal divinizado de roles y expresiones de los integrantes que deben ser confirmados partido a partido.

Encontramos diferentes descripciones de los comportamientos de los hinchas tales como: el apoyo total al equipo; los cantos, los saltos y los enfrentamientos; las camisetas y las bufandas; su estructura piramidal y la re-significación de los espacios, con el fin de mantener la dignidad evidencian las prácticas habituales desarrolladas por los miembros de estas agrupaciones y se acercan al objetivo fundamental de los estudios sobre las hinchadas, es decir: establecer para qué, por qué y cómo se organizan estas agrupaciones. Sin embargo, las descripciones se limitan a caracterizar algunos comportamientos y no logran exponer generalidades de las hinchadas que permitan

comprender en profundidad su razón de ser como colectivos, ya que es de vital importancia reflexionar acerca de la esencia de las barras bravas, es decir, preguntarse: ¿qué las mantiene vivas y creciendo? Por ese motivo, a continuación me ocupo de una categoría fundamental de las barras bravas: el aguante, considerado como festivo y como enfrentamiento.

EL AGUANTE

Hay aun otro conjunto de trabajos sobre barras bravas cuyo foco puede identificarse en Argentina. Estos trabajos se agrupan bajo una idea proveniente de los mismos protagonistas del fenómeno: el aguante, que implica la fortaleza para soportar los riesgos de la vida del equipo y de la responsabilidad de ser hincha. Los hinchas fundamentan sus comportamientos y sus actividades a través de un estilo de vida llamado “el aguante”, que permite que la agrupación esté unida bajo los mismos intereses.

Elbaum (1998) plantea que es a través del cuerpo que se construye el aguante, entendido como una manifestación de seguridad, protección y masculinidad en cuanto resiste el sufrimiento y demuestra la forma de un “verdadero hombre”, una masculinidad que ostenta un orgullo. El aguante sólo se muestra cuando aquel que dice ser su portador lo manifiesta ante los demás (sí no lo hace, no tiene ningún valor); únicamente lo puede hacer cuando deja ver que las huellas están inscritas en el cuerpo y cuando continúa participando en la confrontación física, todo con un solo objetivo: mantener el respeto obtenido.

Moreira (2001: 1), siguiendo a Elbaum, considera que el aguante es exclusivo del enfrentamiento físico, en el cual no importa el resultado o la consecuencia de la disputa, sino que la pelea sea afrontada porque esta permite aprobar y desaprobar a los miembros de la agrupación; el aguante permite saber con quién se cuenta en la pelea y con quién no. Además el enfrentamiento físico demuestra quién es más hombre y quién no lo es. Desde una perspectiva similar, orientada por la visión psicoanalítica de Lacan, Oliveto (2000) afirma que el aguante aparece como un complemento para el sujeto: el goce es un resultado proveniente del dolor y la adversidad, que solo se puede mantener si es reiterado y el cuerpo muestra tolerancia.

Aguante: rito, identidad y combate

Para Gil (1998), el aguante es la representación de los hinchas, es la marca que los hace pertenecer al grupo y los identifica con él; además, deja marcas en el cuerpo que le permiten al hincha ser reconocido como portador de tal característica. El aguante posee cinco características: la primera, la pertenencia al equipo; la segunda, la diferenciación entre la pertenencia al equipo y el desconocimiento de los otros que se declaran pertenecientes a otros equipos; la tercera, la distinción entre quienes hacen parte de la hinchada y otros hinchas del mismo equipo; la cuarta, la diferenciación entre los que poseen el aguante y los que no lo poseen en la misma hinchada; y la quinta, reconocer a los hinchas verdaderos, los que poseen aguante, contra los jugadores y directivos que son movidos por sus intereses económicos.

El aguante, agrega Gil, se muestra como un constructor muy simple de la identidad, ya que aquel representa los objetivos del grupo, y quienes comparten los mismos fines son parte de él. Los portadores de esa cualidad simbólica los diferencia y los enfrenta en algunos momentos contra aquellos que no poseen los mismos fines; asimismo, el resultado de tal distinción puede representar una amenaza, que puede hacer surgir la violencia dentro y fuera de la agrupación. El aguante, en la tribuna, se expresa con un movimiento armónico del grupo, que se caracteriza por una dinámica coordinada en los saltos, en la dirección de lado a lado y como una sola voz en los cantos. De la misma forma, el aguante se expresa con la posesión de instrumentos musicales, banderas, sombrillas y papeles. Asimismo, con la cantidad de miembros que asistan a la tribuna. Estos elementos contribuyen a la construcción de un territorio que hacen propio y con el cual se identifican. El aguante es un *capital simbólico* que les permite a los hinchas diferenciarse unos de otros; todas las hinchadas son dueñas de él, pero sus rivales no lo poseen. Todas las manifestaciones de fidelidad y bravura son puntos a favor para demostrar que se tiene aguante.

La identidad se construye a través del aguante, el cual se expresa en la realización de una serie de actos repetitivos (rituales) en cada partido. Uno de los rituales es el viaje que realizan los hinchas cada vez que el equipo juega de visitante, es decir, debe desplazarse la hinchada para acompañar al equipo. El acompañamiento al equipo es una oportunidad para construir experiencias que posteriormente

serán contadas como sucesos trascendentales. La importancia de estos trasladados se da porque cuando se viaja o se es visitante, por lo general el grupo es minoritario, está en desventaja numérica en relación con aquellos que son locales, ya que todos los que están cuando el equipo juega en su propia cancha no pueden viajar, ya sea por dinero o por no arriesgarse. De esta manera, los que viajan son aquellos que se hacen pertenecientes a la hinchada, al detentar el aguante, porque han demostrado la pasión por el equipo y no miden las consecuencias. El viaje, como un ritual, es dado por una serie de pasos que llevan al que los organiza a ser un líder de la agrupación, a ser reconocido: él es el encargado de localizar los buses, de contratar a los conductores, de dirigir el viaje, de definir cuánto se cobra por el traslado.

El ambiente es festivo a la hora de iniciar el recorrido, se canta, se interpretan los instrumentos y se consumen diferentes sustancias que contribuyen a elevar la carga emocional del viaje y a fortalecer las relaciones entre los miembros del grupo. Para Gil (2006), los viajes se constituyen en rituales que permiten renovar el contrato con el equipo, bajo la idea de “ir a todas partes” y sentirse así más hinchas de este. Para el desarrollo de su trabajo, Gil acompañó en sus viajes al grupo de aficionados de Club Atlético Aldosivi, conocidos como La Doce. El viaje es un escenario para constituir la identidad entre los hinchas, confirmar su compromiso con el equipo, su incondicionalidad, para conservar el honor. Estos elementos solo pueden verificarse si existe otro grupo de hinchas rivales para demostrar que se posee el aguante y que esos otros no lo tienen. Esta demostración y posesión de aguante, que debe renovarse a toda costa, otorga una categoría y posición en un orden imaginario creado por los hinchas. El aguante puede ser expresado de forma violenta y como marca identitaria.

En un trabajo posterior Gil (2008) continúa con el concepto de identidad para mostrar la forma en que los hinchas construyen sus ideas particulares sobre la pasión. Esta construcción les permite distinguirse de otros hinchas e impregnar esta pasión, a su vez, con nociones de clase, etnia, género y violencia. La construcción de la diferencia tiene un fin, que es mostrarse y creerse supremo ante el otro; todo en busca de un único objetivo: mantener el honor del grupo. Ante esta construcción de identidad se generan enfrentamientos violentos entre grupos de hinchas para demostrar la superioridad, la masculinidad y

mantenerse en la diferencia y además humillar y subordinar al rival. La visión particular de la pasión requiere un contrario que le otorgue la posibilidad de existir, ya que en el mundo futbolístico se puede demostrar esa masculinidad únicamente si se hace presente otro-diferente que la desafíe y la enfrente, de ahí la lucha sin fin entre grupos de seguidores que intentan manifestar quién posee mayor pasión o aguante, el aguante como una expresión principalmente emocional.

El aguante, concluye Gil (1998, 2006, 2008), es una expresión que marca la identidad a través de diferentes rituales en los cuales se tienen experiencias de gran intensidad que establecen y determinan un territorio y recuerdan experiencias anteriores. El aguante se ha relacionado inevitablemente a los enfrentamientos como una forma de defensa de lo que es propio, en contra de otros que deseen ingresar al territorio para acompañar a su equipo. Y como el acompañamiento es constante, tanto de parte de una hinchada como de la otra, la renovación del sentido de pertenencia territorial es reiterada, porque se debe acompañar al equipo, pero también hay que defenderlo de los otros y lograr mantener la posesión del aguante.

Alabarces, Garriga, Moreira y Dodaro¹ se han constituido como un grupo de investigación sobre las hinchadas de Argentina. Como

¹ Pablo Alabarces lidera un grupo de investigadores que se ha dedicado a analizar el comportamiento de las barras bravas del fútbol. Algunos de los investigadores trabajan directamente con las barras bravas. José Garriga trabaja con la de Huracán (La Banda de la Quema), Verónica Moreira con la de Independiente (La Banda del Diablo) y Christian Dodaro con la de Colegiales (La Banda del Tricolor). Entre sus trabajos, individuales y colectivos, se cuentan más de una decena de textos, entre artículos y libros sobre este fenómeno, entre los que se destacan: “Aguante y represión: fútbol, violencia y política en la Argentina” (Alabarces et ál., 2000), “Aguante y honor: la visión nativa” (Moreira, 2001), “El aguante: prácticas violentas e identidades de género masculino en un grupo de simpatizantes del fútbol argentino” (Garriga, 2001), “Amistades entre hinchadas. Violencia, masculinidad y vínculos de amistad de un grupo de simpatizantes del fútbol argentino” (Garriga, 2002), “Crónicas del aguante. Fútbol violencia y política” (Alabarces, 2004), “Lomo de macho”. Cuerpo, masculinidad y violencia de un grupo de simpatizantes del fútbol” (Garriga, 2005), “Fútbol, violencia y política en la Argentina: ética, estética y retórica del Aguante” (Alabarces, 2006), “La moral de los ‘inmorales’. Los límites de la violencia según sus practicantes: el caso de las hinchadas de fútbol” (Alabarces & Garriga, 2006), “Aguantar no es puro chamuyo. Estudio de las transformaciones en el concepto nativo” (Dodaro, 2006), “El aguante. Hinchadas de fútbol entre la pasión y la violencia” (Garriga & Moreira, 2006), “Acá es así’. Hinchadas de fútbol, violencia y territorios” (Garriga, 2006a), “Pibitos chorros, fumancheros y con aguante. El delito, las drogas y la violencia como mecanismos constructores de identidad en una

resultado de estos estudios han publicado una diversidad de trabajos en los cuales se mantiene el mismo argumento: el aguante es *poner el cuerpo*; y poner el cuerpo significa mostrar una conducta que se debe cumplir a través de los puños con el enfrentamiento físico, que sirve para derrotar al otro porque es el enemigo por portar una camiseta diferente de la propia. Según Alabarces y Garriga (2006), el aguante aparece en el ambiente de los hinchas a principios de la década de los ochenta y su explicación es sencilla: el aguante es soportar, es apoyar. Aunque, para los autores, este capital simbólico se ha cargado de un significado muy fuerte en los últimos años, lo cual se traduce en la violencia física.

El aguante se expresa en un cuerpo grande, grueso y gordo. El cuerpo ha sido forjado con el trabajo pesado, los enfrentamientos y el consumo de licor y drogas en grandes cantidades. El cuerpo gordo y grueso se opone a un modelo estilístico forjado por un gimnasio o por las pantallas de televisión y resiste ante los avatares del trabajo y, entre las hinchadas, ante los resultados del enfrentamiento. Este cuerpo no busca el enfrentamiento físico, la pelea, pero tampoco la rehúye, porque se juega el honor del individuo y, así, el del grupo, porque golpear a uno es golpear al grupo, por eso no hay que evitar la pelea. Un golpe se le da al otro por defensa, no como un ataque, porque el aguante es defensivo, defensa que permite avanzar para obtener el honor de la hinchada. Alabarces, Garriga y Moreira (2009) consideran que se trata de estar presente en todos los momentos que el equipo tiene que afrontar, es decir, acompañarlo siempre.

El problema de estos trabajos consiste en que tratan por separado el tema. Su definición del aguante es clara: soportar las dificultades que implica ser seguidor de un equipo de fútbol; sin embargo, considerar

hinchada de fútbol" (Garriga, 2006b), "Soy macho porque me la aguanto". Etnografía de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculino" (Garriga, 2006c), "Trofeos de guerra y hombres de honor" (Moreira, 2006), "Identidades corporales: entre el relato y el aguante" (Alabarces & Garriga, 2007), "Etnografía sobre el honor y la violencia de una hinchada de fútbol en Argentina" (Moreira, 2007), "Entre 'machos' y 'putos': estilos masculinos y prácticas violentas de una hinchada de fútbol" (Garriga, 2007a), *Haciendo amigos a las piñas. Violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol* (Garriga, 2007b), "El 'aguante' y las hinchadas argentinas: una relación violenta" (Alabarces, Garriga & Moreira, 2008), "La 'cultura del aguante'. Fútbol y violencia en la Argentina contemporánea" (Alabarces, Garriga & Moreira, 2009) y "Aguante, generosidad y política en una hinchada de fútbol argentina" (Moreira, 2009).

que el aguante es solo carnaval o exclusivamente combate es ver el fenómeno de los hinchas como un círculo, con un solo ojo, ya que el aguante únicamente puede ser si se tienen en cuenta ambas expresiones, el carnaval y el combate, pues están juntos, van de la mano y de ese modo lo entienden los hinchas: se debe alentar al equipo y enfrentar al rival futbolístico sin importar las circunstancias de desventaja que se puedan llegar a tener.

En dos trabajos anteriores señalo que el carnaval y el combate constituyen el aguante, el primero no excluye al segundo y viceversa (Castro, 2009, 2010). Ambos se complementan para hacer de esta palabra un estilo de vida que se afirma y se practica en la vida diaria de los aficionados. El aguante es la palabra afirmada que apoya al equipo de fútbol con cantos y es el avance físico en los enfrentamientos. Es el objetivo que debe ser alcanzado para ser una hinchada de fútbol y proclamarse como tal. El aguante es egoísta, es para sí mismo, ya que solo lo detenta aquel que lo afirma y lo demuestra debido a que el otro siempre lo niega, por el hecho de ser el otro. El aguante busca mantener el buen nombre del equipo y la dignidad del grupo; busca conservarse a sí mismo en distintos lugares, y a través del tiempo pretende mantener su jerarquía; el aguante implica mantener el honor en sus manos y mantener el honor significa derrotar al otro cueste lo que cueste, con cantos y peleas, para llegar a la cúspide de las hinchadas, lograr la supremacía. Los hinchas deciden afrontar este estilo de vida, el aguante, ya que se declaran los representantes indiscutibles del bien máspreciado de cada uno, el equipo o la institución deportiva a la que pertenecen, para enaltecer su nombre y honrarlo.

El aguante es carnaval y combate. El carnaval es la forma con la cual los hinchas desbordan sus sentidos y sus límites y se acercan a la alegría por el solo hecho de ser hinchas del equipo y poder apoyarlo desde la tribuna. Sin embargo, el carnaval es efímero, pero sin importar que lo sea, el tiempo que dura es suficiente para romper todo tipo de limitaciones normativas. Ahora bien, el combate es la forma con la cual los hinchas buscan el respeto de los otros por medio de la agresión física, y de este modo se organizan las jerarquías en los grupos. Sin embargo, ese orden no es permanente, pero debe mantenerse si se quiere conservar la posición que se tiene, lo cual se logra por medio de fuertes golpes y el esfuerzo por permanecer allí. El aguante es, entonces, la

combinación de la alegría y el enfrentamiento: se debe estar listo tanto para lo uno como para lo otro y ese estar listo es ir un paso al frente de los rivales, para lo cual se requiere habilidad, creatividad e inteligencia. Con esto se busca que el enemigo no sea superior en la tribuna ni mucho menos en las calles. El aguante es premeditar lo que el otro va a realizar y hacerlo antes que él. De este modo se muestra superioridad a través del aguante como habilidad, creatividad e inteligencia que se expresa en el carnaval y el combate y permite conservar el honor de ser hinchada del equipo de fútbol.

CONCLUSIONES

Este trabajo presentó diferentes etnografías que giran en torno a la construcción de la identidad entre los hinchas y a la práctica ritual como una forma de comportamiento repetitivo que se muestra en los partidos. Del mismo modo se explicó el fundamento de las hinchadas: el aguante. El aguante, en cuanto valor o virtud, sólo puede ser entendido en el campo complejo de las prácticas y los discursos de los hinchas. El aguante funciona como el configurador de un estilo de vida que implica la presencia incondicional del hincha en la tribuna y en el enfrentamiento, y opera como núcleo central de la construcción de la identidad, el espacio y el tiempo; además, sirve para determinar quiénes hacen parte del grupo y, por lo tanto, recibirán los beneficios y correrán los riesgos de ser parte de este. Desde esta perspectiva se hace necesario observar las configuraciones que se han venido exhibiendo en estas agrupaciones, ya que el aguante se estructura como un estimulante y un protector de su honor.

Se expusieron diversas perspectivas desde las cuales se puede abordar el tema, una variedad que está ligada a la multiplicidad de las prácticas de los hinchas: desde expresiones gráficas hasta los cantos, que pueden ser estudiados desde el análisis del discurso.

Las expresiones artísticas que las barras bravas desarrollan deben tenerse en cuenta a la hora de analizar el fenómeno de las hinchadas, ya que ese tipo de actividades se relaciona de cerca con fiestas de otros ámbitos, especialmente con carácter religioso. Se trata de expresiones de fiesta, en el cuerpo y en la tribuna, que dibujan la adoración o el seguimiento de un equipo, y que llevan a este y al grupo a ser incondicionales y omnipresentes. En este sentido, el conjunto de prácticas

estéticas de las hinchadas no debe entenderse como algo accesorio, pues hace parte central de la configuración de la subjetividad de cada hincha y de la cultura del grupo.

Desde otra óptica, puede considerarse que estos grupos son la configuración de nuevos escenarios de participación, de nuevos lazos de parentesco y de nuevas apropiaciones y re-significaciones de territorios y discursos que son pintados con emblemas y colores como si se tratase de espacios medievales que no desaparecieron del mundo sino que se expresan en esta época. Tal época ofrece nuevos canales de información, rapidez y conocimiento, expresiones que articulan múltiples esferas: lo político, lo económico, lo religioso y lo trascendente. El conjunto de estos escenarios es una puerta que se construye y que está abierta para transitar los diferentes escenarios en los cuales puede observarse el fenómeno de los hinchas de fútbol.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adán Revilla, M. (1993). "Nuevos escenarios, viejos rituales. Los 'ultras' del fútbol". *Revista de Antropología Social*, 2, 149-166.

Adán Revilla, M. (1995). "Rituales de agresión en subculturas juveniles y urbanas: 'Hooligans', 'Hinchas' y 'Ultras'". *Cuadernos de realidades sociales*, 45 y 46, 51-76.

Adán Revilla, M. (1996). "Imágenes, estilos y conflictos de las subculturas juveniles en España: ultras y skinheads". *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 601, 9-44.

Adán Revilla, M. (2004). "Ultras. Culturas del fútbol". *Revista de Estudios de Juventud*, 64, 87-100.

Alabarces, P. (2004). *Crónicas del aguante. Fútbol violencia y política*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Alabarces, P. (2006). "Fútbol, violencia y política en la Argentina: ética, estética y retórica del Aguante". *Esporte e Sociedade*, 2, 1-14.

Alabarces, P., Coelho, R., Garriga, Z. J., Guindi, B., Lobos, A., Moreira, M. V. et ál. (2000). "Aguante' y represión: fútbol, violencia y política en la Argentina". En P. Alabarces, *Peligro de gol. Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Alabarces, P. & Garriga, Z. J. (2006). "La moral de los 'inmorales'. Los límites de la violencia según sus practicantes: el caso de las hinchadas de fútbol". *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 2, 143-156.

Alabarces, P. & Garriga, Z. J. (2007). "Identidades corporales: entre el relato y el aguante". *Campos. Revista de Antropología Social*, 1(8), 145-165.

Alabarces, P., Garriga, Z. J. & Moreira, M. V. (2008). "El 'aguante' y las hinchadas argentinas: una relación violenta". *Horizontes Antropológicos*, 30, 113-136.

Alabarces, P., Garriga, Z. J. & Moreira, M. V. (2009). "La 'cultura del aguante'. Fútbol y violencia en la Argentina contemporánea". *Estudios de Sociología. Recife*, 2(14), 75-92.

Aponte, D., Pinzón, P. D. C., Rodríguez, D. & Vargas, A. (2009). *Las barras de fútbol en Colombia: balance de la producción académica y algunas reflexiones sobre su cubrimiento periodístico, programas y normatividad (2000-2008)*. Bogotá: Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos, American Friends Service Committee.

Aragón, S. (2007). "Los trapos se ganan en combate". *Una mirada etnográfica sobre las representaciones y prácticas violentas de la "barra brava" de San Lorenzo de Almagro*. Lanús: Antropofagia.

Ávila, S. A. (2003). *El centro de la mirada* (tesis de maestría no publicada). Universidad Nacional de Colombia.

Bayona, A. B. (2000). "Rituales de los ultras del fútbol". *Política y Sociedad*, 34, 155-173.

Bromberger, C. (2000). "El fútbol como visión del mundo y como ritual". En M. Á. Roque, *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona: Icaria.

Bromberger, C. (2001). "El hinchismo como espectáculo total: una puesta en escena codificada y paródica" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 36, 1-2. Consultado el 11 de julio de 2008 en [www.efdeportes.com/efd36/ident.htm](http://efdeportes.com/efd36/ident.htm)

Bromberger, C. (2002). "El fútbol como visión del mundo" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 47, 1-2. Consultado el 11 de julio de 2008 en www.efdeportes.com/efd47/vision.htm

Bromberger, C. (2007). "Deportes, fútbol e identidad masculina. Los deportes, un revelador de la construcción de los géneros" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 111, 1. Consultado el 11 de julio de

2008 en www.efdeportes.com/efd111/deportes-futbol-e-identidad-masculina.htm

Burgos, R. & Brunet, M. (2000). “Un análisis de los cantos de los hinchas de gimnasia y esgrima de Jujuy” [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 26, 1-4. Consultado el 5 de junio de 2006 en www.efdeportes.com/efd26a/jujuy.htm

Castro, L. J. A. (2009). “Aguante: carnaval y combate en Blue Rain, la hinchada del equipo de fútbol Los Millonarios” [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 129, 1. Consultado el 20 de febrero de 2009 en www.efdeportes.com/efd129/aguante-carnaval-y-combate-en-blue-rain-la%2ohinchada-de-los-millonarios.htm

Castro, L. J. A. (2010). “El carnaval y el combate hacen el aguante: algunas explicaciones” [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 140, 1. Consultado el 12 de febrero de 2010 en www.efdeportes.com/efd140/el-carnaval-y-el-combate-hacen-el-aguante.htm

Clavijo, P. J. (2004). “Estudio de barras de fútbol de Bogotá: Los Comandos Azules”. *Universitas Humanistica*, 58, 42-59.

Dodaro, C. (2006). “Aguantar no es puro chamuyo. Estudio de las transformaciones en el concepto nativo”. En P. Alabarces, *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Dunning, E., Murphy, P. & Williams, J. (1996). “La violencia en los espectadores de fútbol. Hacia una explicación sociológica”. En N. Elias y E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Elbaum, J. (1998). “Apuntes para el ‘aguante’. La construcción simbólica del cuerpo popular”. En P. Alabarces, R. Di Giano y J. Fridenberg, *Deporte y Sociedad*. Buenos Aires: Eudeba.

Ferreira, M. (2008). “A torcida rubro-negra no Maracanã”. *Esporte e Sociedade*, 8, 1-17.

Ferreiro, J. P. (2003). “‘Ni la muerte nos va a separar, desde el cielo te voy a alentar’. Apuntes sobre identidad y fútbol en Jujuy”. En P. Alabarces, *Futbologías. Fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ferreyra, A. E. (2001). “Lugares, hombres y banderas de fútbol”. *Temas y problemas de comunicación*, 11, 81-90.

Gándara, L. (2001). "Las voces del fútbol en la ciudad" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 43, 1-3. Consultado el 5 de junio de 2006 en www.efdeportes.com/efd17/leliag.htm

Garriga, Z. J. (2001). "El aguante: prácticas violentas e identidades de género masculino en un grupo de simpatizantes del fútbol argentino". *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 37, 1. Consultado el 5 de julio de 2006 en www.efdeportes.com/efd37/aguante.htm

Garriga, Z. J. (2002). "‘Amistades entre hinchadas’. Violencia, masculinidad y vínculos de amistad de un grupo de simpatizantes del fútbol argentino" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 55, 1. Consultado el 5 de julio de 2006 en www.efdeportes.com/efd55/hinchada.htm

Garriga, Z. J. (2005). "‘Lomo de macho’. Cuerpo, masculinidad y violencia de un grupo de simpatizantes del fútbol". *Cuadernos de Antropología Social*, 22, 201-216.

Garriga, Z. J. (2006a). "Acá es así". *Hinchadas de fútbol, violencia y territorios*". *Avá Posadas*, 9, 93-107.

Garriga, Z. J. (2006b). "Pibitos chorros, fumancheros y con aguante. El delito, las drogas y la violencia como mecanismos constructores de identidad en una hinchada de fútbol". En P. Alabarces, *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Garriga, Z. J. (2006c). "Soy macho porque me la aguento". Etnografía de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculino". En P. Alabarces, *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Garriga, Z. J. (2007a). "Entre ‘machos’ y ‘putos’: estilos masculinos y prácticas violentas de una hinchada de fútbol". *Esporte e Sociedade*, 4, 1-14.

Garriga, Z. J. (2007b). *Haciendo amigos a las piñas. Violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Garriga, Z. J. & Moreira, M. V. (2006). "El aguante. Hinchadas de fútbol entre la pasión y la violencia". En D. Míguez y P. Semán, *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos.

Gil, G. J. (1998). "El cuerpo popular en los rituales deportivos" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 10, 1-2. Consultado el 10 de septiembre de 2005 en www.efdeportes.com/efd10/gjil10.htm

Gil, G. J. (2006.). "Te sigo a todas partes". *Pasión y aguante en una hinchada de un club del interior*". *Intersecciones en Antropología*, 7, 333-348.

Harré, R. (1987). "El gamberrismo en el fútbol". *Revista de Occidente*, 70, 55-78.

Hernández, M. A., Molina, M. M., Pérez, M. G., Colomo, A. E., Gálvez, C. P. & Ortega Alcántara, I. (2001). "La violencia en el fútbol: una reseña bibliográfica" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 29, 1-5. Consultado el 10 de mayo de 2004 en www.efdeportes.com/efd29/violenc.htm

Magazine, R. (2008). *Azul y oro como mi corazón. Masculinidad, juventud y poder en una porra de los Pumas de la UNAM*. México, D. F.: Afinita Editorial.

Marsh, P. (1982). "El orden social en las tribunas de los estadios de fútbol británicos". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 2(34), 279-288.

Mateus, F. G. E. & Mahecha, M., V. (2002). "Hacia una interpretación etnográfica de una barra de fútbol". *Folios*, 16, 36-47.

Mendoza, B. C. A. (2003). *Sin amarillo, azul y rojo. Hacia una construcción de identidad en las barras bravas C.A.D.C. y G.A.R.S* (trabajo de grado no publicado). Universidad Nacional de Colombia.

Moreira, M. V. (2001). "Aguante y honor: la visión nativa" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 36, 1. Consultado el 25 de mayo de 2006 en www.efdeportes.com/efd36/aguante.htm

Moreira, M. V. (2006). "Trofeos de guerra y hombres de honor". En P. Alabarces, *Hinchadas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Moreira, M. V. (2007). "Etnografía sobre el honor y la violencia de una hinchada de fútbol en Argentina". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 13, 5-20.

Moreira, M. V. (2009). "Aguante, generosidad y política en una hinchada de fútbol argentina". *Avá Posadas*, 12, 79-94.

Oliveto, J. R. (2000). "El vivir 'en aguante'. Pasión y goce en el hincha" [revista electrónica]. *Lecturas: Educación Física y Deportes*, 27, 1-2. Consultado el 9 de enero de 2007 en www.efdeportes.com/efd27/aguante.htm

Pardey, B. H., Galeano, Y. J. P. y Blanco, S. A. A. (2001). *La ciudad de los fanáticos. Aproximación al fenómeno de las barras de fútbol locales Barón Rojo Sur y Frente Radical Verdiblanco entre los años 1999-2001*. Cali: Universidad del Valle.

Recasens, A. (1999). *Diagnóstico antropológico de las barras bravas y de la violencia ligada al fútbol*. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Consultado el 23 de mayo de 2005 en [www.csociales.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/libros/barras.pdf](http://csociales.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/libros/barras.pdf)

Salcedo, M. T. & Rivera, R. Ó. F. (2007). *Emoción, control e identidad: las barras de fútbol en Bogotá*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Signorelli, A. (1999). "La hinchada y la ciudad virtual". En A. Signorelli, *Antropología urbana*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Teixeira, R. (2006). "Torcidas jovens cariocas: símbolos e ritualizacao". *Esporte e Sociedade*, 2, 1-26.

Torres, T. C. F. (2008). *Los símbolos y su función en los procesos de auto identificación y pertenencia a las barras bravas* (trabajo de grado no publicado). Universidad Nacional de Colombia.

Zambrano, A. W. R. & Salazar, C. M. (2004). "Las barras de fútbol: prácticas comunicativas, identidad y cultura de los Comandos Azules y La Guardia Albirroja". *Actualidad y Divulgación Científica*, 1(7), 81-90.

**EXPERIENCIAS NIKKEIS DE FRONTERA CULTURAL:
INMIGRANTES ARGENTINOS Y PERUANOS DE
ASCENDENCIA JAPONESA EN OKINAWA, JAPÓN***

*Nikkei cross-border cultural experiences: argentinean and
peruvian immigrants of japanese descent in Okinawa, Japan*

LILIANA SAYURI MATSUYAMA **

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

* Artículo escrito como resultado de la tesis de pregrado para optar al título de antropóloga del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, realizada durante la beca de estudios concedida por el Ministerio de Educación de Japón en los años 2000-2001 en la Universidad de Ryukyu, Okinawa (Japón). La información de los entrevistados corresponde a lo sistematizado en el año 2001.

** cybersolecito@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 21 de enero del 2010 · aprobado: 7 de junio del 2010

RESUMEN

El texto describe y analiza las experiencias de frontera cultural y de construcción de identidades de los inmigrantes argentinos y peruanos de ascendencia japonesa que residen en Okinawa, denominados nikkeis, frente a la construcción hegemónica de la identidad nacional en el Estado japonés. Tales descripción y análisis permiten exponer la manera en que los inmigrantes nikkeis cruzan complejas relaciones entre categorías excluyentes y/o yuxtapuestas, tales como “extranjero”, “japonés”, “okinawense”, “latino” o “nikkei”; además, la descripción y el análisis evidencian el contexto social e histórico de los discursos que alimentan tales categorías de identidad.

Palabras clave: *identidades de frontera, inmigración, Japón, nikkeis, Okinawa.*

ABSTRACT

The text analyzes and describes the cross-border cultural and identity-building experiences of Argentinean and Peruvian immigrants of Japanese descent residing in Okinawa and referred to as Nikkeis, in relation to the hegemonic construction of national identity in the Japanese state. Such an analysis makes it possible to explain the way in which Nikkei immigrants cut across complex relations among excluding and/or juxtaposed categories, such as “foreigner”, “Japanese”, “Okinawan”, “Latino”, or “Nikkei”. Furthermore, the study discloses the social and historical context of the discourses that contribute to such categories of identity.

Keywords: *border identities, immigration, Japan, Nikkeis, Okinawa.*

INTRODUCCIÓN

Aunque no hace parte de la historia oficial del Japón, hacia finales del siglo XIX los japoneses migraron masivamente hacia Norteamérica y Suramérica a consecuencia de las políticas estatales que promocionaron la inmigración como una alternativa para reducir la supuesta sobre población de las islas y como parte de las políticas expansionistas del imperio japonés. Estos inmigrantes y sus descendientes han sido denominados mundialmente como “nikkeis”.

Desde la década de los ochenta los nikkeis latinos, los inmigrantes provenientes del Sudeste Asiático, Medio Oriente y, recientemente, los ciudadanos de Europa del Este han ingresado a Japón legal o ilegalmente, como mano de obra más barata que la japonesa, y para desempeñar oficios poco deseables para la gran mayoría de la población, calificados como “K3”, lo cual resume tres expresiones japonesas: *kitanai* (‘sucio’), *kitsui* (‘pesado’ o ‘trabajoso’) y *kiken* (‘peligroso’). Tales trabajos han sido y siguen siendo desempeñados parcialmente por poblaciones marginales dentro de la misma sociedad: se destacan los descendientes de aldeas o localidades estigmatizadas como “sucias” (llamadas *buraku*)¹, las clases sociales con bajos ingresos y las minorías étnicas tales como los coreanos, okinawenses, chinos o ainus².

Debido al acelerado crecimiento económico de Japón, la corriente de migración latinoamericana aumentó vertiginosamente a partir de los noventa, década que se conoce como el “boom” de estos

¹ Según la Liga Central de Liberación Buraku (1998), buraku —literalmente traduce ‘villas’— hace referencia a un sector de tres millones de habitantes del Japón descendientes de la casta más baja de la época feudal, instaurada en el siglo XVII durante la Era Edo, a la cual se le asignaron zonas de residencia y oficios considerados como impuros por las creencias budistas y sintoistas. Trabajaron como carniceros, curtidores y sepultureros, entre otros oficios. Fueron considerados como *eta* (‘extrema suciedad’) o *himin* (‘no-humanos’). No se trata de una minoría étnica, racial o lingüísticamente diferenciada. El movimiento por la lucha contra la discriminación de las personas estigmatizadas como descendientes de buraku se ha extendido desde inicios del siglo XX logrando políticas diferenciadas para el acceso a la vivienda y la educación. Sin embargo, aún persisten discriminaciones matrimoniales y laborales. En 1975 se dio a conocer públicamente la circulación y venta de una “Guía nacional de las Villas Burakus”, la cual fue adquirida por empresas japonesas y utilizada como instrumento de selección de personal. Para tener un contexto más amplio sobre la concepción de suciedad asociada a la muerte, véase *Violines en el cielo*, película de Yojiro Takita (Golem, 2011).

² Grupo étnico de las Islas de Hokkaido, ubicado al extremo norte de Japón, al que se le ha reivindicado su estatus de grupo de indígenas originarios.

trabajadores temporales o *dekaseguis*. Este término japonés ha sido utilizado tradicionalmente para designar a aquellas personas que se establecen temporalmente lejos de su tierra natal con el objetivo de trabajar, ahorrar dinero y retornar. *Dekasegui* literalmente significa ‘migrar para ganar dinero’ y señala al inmigrante estacional, de larga tradición en Japón. Estos trabajadores aprovechaban la estación invernal, época no productiva en la agricultura para trasladarse a los centros industriales como Tokyo u Osaka y trabajar temporalmente en fábricas manufactureras, en la industria de la construcción o como obreros no calificados (Tajima, 1997: 58). Actualmente los nikkeis que hablan español o portugués usan este término comúnmente para referirse a ellos mismos como inmigrantes temporales. Frente a este panorama, es inquietante “en qué grado han servido los trabajadores nikkei para sustituir a otros indeseables racial y culturalmente, provenientes de los países asiáticos y del Medio Oriente” (Sanmiguel, 1999: 32).

Desde 1952, la Ley de Migraciones y Control de Entrada de Japón no permite que los extranjeros laboren como trabajadores no calificados. La política del gobierno es alentar la entrada de técnicos y profesionales extranjeros con conocimientos o entrenamiento de los cuales los nacionales carecen. Existen veintisiete categorías de visados divididos en siete tipos y cada uno estipula rigurosamente el ámbito del ejercicio profesional de la siguiente manera: diplomático, funcionario oficial (organismos internacionales), profesionales (artistas, profesores universitarios, inversor, médico, etc.), visas generales (estudiantes, familiar acompañante, etc.), de tránsito (hasta 15 días), de corta estadía o de turista (de 15 a 90 días) y actividad específica (residente permanente, cónyuge o descendiente de japonés, cónyuge de residente permanente y residente a largo plazo) (Matsumoto, 1998; Yamada & Kurogi, 2000). En estos visados las actividades y las posiciones se especifican detalladamente; si un extranjero no aplica a una de estas categorías no es posible que sea admitido en Japón. El ingreso y la residencia de extranjeros cuyo objetivo sea laborar como trabajadores no calificados no es permitido y tales actividades no se encuentran especificadas dentro de las veintisiete categorías. Sin embargo, el visado de “actividad específica” es el único que no se define en función de la(s) actividad(es) permitida(s) sino por disposiciones especiales del Ministerio de Justicia y quienes ingresan a Japón por medio de este

no tienen ninguna limitación para trabajar o realizar actividades en Japón (Matsumoto, 1998; Yamada & Kurogi, 2000).

En 1985 y 1990 el gobierno modificó la Ley de Control de Migraciones debido a la falta de mano de obra fabril, lo cual no solo facilitó la entrada de los nikkeis *dekaseguis* al país sino que les otorgó mayores posibilidades y privilegios para entrar y permanecer en Japón, en comparación con los otros extranjeros. En consecuencia, para los nikkeis de la segunda generación se encuentra disponible la categoría de “cónyuge o descendiente de japonés”. Por otra parte, según el boletín 132 de 1990 del Ministerio de Justicia, un nikkei es incluido bajo la categoría de “residente a largo plazo” si es nieto de un japonés o si es hijo del hijo de una persona nacida como hijo de japonés y que ha tenido alguna vez su *honseki*³ en Japón (Yamada & Kurogi, 2000).

Es importante señalar que aunque el gobierno no ha intervenido directamente en la asignación laboral de los nikkeis, las modificaciones que se han efectuado a la Ley de Migraciones han funcionado efectivamente para que los nikkeis se empleen en trabajos no calificados como mano de obra fabril principalmente (Kawaguchi, 1992: 74; Sanmiguel, 2001: 83-85). En 1998 se calculaba que la población nikkei latinoamericana oscilaba entre 200.000 y 280.000 personas aproximadamente (Matsumoto, 1998: 10; Tajima, 1997: 57), de los cuales 156.404 trabajadores latinoamericanos estaban empleados como trabajadores de fábricas (Sanmiguel, 2001: 85).

NIKKEI: UN TÉRMINO INCONSISTENTE

Nikkei se ha constituido en una categoría de clasificación que designa a un grupo de personas alienados de la identidad nacional japonesa, y se ubica en las fronteras de tal identidad. ¿Qué significa ser nikkei? ¿Desde cuándo los “japoneses” que migraron se volvieron

3 Dirección legal bajo registro familiar. El *honseki* es un registro público en el que están inscritos los datos de una persona desde su nacimiento hasta su fallecimiento, y en el cual deben figurar todos los cambios que se producen durante la vida (nacimiento, matrimonio, adopción, nacimiento de hijos, cambios de domicilio, divorcio, fallecimiento, etc.). Se confecciona uno por unidad familiar, en caso de divorcio o cuando los hijos contraen matrimonio se confecciona un registro independiente del titular de la familia. Es un documento público y se exige su presentación cuando se contrae matrimonio, se ingresa a un nuevo empleo o se acepta ser garante de alguna persona (Matsumoto, 1998: 92).

nikkei? Onaha (1998: 239) considera que desde hace treinta años. Cuando Japón se encontraba en el auge de su crecimiento económico y su globalización, los “japoneses de Japón” comenzaron a usar este término; aquellos que migraron con el sueño de mejores perspectivas antes de la Segunda Guerra Mundial, habían dejado de ser los mismos “japoneses”. Chou (1984) considera que a pesar de que la ideología colonialista defendía y elogia las inmigraciones, a medida que adquirían el idioma y las costumbres de otros países, se fortalecía la tendencia de abandonarlos por fuera de la preocupación o atención pública. Progresivamente fueron ubicados como japoneses “fuera de lugar”, situación que los colocaría como personas alejadas emocionalmente. Ya no eran residentes a largo o corto plazo ni tampoco residentes permanentes con doble nacionalidad: ellos eran miembros legítimos de la sociedad receptora (Chou, 1984: 84). De esta manera, mientras que los inmigrantes japoneses reprodujeron una fuerte ideología de raza, inculcada durante la etapa imperialista, a su vez, en Japón terminaron alienados como miembros no legítimos de la sociedad japonesa. Sin importar los esfuerzos de los *isseis* (inmigrantes de primera generación) por mantener las maneras, las acciones y su identidad como japoneses, los nikkeis no fueron valorados ni calificados como japoneses legítimos en la sociedad japonesa.

Muchos autores señalan lo contradictoria que es la Ley de Control de Migraciones del Japón, la cual facilitó el visado para los nikkeis en función de su sangre. Kawaguchi (1992: 78) argumenta que la categoría de “nikkei” en Japón es inconsistente; por una parte, los nikkeis son considerados étnicamente japoneses en el sentido de que conservan “la sangre japonesa”, pero por otra, legalmente no son considerados ciudadanos japoneses sino que son clasificados como “extranjeros”. Es decir, “se les asignó una condición doble que pareciera ser contradictoria; aunque legalmente son extranjeros, ‘por sangre’ son considerados ‘japoneses’” (1992: 78).

Fukuoka (1993: 10-14) señala que un japonés común y corriente tendrá la imagen de que un nikkei ha de ser japonés, debido a que hay una tendencia a incluir dentro de la categoría de japoneses a aquellos que comparten la sangre; no obstante, al ser evidente que a pesar de sus rasgos físicos japoneses no puede hablar japonés, el nikkei tendrá la sensación de que está “fuera de lugar”, de acuerdo con Fukuoka. Al

reconocer la diferencia, se parte del presupuesto de que los nikkeis han de ser “una variación” de los japoneses y las diferencias son juzgadas con la escala de valores y las costumbres japonesas; como resultado, los nikkeis pasan a ser considerados como algo “imperfecto genéticamente” o “una desviación social” (Nakagawa, 2000: 89; Tajima, 1997: 73). Según Tajima (1995: 420) ante los evidentes rasgos latinos, la sociedad considera que

[...] tienen valores negativos, no acordes con los buenos usos y costumbres japonesas; la forma de maquillaje, el uso de la camisa abierta hasta el pecho, los hombres con adornos y pulseras, las pláticas en la calle en grupo, los colores llamativos, gesticular exageradamente, hacer promesas y compromisos imposibles de cumplir o el uso de perfume con un fuerte aroma.

También se han popularizado estereotipos desfavorables creados por los medios de comunicación, que publicitan actos vandálicos de pandillas juveniles nikkeis que, señalan, son consecuencia de las dinámicas de convivencia conflictiva en zonas de las islas centrales donde los nikkeis se han consolidado como comunidades.

Con su llegada, los nikkeis latinos cuestionaron desde la cotidianidad el significado de “ser japonés” que, prácticamente, había permanecido sin discusión desde la recuperación luego de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, las reivindicaciones de minorías étnicas como los okinawenses, coreanos o ainus han intentado inscribir sus historias particulares de dominación dentro del discurso de la identidad nacional, pero como un intento por posicionarse como legítimos japoneses, condición que les ha sido negada de una u otra manera. En el caso de los nikkeis, estos han confrontado el significado de “ser japonés” porque su misma presencia cuestiona de manera frontal a la identidad nacional desde el momento en que la sociedad les otorgó el estatus étnico de “japoneses”.

NUEVOS SUJETOS DE ANÁLISIS SOCIAL

Partiendo de una crítica de las normas clásicas de la antropología y los problemas teóricos de los estudios etnográficos, Rosaldo (1991: 192) considera que:

Las fronteras entre naciones, clases y culturas fueron dotadas con una clase peculiar de invisibilidad híbrida. Parecen ser un poco de esto y un poco de aquello, y no suficientemente de uno o de otro. Los movimientos entre esas dos entidades fijas como naciones y clases sociales se relegaron al basurero analítico de la invisibilidad cultural. Los inmigrantes e individuos con movimiento social se presentan como de cultura invisible porque ya no son lo que fueron y todavía no son lo que pueden ser.

Para este autor, la antropología norteamericana igualó la noción de “cultura” con la de “diferencia”, convirtiendo en objeto de estudio a los sujetos con “cultura”, a aquellos que divergen específicamente de la clase media superior norteamericana. Desde el punto de vista de esta antropología, los indígenas de México, por ejemplo, tienen “cultura” pero los ladinos no. Cuando un sujeto “con cultura” pasa a ser asimilado por la sociedad norteamericana, en un proceso de “aculturación” o “deculturación”, desde el punto de vista de la sociedad dominante pasa a ser “gente sin cultura” y logra ser aceptado como ciudadano norteamericano dejando de ser parte de las minorías étnicas. Así, la “cultura” y la ciudadanía en el marco de un Estado parecen estar inversamente relacionadas. En este sentido, el autor considera que la movilidad social de un individuo se asume como pérdida cultural. Además, estos sujetos dejan de ser visibles como objeto de estudio antropológico, pues no tienen “cultura”.

En Japón, los estudios sobre las migraciones tienen un énfasis invariablemente estadístico, y se centran en el movimiento físico de las poblaciones o en el grado de conservación de los rasgos japoneses en las colonias. Por su parte, los nikkeis latinos son considerados una minoría étnica en función de su estatus de trabajadores inmigrantes temporales y extranjeros. El interés de las investigaciones se centra en el complejo proceso de redefinición de una identidad étnica o personal, especialmente de las llamadas crisis de identidad que enfrentan una vez llegan al país, los conflictos laborales, los desajustes educativos de los hijos, la falta de competencias lingüísticas, los procesos de asimilación, aculturación y de formación como comunidad étnica. Así, parecería que un(a) nikkei latino(a) tiene una posición étnica que le impide desenvolverse adecuadamente en la sociedad

japonesa sin “problemas de adaptación” o “choque cultural”, por lo que los nikkeis finalmente se congregarían como identidades separadas o sufrirían una inevitable aculturación que eliminaría sus valores culturales latinos.

Rosaldo (1991) propone que la diferencia y la cultura son conceptos que no han estado libres de una relación de poder. Así como no lo está la antropología que estudia la “gente con cultura” a partir de conceptos que consideran que “si se mueve, no es cultural”, entendiendo la cultura como sistemas y estructuras estáticas. Sin embargo, esa “gente sin cultura [...] al mismo tiempo que acceden a su homogenización cultural y [...] aún cuando se dirige a la apropiación [...] se muestra no asimilable, rechazando la rendición absoluta de sus diferencias” (1991: 193). Para el autor, los nuevos sujetos de análisis son aquellos que combinan, conjugan, construyen y aprenden a cruzar los límites entre razas, naciones o etnias.

Esto permite cuestionar los estudios académicos sobre nikkeis que han tendido a inmovilizarlos y problematizarlos como *dekaseguis*, trabajadores foráneos o minorías étnicas dejando de lado su condición de movilidad, reconstrucción y recreación. Nikkei *dekasegui* se ha consolidado en un marbete económico y étnico al cual se le puede adjudicar una cultura diferente: una lengua, tradiciones, historia ancestral y valores “latinos” diferentes de los de la sociedad mayoritaria. Para aquellos estudios, los nikkeis como trabajadores foráneos o minorías étnicas son identificables y atractivos; sin embargo, dejan de serlo cuando pasan a formar parte de los japoneses normales sin problemas laborales, lingüísticos o culturales, dejan de ser interesantes sociológicamente.

Además, el tratamiento que se centra en los problemas de adaptación mas no en las capacidades o potencialidades de recreación y de movilidad de los nikkeis, es un resultado que se alimenta a sí mismo, lo que reproduce no solo la idea de que ellos siempre cargan con problemas culturales y de identidad, sino que además son de alguna manera “japoneses defectuosos”. Apelando al sentido de movilidad cultural, aquí se analizan experiencias de vida de personas que no son visibles como grupo étnico o por problemas culturales, pero que comparten el hecho de estar constantemente en las fronteras.

OKINAWA: UNA MINORÍA ÉTNICA

Otra variable que interviene en la experiencia de frontera cultural es la de ser okinawenses, pues la prefectura de Okinawa ha ocupado históricamente una posición étnica y política subordinada dentro de Japón. En las colonias peruanas y argentinas la mayoría de los inmigrantes provenían de esta prefectura, quienes se establecieron en Latinoamérica en una época en la que se autodefinían okinawenses antes que japoneses. Esta adscripción estaba conectada con la intensa discriminación que imponía el discurso de identidad de nación y el atraso en la industrialización económica de la isla. A pesar de conformar la mayoría de japoneses dispuestos a emigrar, los okinawenses eran considerados por los funcionarios estatales de las entidades que promovían y reclutaban a los trabajadores migrantes como “japoneses poco dignos” para representar al Japón.

Hasta finales del siglo XIX, la isla de Okinawa se denominaba el “Reino de Ryukyu”, el cual poseía su propia lengua y era tributario del Imperio de China, totalmente independiente de Japón desde el punto de vista político (Hamashita, 2000: 10). El reino fue desmantelado a finales del siglo XIX por el gobierno japonés aplicando políticas de aculturación y japonización. Más de cien años después, con la derrota de Japón durante la Segunda Guerra Mundial, la prefectura de Okinawa oficialmente pasó a ser parte de los Estados Unidos durante veintisiete años y en una extensa zona de su territorio fue construida una base militar de este país. En 1972 Okinawa fue devuelta al gobierno de Japón pero con la condición de que continuara como base militar estadounidense; Okinawa fue un punto estratégico para las fuerzas aéreas y marinas durante la guerra de Vietnam, la Guerra del Golfo en 1991 y recientemente en los ataques norteamericanos hacia Afganistán e Irak. Por estos antecedentes, actualmente persiste entre los okinawenses el sentimiento de que su territorio fue y está siendo sacrificado en nombre del resto de Japón, situación que no ha estado libre de una dominación y una discriminación ignorada por la gran mayoría de japoneses.

Ubicada en el extremo sur de Japón, los inviernos de la isla son suaves y durante todo el año el clima subtropical y la idea de “mar, brisa y sol” atrae a turistas japoneses de Hondo⁴, quienes visitan la

4 Islas centrales de Japón.

tradicional plaza de mercado en donde las ancianas negocian pescado —indispensable en cualquier plato japonés— y cerdo —distintivo de la cocina okinawense— en *uchinaguchi*, una lengua absolutamente incomprensible para los foráneos. A poco menos de una hora del aeropuerto las avenidas comienzan a bordear interminables terrenos enmallados de las bases militares de los Estados Unidos, cuyo acceso está estrictamente limitado a los estadounidenses.

Actualmente los okinawenses usan la palabra *uchinanchu* para referirse a su sentimiento de pertenencia. Esta palabra okinawense significa ‘persona de Okinawa’. La identidad actual de estas personas, de acuerdo con Ishihara (1999: 37-38), se puede definir de la siguiente manera:

La conciencia y el sentido de ser *uchinanchu* es general y existe dentro de cada okinawense, lo cual los diferencia del resto de los japoneses. Sin embargo, no existe una conciencia social que distinga de manera precisa, étnica y racialmente a los okinawenses de los japoneses en general.

Un okinawense se identifica como japonés, a pesar de que antes de considerarse a sí mismo como “japones”, se reconoce y concientiza fuertemente como *uchinanchu* en contraposición a los *yamatonchu*⁵ (término que designa a las personas de las otras prefecturas de Japón) o *naicha*⁶ (término que tiene cierto matiz despectivo y discriminatorio). De esta manera, *uchinanchu* es un término que hace referencia a un fuerte sentido de identidad y que enfatiza la conciencia de que los okinawenses existen como una colectividad con una originalidad cultural y propia, diferente de los miembros corrientes de la nación japonesa. En el contexto nacional y en el internacional se apela a una existencia propia como *uchinanchu*.

En cuanto a las comunidades de inmigrantes en Argentina y Perú, el *uchinaguchi* —lengua que había sido blanco de intensas políticas de eliminación— era hablada en los contextos familiares y cotidianos. El japonés se utilizaba cuando se entraba en relación con

⁵ *Yamato* es la palabra que se empleó para designar al país que se constituyó antiguamente y cuya capital era la actual prefectura de Nara. Se usa actualmente para hablar de Japón pero enfatizando su originalidad.

⁶ *Naicha* viene de la palabra *naichi* del japonés que significa ‘tierras de adentro’. Tanto *yamatonchu* como *uchinanchu* o *naicha* son términos comunes entre okinaenses, pero no lo son para los japoneses en general.

los demás inmigrantes que provenían de otras prefecturas. Sin embargo, los nikkeis okinawenses tienen una conciencia limitada de las diferencias entre el uchinaguchi y el japonés antes de su llegada a Japón. Generalmente, esta confusión dejaba de serlo a partir de las experiencias laborales en Hondo (las islas centrales de Japón), en donde se hacen conscientes de que ciertas palabras que habían asumido como japonés no son comprendidas en Hondo porque en realidad eran uchinaguchi. En consecuencia, sus usos lingüísticos los identifica no solo como nikkeis latinos sino también como okinawenses en Hondo.

Por otra parte, se comprende mejor la diferencia entre los okinawenses y los japoneses cuando se conoce la historia de dominación de Okinawa por parte de Japón, que produce la valoración negativa de los segundos y la afirmación de los primeros de que son okinawenses, diferentes de los japoneses. Por su particular posición étnica, los nikkeis okinawenses se ven enfrentados doblemente a la identidad homogénea japonesa, por ser extranjeros y por sentirse okinawenses dentro de la nación.

Con el lema de ser uchinanchu se promueven de manera oficial eventos con el fin de integrar, a escala mundial, a los descendientes de okinawenses. En Okinawa es común escuchar la opinión de que sin importar la nacionalidad de las personas hay un sentimiento de unión e identidad entre los okinawenses, cosa que se refleja en una frase popular: “Icharibachoude” (‘todos somos hermanos’). Sin embargo, este mismo sentido de ser okinawense es particular para los nikkeis okinawenses. Kuniyoshi (2001) afirma: “Tan fuerte como es el sentido de unión y pertenencia basado en un origen ancestral territorial, lingüístico y étnico común, también lo es el sentido de exclusión de aquellos que no comparten perfectamente lo mismo”.

Es decir, aquellos nikkeis que se sienten okinawenses no son tratados como tales por sus mismos parientes o por los okinawenses en ciertas circunstancias, ya que muchas veces no dominan expresiones propias del uchinaguchi, así como tampoco ciertas bromas o expresiones populares. La restricción de uniones matrimoniales entre un(a) okinawense y un(a) nikkei en Okinawa también es una expresión de esa frontera que no pueden cruzar. Aunque no es frecuente, hay ocasiones en que hombres y mujeres nikkeis son rechazados(as), “a pesar de ser okinawenses” (entrevista a Patricia Matayoshi).

IDENTIDAD NACIONAL: EL MITO DE UNA RAZA IMPERIAL

Las complejidades de los términos “nikkei” u “okinawense” se pueden comprender a la luz del discurso de identidad nacional japonesa que soporta y justifica la constitución de Japón como un Estado moderno bajo el sistema imperial desde la era Meiji (1869-1912) hasta la actualidad, proceso que involucró la homogenización y dominación de minorías étnicas (Oguma, 1998a, 1998b). En las últimas décadas en regiones como Hokkaido en el extremo norte y Okinawa en el extremo sur se han fortalecido tendencias académicas y movimientos políticos que buscan recuperar la historia de la dominación política y cultural que ejerció la nación japonesa al incorporar estas regiones al Estado hace apenas un siglo.

El panorama de las minorías étnicas en Japón está compuesto, además, por un sector de “extranjeros” constituido por inmigrantes antiguos como los coreanos y chinos, y los ya mencionados trabajadores no-calificados. Las investigaciones sobre estos grupos coinciden en que tales minorías étnicas se ven enfrentadas al chovinismo japonés y son el blanco de discriminaciones (Kan Sang, 1994; Kimu Te, 1999; Komai, 1994; Oguma, 1998b). Sus discusiones cuestionan la formación de la identidad japonesa en el marco de la constitución de la nación como Estado moderno, y coinciden en señalar que “el mito de una nación y raza homogénea” y el principio de conciencia de sangre que predomina sostienen tal identidad.

Hacia finales de la era del Shogunato y comienzos de la era Meiji (1867) Japón introdujo la cultura occidental con el fin de enriquecer y fortalecer la nación al tiempo que mantenía el sistema imperial; se engrandeció el mito del emperador, “eterno” y “milenario”, que intentaba la unificación de los ciudadanos bajo la égida de una nación imperial (Kan Sang, 1994). El gobierno Meiji desarrolló esta ideología para legitimarse y soportar los programas modernizantes. Las oligarquías y los burócratas elaboraron una explicación para asegurar la cooperación de la gente en el desarrollo económico y la expansión internacional; también, crearon e impusieron el dibujo de una sociedad que constituye una gran familia de origen único bajo la tutela de un emperador benevolente y respaldado por la mitología (Gluck, 1985: 137).

El mito de identidad nacional tiene dos premisas. En primer lugar, implica una labor sostenida de concientización de la constitución de la nación japonesa por parte de la raza japonesa, que debe poseer

una cultura e idioma uniforme (Oguma, 1998a: 7-8). En segundo lugar, tal mito supone una conciencia histórica según la cual el territorio de la nación solo ha sido habitado por japoneses desde tiempos inmemoriales, quienes comparten una sangre única y pura (Oguma, 1998a). La conjunción de estas dos premisas define el “mito de una raza homogénea”, según el cual Japón ha sido y está constituido por la raza japonesa, que posee un origen común y único, y cuyos descendientes comparten la misma sangre y cultura, representadas en el emperador.

LA CONCIENCIA DE SANGRE

*Para un japonés el que tiene sangre
japonesa es japonés, ¿no?*

ANTONIO ARAKAKI⁷

*Como uno no puede hablar y tiene
cara de japonés, lo ven a uno raro.*

JULIO HIRASHIKI SHIMABUKURO⁸

*Cuando se dan cuenta de que no hablas,
te tratan como si fueras un retrasado mental o algo así.*

JUAN CARLOS⁹

Desde una posición personal y perceptiva, como nikkei nissei¹⁰ nacida en Colombia, desde mi infancia he tenido la sensación de qué es Japón, como entidad, quién me designa como “nikkei” y sobre todo que por alguna razón tiene la necesidad de hacerlo. Debido al escenario de mi crianza, desde mi niñez conviví con japoneses y estudié en japonés. Y desde ese periodo, para mí ha sido claro que la sociedad japonesa discrimina a aquellos que, teniendo ciertos rasgos culturales y físicos de extranjero, pretenden hacer parte de la sociedad japonesa.

⁷ Antonio es peruano, tiene 29 años, se desempeña como cantante de salsa y profesor de español, reside desde hace diez años en Japón.

⁸ Julio es peruano, tiene 42 años, es dueño y administrador de un restaurante-bar latino, reside desde hace veinte años en Japón.

⁹ Juan Carlos es argentino, tiene 42 años, es asesor comercial y legal de empresas extranjeras, reside en Japón desde hace quince años.

¹⁰ Viene de los ideogramas que significan ‘segunda generación de ascendencia japonesa’.

Para lograr un trato de igual a igual, pareciera que uno debe ser considerado como “japonés puro”. Sin embargo, durante mi infancia, por tener sangre japonesa, había una premisa que me hacía sentir la necesidad de aprender a comportarme y hablar como “japonesa”, o de lo contrario sabía que pasaría por vergüenzas. Irónicamente, si actuaba o hablaba perfectamente como japonesa, me esperaban dos reacciones que siendo lógicamente excluyentes operaban en mi vida: o era alabada por los japoneses porque *siendo extranjera* hablaba tan bien japonés, o era tachada igualmente por los japoneses, con gestos de desaprobación, porque *siendo japonesa* actuaba como extranjera en algún sentido. En cualquier caso, tenía alguna deficiencia a los ojos de los japoneses.

Los estudios étnicos indican que la discriminación se inicia con una clara distinción entre el “otro” y “nosotros”; así, el racismo discrimina enfatizando una diferencia biológica imborrable (Oguma, 1998a: 375, 387). Sin embargo, esta no fue ni ha sido la premisa de las políticas de asimilación, dominación y discriminación aplicadas por el imperio japonés ni por el actual Estado japonés. Por el contrario, Japón trató y trata de eliminar la diferencia, susceptible de ser eliminada (Oguma, 1998a: 375). A los otros grupos étnicos no se les ubica exactamente como extraños, sino que se les considera según su relación de consanguinidad —como sucedió en el caso de los coreanos y chinos durante el periodo expansionista—, o como japoneses de sangre —esto sucede en el caso de los nikkeis latinos—, de manera que al minimizar la diferencia a un grado reparable, solo restaría imponerles cambios culturales, como por ejemplo enseñarles a hablar el idioma japonés. A propósito, dice Amelia Gushiken¹¹:

Para enseñar en las escuelas o donde sea, quieren los demás que hablen otras lenguas, inglés, y no sé, francés o alemán, lo que sea, no se les exige que hablen japonés. Sin embargo, a uno que da clases de español, siempre le exigen, con esta cara te exigen que hables un japonés perfecto, aunque no te lo digan, te exigen. Debe ser un japonés perfecto, mientras que si al lado tuyo hay un gringo que no habla tan bien japonés, a este le dicen *jouzu* (‘habilidoso’) y a ti no te dicen nada. Eso lo hacen.

¹¹ Amelia es argentina, tiene 42 años y es directora de una empresa de eventos internacionales y traducciones, reside en Japón desde hace quince años.

La conciencia de sangre se convierte en un indicativo de similitud física, fenotípica, que sirve para justificar el rechazo de la otredad —como en el caso de los que evidentemente no son de raza japonesa—, pero al mismo tiempo se trata de eliminar la otredad y exigirle a esta que se asimile a “lo japonés” —como en el caso de los nikkeis latinos—. El caso de los coreanos y de otros pobladores del Sudeste Asiático es interesante pues durante la etapa colonialista fueron considerados consanguíneos, mientras que después de la Segunda Guerra Mundial se han ubicado como no consanguíneos. Así, la esencia del mito nacional japonés no es “aceptar como miembros legítimos solo a aquellos que comparten la sangre [...] lo fundamental es no encontrarse con un otro que no esté dispuesto a la asimilación”¹² (Oguma, 1998b: 371). Este truco, que consiste en privilegiar el principio de sangre, no solamente invisibiliza las diferencias, sino que convierte a los “no-japoneses” en “japoneses defectuosos”, de manera que se les discrimina sin ser alienados. Los nikkeis se enfrentan al hecho de que los japoneses no admitan que un japonés no domine perfectamente el idioma o no comparta las pautas sociales, como sucede con los nikkeis. Así, la incompetencia en lo japonés de los nikkeis “racialmente” japoneses no se asocia con la posibilidad de que la persona en cuestión sea extranjera. Se asume la premisa de que si una persona tiene sangre japonesa, tal persona debe ser japonesa culturalmente y si esta persona no lo es, entonces debe ser una falla biológica, mental, genética o física. En términos físicos o biológicos, los japoneses *no pueden* considerarse diferentes de los nikkeis, y al encontrar diferencias culturales en estos, les exigen —sin conciencia de esa exigencia— comportamientos, actitudes y competencias de japoneses. Esta contradicción, evidente en la cotidianidad, debe ser analizada como algo central en las estrategias de identidad de los nikkeis.

“EL OCCIDENTAL”: ENTRE LA DEFERENCIA Y LA INCOMPETENCIA

Cualquier extranjero de tez blanca, alto y de ojos claros en Japón experimentará desde el primer instante un trato como preferencial. A propósito, Amelia Gushiken dice:

Tienen debilidad por los de raza blanca... cuando tenemos una reunión nos lo llevamos a él [refiriéndose a uno de los

¹² La traducción es mía.

empleados de su empresa, con rasgos de “raza blanca”], él encima es hombre y blanco. Todo el mundo se sienta, lo hacen pasar. Si voy yo con mi socia solamente, bueno, parecemos dos japonesas, dos mujeres encima, a veces nos atienden en la puerta. No nos hacen seguir ni siquiera para sentarnos.

La representación de lo que es un “extranjero” o un *gaijin* dentro del discurso de la identidad japonesa se relaciona directamente con la idea de lo occidental y la civilización, las cuales se asumieron como una meta desde finales del siglo XIX. Los ideales de superioridad del Occidente “civilizado” en oposición al “Oriente” salvaje se encuentran fuertemente arraigados, interiorizados en la identidad japonesa, como ideales de progreso y cultura. En consecuencia, ser extranjero en Japón se define por dos componentes fundamentales aparentemente contradictorios. Por una parte, una marcada deferencia hacia la occidentalidad representada en una persona de fenotipo blanca; por otra, una fuerte asociación entre extranjero e incompetencia en el campo de lo japonés. Julio Hirashiki cuenta que:

Cuando estaba en Tokio, que un extranjero esté preparando sushi, lo ven raro, lo ven mal. Era la actitud... te pedían y te miraban y “¿tú eres de acá?”. Y lo miraban a uno así [con un gesto despectivo]. Y es porque un extranjero lo está haciendo. Solamente por lo que yo era peruano. Un japonés piensa ¿cómo un extranjero puede preparar cosas que no son suyas? Ellos prefieren un japonés que no sepa preparar muy bien pero que sea un japonés, de su misma lengua, que no sea un extranjero. A mí se me notaba al hablar. Si yo cerraba la boca y solo les preguntaba: “¿Qué desean?” y me quedaba parado, ahí no me decían nada.

Los cónyuges o familiares no-nikkeis de los nikkies, es decir los “argentinos argentinos” o los “peruanos peruanos”, quienes en la mayoría de los casos tienen rasgos de “raza blanca” (desde el punto de vista japonés), reciben un trato preferencial en función de sus rasgos físicos. Este trato preferencial se expresa desde una atención amable en lo cotidiano, hasta la preferencia en el ámbito laboral. Sin embargo, los extranjeros y, especialmente, los occidentales también son considerados incompetentes en las normas socioculturales de Japón.

Así como “Oriente” es el espejo negativo de la identidad de “Occidente”, el extranjero es el espejo negativo de la identidad japonesa. La palabra *gaijin* que significa ‘extranjero’ tiene connotaciones negativas en general; y, específicamente, hay actitudes de desaprobación hacia los extranjeros que actúan y hablan como japoneses debido a que históricamente esta categoría y otras marginales —como okinawense, coreano o ainu— han sido espejos negativos de los legítimos japoneses. A estas categorías se les han asignado contenidos desde una posición de poder que ubica a los extranjeros como objetos que sirven para definir la identidad de los sujetos japoneses (Gluck, 1985; Ishihara, 1999; Kan Sang, 1994: 284; Toyama, 1990).

Esta imagen del extranjero como incompetente en lo japonés opera de la misma manera que la exaltación favorable del fenotipo blanco y los discursos sobre Occidente; es decir, la imagen se asocia inmediatamente a la no-competencia, pese a que las habilidades del extranjero en cuestión sean evidentes. Y ocurre a pesar de la afluencia de extranjeros, el creciente mercado laboral para ellos y el hecho de que muchos hayan llegado a ser tan competentes como cualquier japonés en sus códigos culturales y sociales. No hay una aceptación de la posición de lo extranjero, y lo japonés sigue siendo dominio exclusivo de un japonés legítimo.

Sin embargo, a los occidentales se les tiene mayor consideración en el dominio del japonés y en las actuaciones u opiniones que se considerarían como descorteses, inapropiadas o erróneas, lo anterior debido a la efectividad de dos principios que definen el ser extranjero occidental en Japón: la *deferencia* y la *incompetencia*. Ser occidentales los excusa por no saber dominar las normas socioculturales, y tampoco se les exige hacerlo ya que por definición son incompetentes. Sin embargo, a los extranjeros se les permite mantener comportamientos y practicar valores que no son propiamente japoneses y tampoco apreciados, en muchas ocasiones: “es esa imagen que si tú vas a hacer algo y eres extranjero puedes hacer lo que quieras, lo que no puedes hacer como japonés... Es como una excusa, bailar salsa, dar tus opiniones abiertamente, por ejemplo” (Patricia Matayoshi)¹³. De esta manera, ser

¹³ Patricia es argentina, tiene 33 años, se desempeña como profesora de español y ha residido durante catorce años en Japón.

“extranjero” es tener el permiso social depara no cumplir ciertas normas y expectativas.

¿Cómo se relacionan los nikkeis con esta categoría particular de extranjeros? No tienen el beneficio de la deferencia porque su fenotipo no denota occidentalidad —como en el caso de Amelia Gushiken—, pero tienen el beneficio de la incompetencia y por lo tanto el permiso social para ser diferentes —como lo relata Patricia—. Así mismo, si se cuenta con la habilidad para actuar como japonés —es el caso de Julio Hirashiki, cocinero de sushi—, gracias a su fenotipo, podría deshacerse también el rasgo de la incompetencia. Como se describe a continuación, este permiso social de estar fuera de las reglas se convierte en una estrategia natural de convivencia para los nikkeis.

¿CAMUFLAJE O VERSATILIDAD?

La comunidad de nikkeis latinos en Okinawa no tiene una estructura organizativa ni intenciones de agruparse como una comunidad diferenciada; tampoco hay una tendencia hacia la asimilación. En principio los nikkeis tendrían la posibilidad de nacionalizarse como japoneses si así lo desearan. Sin embargo, lo que se encuentra es que tienen facilidades para obtener las visas de residencia permanente y estas son lo suficientemente flexibles como para permitirles una estadía confortable, mientras que la pérdida de la nacionalidad argentina o peruana es concebida como un duelo interior.

Los Estados tienen básicamente dos criterios de nacionalidad. Según el criterio de suelo o territorio, la nacionalidad y los derechos de una persona se rigen por la legislación del país en que ha nacido, como en el caso de los países latinoamericanos (Matsumoto, 1998: 92). En el caso de Japón, se aplica el criterio de sangre o consanguinidad, que se rige por la legislación de la patria familiar de origen; por lo tanto, los hijos que nacen en un país extranjero mantienen la ciudadanía de sus padres (Kawaguchi, 1992: 86; Matsumoto, 1998). Hasta 1984 la legislación japonesa establecía que la nacionalidad se heredaba solamente por línea paterna, es decir, del padre al hijo(a) si se realizaban los trámites respectivos (Fukuoka, 1993: 3). Actualmente los descendientes de japoneses de segunda generación o *nisesi*, ya sea por línea paterna o materna, pueden gestionar la nacionalidad japonesa, si son reconocidos como hijos legítimos, siempre y cuando sean menores de 20 años

(Matsumoto, 1998: 79). Sin embargo, una vez cumplida la mayoría de edad, la doble nacionalidad no es permitida en Japón, lo cual se hace efectivo mediante una petición formal al ciudadano de doble nacionalidad, de acuerdo con la cual debe elegir una de las dos. Esto ratifica el discurso hegémónico de una identidad homogénea que excluye otro tipo de identificación. La nacionalización en Japón es posible en la actualidad, pero es un proceso que implica la renuncia tanto a la nacionalidad extranjera como al nombre del individuo y la adopción de un nombre japonés con ideogramas; además, tal proceso exige el dominio perfecto del idioma. Los chinos y coreanos, considerados como minorías étnicas de “extranjeros antiguos”, han señalado estos requisitos de nacionalización abiertamente como una práctica discriminatoria que los obliga a cambiar no solo de nacionalidad sino de identidad, en el sentido de que se ven obligados a anular su nombre de nacimiento. Sobre la nacionalidad dice Amelia Gushiken: “Sería muy difícil para mí. Anular mi nacionalidad, dejar de ser argentina, aunque sea de papel, no. Para mí sería un duelo muy difícil de... es como renunciar a todo, a todo mi pasado”. Y Julio Hirashiki indica además: “Es orgullo, ¿no? Me hago japonés y ya pierdo algo de mí. Yo creo que no quiero perder, al menos tener ese algo que soy peruano, ¿no?”.

La nacionalidad japonesa en ningún caso se interioriza como la nacionalidad argentina o peruana, y se aprecia más como un “papel” que como un sentimiento. En el caso de los peruanos, la nacionalidad japonesa se concibe como un medio de movilidad en el mundo, dado que poseer el pasaporte japonés los libera de restricciones de entrada en otros países. Asimismo, la nacionalidad significa permanecer con otro estatus legal que les permitiría tener derecho al voto, ocupar cargos públicos y evitar los trámites al salir del país y entrar a este, contando así con absoluta libertad de movilidad por fuera de Japón. Sin embargo, ninguna de esas ventajas es realmente significativa como para motivar un cambio de nacionalidad.

La unánime aceptación referente a su nacionalidad argentina o peruana se debe a que en sus países de nacimiento no hay un rechazo a su dualidad. Es decir, a pesar de ser señalados como un(a) “japo” en Argentina o un(a) “chino(a)” en Perú, no se les niega su condición de ser legítimos peruanos o argentinos. Por el contrario, el hecho de ser descendiente de japoneses viene cargado con unos estereotipos

favorables como ser laborioso, honesto y hábil, los cuales son generalizados tanto en Argentina como en Perú.

Los nikkeis de Okinawa no poseen rasgos visibles que les permitan identificarse entre sí; por lo general se desconocen entre ellos mismos y algunos viven un tanto “camuflados”. No obstante, mantienen redes informativas a nivel familiar que les permiten tener conocimiento de otros nikkeis. De todas formas, comparten el haber vivido en Hondo como *dekaseguis*. Las razones más comunes que expresan respecto de su decisión de permanecer en Okinawa tienen que ver con un sentimiento de simpatía hacia la isla y sus habitantes. Los nikkeis consideran que a diferencia de las relaciones interpersonales en Hondo, en Okinawa hay un trato más abierto, hospitalario, que se acerca más a lo latino y a sus países de origen. Por esta razón muchos consideran a Okinawa como un punto medio entre Argentina o Perú y Hondo o Japón. A propósito, Julio Hirashiki dice: “Yo estoy bien orgulloso de ser de Okinawa, que mi familia sea de Okinawa. Para mí es un término medio entre Perú y Tokio, lo siento un poco más cercano a como era yo, como era mi manera de ser en el Perú”.

Una característica interesante con respecto a los nikkeis okinawenses de segunda generación es el hecho de que el idioma que debían aprender y dominar durante su infancia y juventud era definitivamente el español. Esto se explica por las dificultades y los obstáculos que enfrentaron las primeras generaciones de inmigrantes al no saber dominar el español. El idioma japonés tampoco se hablaba cotidianamente entre los inmigrantes okinawenses. La lengua que se usaba en los contextos familiares y cotidianos era el *uchinaguchi*, la lengua propia de Okinawa que había sido blanco de intensas políticas de eliminación. Shoichi Hokama afirma:

De Japonés no sabía nada. Te digo más, estando allá escuchaba siempre *hougen* [dialecto, se refiere a la lengua de Okinawa]. Entonces cuando vine [a Okinawa] para mí hablaban otro idioma. “Acá no es Japón, ¿dónde es esto?”. No puede ser, ese era el verdadero japonés, o sea, mis padres hablaban el idioma de Okinawa y cuando llegué hablan todos más *nihongo* [japonés].

El japonés era utilizado cuando se entraba en relación con inmigrantes que provenían de otras prefecturas, y fue el segundo idioma

que los inmigrantes de primera generación se esforzaron por inculcarles a sus hijos, aunque con poco éxito. Con esto se puede considerar que las comunidades de inmigrantes okinawenses en Perú y Argentina vivieron simultáneamente el proceso que atravesó Okinawa con respecto a las políticas de homogenización y japonización. La generación de okinawenses que experimentó la Segunda Guerra Mundial y la Batalla de Okinawa siente y practica un fuerte rechazo hacia los japoneses, como consecuencia de las experiencias discriminatorias. Pero a su vez son conscientes del papel dominador que ejercen los japoneses, de la inevitable sujeción a dicha dominación en el presente y en el futuro, y, en definitiva, de que hacen parte del Estado japonés. Puesto que la falta de competencia lingüística en el japonés y el uso del okinawense habían sido los marcadores discriminatorios más inmediatos, continuos y visibles, el dominio del japonés se consideraba esencial para la educación de los hijos. Actualmente en Okinawa las personas entre 50 y 60 años hablan y comprenden el okinawense; aquellos entre 30 y 40 años comprenden pero no hablan, y los menores comprenden algunas pocas palabras pero han adaptado al japonés algunos giros del okinawense, además tienen una entonación y ciertas terminaciones gramaticales características.

Los nikkeis okinawenses en Perú y Argentina vivieron en medio de los tres idiomas (japonés, okinawense y español), aunque tenían una conciencia limitada de sus diferencias. A su llegada como inmigrantes, los nikkeis desconocían el japonés, a excepción de algunas expresiones de uso cotidiano como los saludos o los agradecimientos, que usaban cotidianamente en sus hogares. Los primeros años de la experiencia migratoria se rememoran como una etapa de dificultades y desafíos, durante la cual el aprendizaje del idioma fue fundamental. El desconocimiento implicaba un gran desgaste en situaciones cotidianas, era una carga emocional adicional que causaba aislamiento social y desconsuelo, un impedimento social constante. En esta etapa fue generalizada la sensación de incapacidad e invalidez que experimentaron —como personas adultas y educadas— al no tener una competencia de lectura que les permitiera desenvolverse cómodamente en situaciones cotidianas. En consecuencia, el aprendizaje del idioma se convirtió en una necesidad que se asumió con una clara intención de superación personal.

A diferencia de la dificultad y el alto grado de dedicación necesario para dominar la escritura, el japonés hablado es relativamente más accesible para los extranjeros. Por este motivo, el hecho de que una persona nikkei tenga ciertas nociones del japonés hablado o que lo hable perfectamente no implica que tenga alguna competencia en su escritura. En Hondo los trabajos asignados a los *dekaseguis* no requieren el dominio del idioma, y además estos se desenvuelven en un contexto en el que pueden socializar en español o en portugués con otros nikkeis. Por esta razón se pueden encontrar nikkeis con diez o más años de permanencia cuyo nivel de japonés es muy limitado. Sin embargo, el dominio del idioma se convierte en un punto crucial para aquellos que aspiran a establecerse y acceder a mejores trabajos.

En cuanto a las diferencias de los valores y comportamientos culturales, en Japón no se hace referencia a los argentinos o los peruanos en comparación con los japoneses, sino que se tiende a conformar y generalizar una idea del latino. En este sentido, el individualismo del latino en oposición al cooperativismo japonés es uno de los temas más recurrentes y discutidos entre los nikkeis. Consideran que a diferencia de la disciplina y la moral de trabajo en equipo de los japoneses, los latinos tienden a sacar provecho particular de una situación; además, consideran que la disposición japonesa para trabajar en grupo nunca se puede igualar.

Sin embargo, resaltan que en la sociedad japonesa el trato entre las personas y los criterios a tener en cuenta en una presentación son más jerarquizantes, y que se privilegia con un buen trato a aquellos que se encuentran en escalas sociales más altas según del nivel y la calidad de estudios, el cargo laboral, la edad y el género. Esto implica también que la persona es valorada en función de sus adscripciones a ciertos grupos, mas no como un individuo en sí. En el caso de las mujeres entrevistadas hay un rechazo abierto a los tratos desiguales, como por ejemplo el papel servicial que deben asumir en las relaciones laborales.

Mientras que de acuerdo con las valoraciones y la organización social japonesa el capital social, cultural y el mérito personal se mide claramente a través de los estudios, la empresa, el cargo desempeñado y el género de la persona, los nikkeis piensan que su valoración está cimentada básicamente sobre su experiencia vital, marcada por

la experiencia de conocer y ser criados en sus países latinoamericanos de origen, la aventura de la inmigración y el reto de buscar una posición en la sociedad japonesa. Esta trayectoria de vida no ha seguido los parámetros convencionales del común de los japoneses, pues no ha dependido de sus antecedentes escolares, universitarios o laborales.

Por otra parte, algunos anotan una preferencia por el estilo japonés en la expresión de ciertas emociones, pero simultáneamente censuran la falta de claridad en las negaciones o afirmaciones, la cual reduce la expresión de la individualidad. Por ejemplo, en Japonés sería una descortesía negarse a una invitación como: “*jisshoni ikimashouka?*” (‘vamos juntos?’) respondiendo: “*iie, ikemasen*” (‘no, no puedo ir’). Se debe responder con una fórmula eufemística que suavice la imposibilidad de ir: “*ano, sumimasen, chotto ikenaito omoundesukedo*” (‘discúlpeme, de pronto, quizás pienso que no podría ir’). En este sentido, la espontaneidad y el hecho de no fingir los sentimientos son características que se asumen como latinas en oposición a lo que se conoce como la sutileza de las maneras japonesas. En el idioma japonés se reduce al máximo la utilización de las negaciones o las afirmaciones abiertas, mientras que el significado “real” o completo se debe entender por el contexto de la situación y la relación entre las personas que entablan el diálogo. Esto presupone que cada individuo sabe pensar y actuar en el lugar del otro, pensando cuáles serían los sentimientos o la reacción de la otra persona. El colectivismo japonés no solo privilegia el grupo por encima del individuo; en las relaciones entre individuos también asume que la individualidad y su expresión se deben ejercer con el conocimiento y la consideración del otro.

A pesar de la tendencia entre los nikkeis okinawenses a no agruparse como colectivos, se pueden diferenciar dos formas de agrupación por sus estrategias de residencia: unos se movilizan como extranjeros latinos, mientras que otros priorizan los lazos familiares nikkeis. Estas tendencias no se explican por los principios homogenizadores de la identidad nacional japonesa, ni por la inclinación racista permeada de discursos de “civilización” y “progreso” respecto de los extranjeros, ni por la historia de dominación de Japón sobre Okinawa, sino por el posicionamiento estratégico que cada individuo asume dentro de los principios señalados.

SER LATINO: UN NUEVO CAMPO DE PRESTIGIO

El primer grupo de extranjeros latinos ha logrado un alto dominio de la lengua y de los códigos socioculturales de Japón, lo que le permite relacionarse con extranjeros o japoneses en cualquier ámbito. Estas personas se han abierto o intentan abrirse a campos laborales novedosos, especializados, valorados socialmente y muy vinculados con otros extranjeros residentes. Se podría afirmar que este grupo de personas es versátil en sus relaciones sociales, pues en su vida cotidiana se relacionan sin distinción alguna con nikkeis, japoneses o extranjeros, bien sea en relaciones laborales, familiares o amistosas. Expresan un rechazo abierto a conformar una colectividad o asociación de nikkeis, precisamente por ser hijos de inmigrantes que sufrieron y rechazaron el etnocentrismo de sus padres o abuelos. Amelia Gushiken comenta sobre esto:

Aquí en Okinawa tampoco me junto demasiado con miembros de la colectividad. Yo sé que los argentinos tienen clubes, los peruanos también, bueno, pequeñas reuniones. Yo nunca voy. ¿Por qué? Porque están haciendo lo mismo que hicieron nuestros padres, ese tipo de actitudes yo siempre las censuré en mis padres, están viviendo en Argentina y están formando una minicomunidad. ¿Nosotros estamos viviendo en Okinawa y estamos formando una minicomunidad de argentinos? No. Que nos reunamos de vez en cuando sí. Pero no cerremos la barra porque somos argentinos y los japoneses no nos gustan. No. En Argentina era con lo que yo siempre batallaba, ¿no? No quise hacer lo mismo de estarme aglomerando con los latinos.

Estas personas se dedican a la enseñanza del idioma español en universidades o en escuelas de idiomas especializadas, son dueños y administradores de restaurantes, bares o tiendas en las que se venden la imagen de lo latino, la música, la comida, el ambiente y los objetos. Otros laboran en empresas que apoyan la realización de eventos internacionales o integran bandas de música latina.

Este posicionamiento se relaciona con ciertos cambios que han favorecido a los latinos en el plano simbólico y en los discursos. La actual fase de globalización y las representaciones discursivas asociadas a ella, así como la internacionalización de bienes simbólicos han insertado imágenes, productos y sobre todo “sonidos” latinos a

través de la música, los cuales han moldeado una imagen positiva de “ser latino” como alguien alegre, cálido, pasional, colorido y exótico. Especialmente la salsa —expresión que en Japón incluye una gran variedad de ritmos latinoamericanos— se ha popularizado en el país y por lo tanto los nikkeis o latinos que se desenvuelven en este campo se han ubicado con prestigio y legitimidad, y han fortalecido de paso algunos ritmos musicales latinoamericanos.

En este contexto, el sentimiento de “retorno” a lo latino, peruano o argentino experimentado por los nikkeis no solo es un sentimiento de añoranza o búsqueda de identidad; también es una negociación que busca posiciones legítimas. Esto se refleja en el uso de símbolos y prácticas muy valorados como la profesión de traductores de idiomas, ir a bailar o “ser internacionales”. El folclor de los países latinoamericanos se convierte en una muestra representativa de la cultura latina y en un capital cultural que los nikkeis deberían poseer. Sin embargo, es común que una vez están en Okinawa los nikkeis sientan que a pesar de la expectativa que cargan, les falta conocer el folclor de sus países y que por el contrario sí han practicado tradiciones y artes okinawenses.

Además, con el discurso de la globalización, los nikkeis en general —de cualquier nacionalidad— han pasado a ser personas con un capital cultural apreciable; son individuos que dominan otro idioma y conocen otra cultura, por lo general occidental. La revaloración del estatus “nikkei” —en este caso no me refiero solo a los latinos sino a la totalidad de quienes comparten la descendencia— se aprecia en el cambio de los atributos de los nikkeis. Hasta la década de los noventa se les denominaba *hafu*, de la palabra en inglés *half*. Actualmente se les denomina *daburu*, del inglés *double*, para enfatizar al carácter cultural dual y potencia la forma positiva de su condición.

En este contexto, el dominio, el conocimiento o la posesión de aquello identificado como “latino” se ha convertido en un capital cultural apreciable que los nikkeis tendrían a priori, aunque de hecho los nikkeis se reinventan como latinos en Japón, respondiendo a las expectativas e imaginarios ya creados sobre lo latino. Este capital cultural no solo contribuye a una valoración de la persona; paulatinamente está creando campos simbólicos de consumo que conforman un mercado laboral ventajoso, como la enseñanza del español, la comercialización de la música, de la comida latina o del ambiente “latino”. No obstante,

estos campos laborales especializados a los que pueden aspirar mujeres y hombres nikkeis, en los cuales se potencia su carácter latino, internacional o bicultural, son cada vez más competitivos y exigentes.

Esto se debe a que extranjeros “más legítimos” que los nikkeis, con cara de extranjeros, tienden a aumentar y a ocupar estos campos. Legalmente es indiscutible que la visa otorgada a los nikkeis les facilita su estadía, más que a cualquier otro extranjero, independiente del trabajo que aspiran a desempeñar. Sin embargo, el campo laboral en el cual los extranjeros se pueden ubicar —ya no como mano de obra no calificada sino como individuos especializados— está relacionado con lo que un extranjero puede hacer mejor que un japonés, o lo que solamente un extranjero puede hacer, precisamente por su condición de ser extranjero. Si como *dekaseguis* la cercanía con lo japonés implica una ventaja laboral con respecto a otros trabajadores extranjeros, una vez fuera de este campo específico esa cercanía se convierte más en una exigencia que en una ventaja.

Los nikkeis latinos se enfrentan al hecho de que —por jugar a ser “extranjeros”, acreedores de la deferencia a Occidente— no se les valora como sujetos competentes en otra cultura debido a sus rasgos físicos de japoneses y, a su vez, se les exige mayor competencia en la cultura japonesa que a cualquier otro extranjero. Dice Julio Hirashiki:

Aquí en Japón el trato no es el mismo si eres *gaijin* [extranjero] o si eres *nikkei*. No es lo mismo. Si tengo cara de extranjero me tratarían mucho mejor de lo que me tratan ahora. A mí hablando japonés me miran igual, si un americano habla medio mal japonés y si yo hablo medio mal japonés, para mi manera de pensar tiran más para él... Cuando lo ven con cara de extranjero lo aprecian más.

Y agrega Amelia Gushiken:

Ahora me invitan a que dé charlas sobre Argentina, pero ese es un programa que hace muchos años está vigente, sobre cada uno de los países, en los colegios o en cualquier lugar y sin embargo antes no me llamaban y ¿por qué? Porque tenía cara de nikkei. Entonces ellos preferían que fuese un *hakujin* [persona de raza blanca] o *kokujin* (persona de raza negra) o lo que sea hablando en japonés sobre su país. Para dar clases de español es preferible que tengan cara de, como decimos, “cara de gringo”. Tiene que ser gringo, nosotros no.

De esta manera, la eventual deferencia hacia la occidentalidad es esquiva para los nikkeis; por sus rasgos físicos no pueden representar a Occidente. Y paradójicamente en el caso de que actúasen como japoneses(as), su actuación no tendría efectos pues son “extranjeros”. Amelia comenta:

Yo me iba al banco todos los días, hasta que salió una nota mía grande en el diario y ahí figuraba que yo había nacido en Argentina. En el banco leyeron esa nota y a partir de ese momento todo el mundo me empezó a hablar un japonés más lento, como si le hablaran a un niño. “Pero si hasta ahora, dos años, me hablaban fluidito como si le hablaran a cualquier japonés, ¿por qué me empezaban a hablar así a ver si yo entendía?”. Y yo decía “hasta hace cinco minutos todo el mundo me hablaba normal”. Esa es una anécdota muy risueña pero también me molestó mucho porque, ¿por qué no tratarte de la misma manera?, yo no estaba haciendo ninguna diferencia, pero la diferencia te la empiezan a poner allá afuera.

Sin embargo, hay formas de hacer incuestionable su “occidentalidad”. Por ejemplo, a pesar de que la mayoría de los nikkeis tienen apellidos japoneses, algunos utilizan un nombre en español como una estrategia de presentación; para no ser ubicado como “japonés” sino como “extranjero”. Antonio Arakaki dice al respecto: “Estoy viviendo como japonés acá, entonces mi nombre legal es Arakaki Seichi, pero yo siempre uso Antonio Arakaki, todo el mundo me conoce por Antonio”. Y Amelia Gushiken también afirma: “Porque por más que tenga esta cara yo no soy japonesa... de acuerdo con mi apariencia ellos piensan que yo soy japonesa, pero yo jamás digo mi apellido, siempre digo mi nombre de abajo. Entonces saben que soy extranjera”.

Aunque el carácter cultural dual de los nikkeis no siempre implica una ventaja, ellos se desempeñan potenciando su carácter de extranjeros latinos u occidentales y son versátiles culturalmente: dominan idiomas, maneras y pautas culturales. Y ya sea por su evidente posicionamiento como extranjeros (por sus nombres, sus actitudes, su lenguaje, su forma de vestir o su profesión) o por el dominio del japonés y las normas sociales, se liberan de las premisas discriminatorias de los mitos de identidad japonesa. Estos(as) nikkeis conocen las normas sociales y las razones por las cuales se practican, pero no

se interesan por compartirlas, excepto hasta un límite que cada uno establece como necesario. Es decir, algunos deciden que deben cumplir ciertos comportamientos y reglas en el campo laboral, pero no están dispuestos a asumir, por ejemplo, la manera de expresar opiniones o las pautas de relaciones sociales. De esta manera, algunos rechazan la costumbre de salir a beber con los clientes como parte de las obligaciones laborales o los intercambios de regalos que se practican con las visitas familiares.

Figura 1

Julio Hirashiki en Salsatina, 2001



Ser okinawense para no ser gaijin (extranjero)

Un segundo grupo de nikkeis se ubica laboralmente como okinawenses que apelan al sentido de pertenencia y afinidad cultural con la isla, evitando ser descalificados como extranjeros. Se reivindican como peruanos o argentinos y mantienen cierta ilusión y nostalgia por retornar a sus países natales, no obstante, deliberadamente se posicionan como “un japonés o una japonesa de Okinawa común y corriente”. Las relaciones familiares y amistosas se circunscriben a sus familiares nikkeis, mientras que persiste la sensación de desencuentro con los japoneses, y las relaciones con estos se reducen a las obligatorias en la vida laboral. Cuenta Julio Odo:

Cuando nos juntamos, nos juntamos más con la familia. Con los del trabajo cuando hay *bounenkai* ['despedidas de fin de año'] o reuniones para ir a tomar. Pero no invito a los japoneses a mi casa y ellos tampoco me invitan a mí. No sé, no me gusta. Es que los japoneses son de tomar. Y no hay como decir: tú puedes hacer tu broma,

conversar o recordar el pasado. Con toda la familia hablamos español y el japonés es trabajo, es trabajo, habla del trabajo.

Estas personas hablan y leen suficiente japonés como para pasar desapercibidos en situaciones cotidianas; aunque no dominan la escritura, usan públicamente sus nombres japoneses y no se desempeñan en trabajos que requieran el dominio escrito de la lengua. A nivel oral, el marcado acento okinawense y el uso de expresiones propias de la región no los distingue del común de los habitantes. Se desempeñan como trabajadores en fábricas y negocios familiares, como técnicos o en cualquier oficio en el que se desempeñaría un okinawense; sus actividades laborales no tienen ningún vínculo con lo “latino”. Y aunque se podría pensar que existe una mayor asimilación que en el grupo anterior, el hecho de que sus amistades íntimas sean nikkeis demuestra que estos se mantienen con mayor frecuencia en un estado de camuflaje. Patricia Matayoshi dice:

Hay mucha gente que trabaja, tiene su familia, a veces están ahí y “¡ay! yo nací en Argentina”. “¡Ay! No sabía”. No se nota tanto. Ya se sienten más japoneses. Se sienten [...] tienen sus cosas argentinas, ¿no? Para la sociedad disimulan que son japoneses. No quieren decir “¡yo soy argentino!”.

En su vida laboral asumen las pautas de los okinawenses o japoneses, no les interesa potenciar su carácter de extranjeros: “Si me siento peruana todo el mundo va a decir *gaijin* (extranjera); mejor no. Sí, decimos de Okinawa para que nos traten bien a nosotros” (Carmen Nakayama¹⁴). En este caso vale la pena anotar que ser extranjero y recibir el calificativo de *gaijin* es ofensivo, aunque en ciertos círculos sociales y laborales ya mencionados, relativamente novedosos y limitados, la palabra tiene connotaciones positivas. Este calificativo peyorativo es neutralizado en la medida en que los nikkeis se proyectan como okinawenses, recurriendo a una fuerte identidad étnica regional, al tiempo que el hecho de privilegiar las relaciones familiares y amistosas entre nikkeis les permite a estos tener un margen de flexi-

¹⁴ Carmen es peruana, tiene 40 años, administra un negocio familiar de saunas, ha residido durante veintidós años.

bilidad con respecto a normas y pautas socioculturales japonesas que no desean cumplir.

Por otra parte, las relaciones con los familiares no-nikkeis son percibidas como frías y distantes, lo cual es consecuencia de las memorias encontradas sobre este fenómeno y las limitadas relaciones entre Japón y Latinoamérica. Aunque las migraciones al extranjero fueron incentivadas y promovidas por políticas estatales con el argumento de que solucionarían la sobre población, este discurso desapareció de la esfera pública con la prosperidad económica que alcanzó Japón en las últimas décadas, relegando las historias de los inmigrantes a una memoria familiar carente de legitimidad oficial.

La memoria de los que se fueron es tan general que para quienes se quedaron no hay gran distinción entre las migraciones a Argentina o a Brasil; se recuerda que “se fueron a Suramérica”. Los nikkeis perciben constantemente el desconocimiento, la ignorancia y el desentendimiento sobre sus países de origen. La imagen que el común de la gente y sus familiares tienen de Argentina o Perú es limitada, estereotipada y moldeada por los medios de comunicación. Patricia Matayoshi dice de los que se quedaron: “Argentina es tango, Maradona y fútbol. No saben que Argentina queda en Latinoamérica, no saben. La profesora es española porque habla español, mis primos y mis primas nunca me dijeron muéstrame fotos de Argentina o quiero ir a Argentina”. Y Julio Hirashiki recuerda que “los japoneses de Perú no saben ni dónde queda”.

Tanto la migración a Latinoamérica en la posguerra como el retorno de los nikkeis, que se convirtió en un fenómeno masivo a finales de los ochenta, connotaciones negativas para algunos okinawenses. La migración a Latinoamérica en primera instancia tenía como objetivo principal conseguir dinero ante la situación incierta y desesperanzadora que vivía la isla con la invasión de las tropas estadounidenses. Si bien para algunas personas esta opción era legítima, para otras significaba escapar de la isla y dejar a su suerte a quienes se quedaban. El retorno de hijos e hijas de los inmigrantes viene acompañado de un sentimiento incómodo según el cual los inmigrantes se “escaparon” de la isla en una época crítica y ahora regresan a tomar provecho de una prosperidad económica por la cual no lucharon o que no ayudaron a construir. Se presentan incluso situaciones en las que consideran como una vergüenza tener familiares que han migrado a Latinoamérica.

Sin embargo, en general los inmigrantes de Okinawa fueron atraídos por las fuertes relaciones entre los familiares, el linaje patrilineal o el sentido de comunidad que se establecía en función de la villa o localidad de origen. En el caso de los que migraron en la posguerra, muchos eran habitantes de los terrenos que fueron invadidos por las tropas norteamericanas. Por estas razones mantuvieron la ilusión de volver a su tierra natal, formaron colectividades o comunidades étnicas fuertemente unidas por la identidad okinawense y se esmeraron por transmitir una memoria de Okinawa. Amelia Gushiken recuerda que:

Cuando yo llegué, mis familiares no me invitaban a sus casas, algunos. Me parecía raro, porque en mi familia cada vez que llegaba alguien de Okinawa, nos reuníamos todos. Los tíos, los vecinos; se hacía una gran fiesta. ¿Por qué? Porque vino alguien de Uchiná [de Okinawa] decían. ¿Pero quién es? No, no sé, pero es de Uchiná. Ni parientes eran a veces. Pero venía alguien y todo el pueblo se reunía para recibirlos.

Así, los que retornan enfrentan la diferencia entre la memoria de los que migran y los familiares que se quedan, entre la añoranza y el olvido, transmitida respectivamente a las siguientes generaciones.

CONCLUSIÓN

A pesar de las evidentes diferencias en el posicionamiento de los discursos dominantes de representación, presentarse sucesivamente como japonés o japonesa okinawense, nikkei, extranjero(a) o latino dependiendo de las situaciones cotidianas, laborales o sociales les permite a las personas neutralizar un discurso con otro y ser versátiles en términos culturales. Sin embargo, esta versatilidad también es conflictiva porque el significado de ser japonés está dominado por un fuerte discurso hegemónico de la identidad japonesa, que no solo se impone a nivel de prácticas cotidianas sino también en el plano legal, un significado unívoco y excluyente de ser japonés. Sobre la identidad dice Antonio Arakaki:

Ah, ¿el problema de identidad no? Fíjate, cuando estamos en Perú te dicen “chino”, ¿cierto? Vienes aquí a Japón y te dicen “peruano”. Pero... yo nunca me preocupé mucho por eso... No sentí nada raro, para mí todo ha sido normal. ¿Sabes? A veces me dicen:

“cuando tú quieres, cuando te conviene eres peruano, cuando te conviene eres japonés”.

Y Amelia Gushiken comenta:

Mis amigos siempre dicen (sonriendo), no solamente mis amigos japoneses, dicen que soy muy cómoda. Cuando me conviene soy muy japonesa, cuando me conviene soy muy argentina, cuando me conviene soy muy nikkei. Entonces, de acuerdo con las ocasiones, dicen, como el camaleón.

Por último, quisiera resaltar la normalidad de estas identidades. Para los nikkeis okinawenses el estado de una identidad posicional que cambia dependiendo de las circunstancias y su condición de múltiples identidades se asume como algo normal. Dicha condición no es fuente de conflictos o discriminaciones sino más bien de continuas negociaciones. Estas no son estrategias planificadas e ideadas; los cambios de actuaciones no son asumidos como tales por los propios implicados, sino que son identificados por las personas que los rodean. La fluidez en las estrategias identitarias de los nikkeis es producto de las múltiples variables y yuxtaposiciones que se ven obligados a atravesar a diario; ser representados como japoneses en función de la sangre japonesa, como nikkeis *dekaseguis* en función de las categorías de visado que los estigmatizan como trabajadores latinos temporales, como okinawenses en función de su pertenencia a una minoría étnica —reivindicada como una población aborigen—, sometida a políticas de japonización en Okinawa, y como extranjeros latinos, en función de sus rasgos culturales. Sin embargo, claramente para quienes no comparten esta fluidez de estrategias identitarias, para quienes no es necesario cruzar discursos de identidades legitimadas por los estados-naciones, el posicionamiento de los nikkeis es incómodo y claramente instrumental.

Por otra parte, se puede concluir que el cambio de la legislación japonesa en favor de los nikkeis latinoamericanos incluye de manera problemática a las oleadas de nikkeis que llegan a Japón dentro del mito de la raza japonesa, manteniendo sus premisas fundamentalmente homogeneizantes y asimilacionistas. A menos que haya un cambio en tal discurso de identidad nacional japonesa que contemple y permita la inclusión de la heterogeneidad racial y cultural, los

nikkeis latinos okinawenses se resistirán a su inclusión en la categoría de japoneses(as). Esta resistencia no significa la negación de su condición bicultural o tricultural, sino un rechazo a la descalificación de sus diferencias, percibidas desde los discursos dominantes de la identidad nacional como deficiencias; si para adquirir legitimidad como japonés o japonesa hay que compartir exactamente los mismos valores, pautas y maneras, prefieren rechazarla.

De otra parte, si lo “latino” o “extranjero” puede llegar a constituirse en una fuente laboral o en un discurso de representación legítimo para los nikkeis, solo sería un campo accesible para aquellos más versátiles en términos culturales. Si el mensaje que la sociedad norteamericana les envía a sus inmigrantes es, según Rosaldo (1991: 193), “permanecer en sus guetos o ser asimilados, pero no traten de ser versátiles culturalmente”, en el caso de los nikkeis latinos se invierte totalmente: deben ser versátiles o aceptar el rechazo de sus diferencias y permanecer en sus círculos.

Considero pertinente anotar que si bien este estudio es un análisis de la expresión y la práctica cotidiana del mito de la identidad nacional japonesa, como una expresión predominante y homogeneizante entre los japoneses, también es relevante analizar las expresiones críticas a este discurso y las posiciones disidentes dentro de la misma sociedad japonesa, de acuerdo con sus adscripciones regionales, generacionales, étnicas, políticas, de género y de clase. De igual manera, es importante resaltar que no fueron objeto de esta investigación las diferencias entre la comunidad nikkei latina del Japón, que dependen en gran medida de la nacionalidad, la generación, el género, las características de las comunidades nikkeis en sus países de origen, las edades de inmigración y el periodo de residencia en Japón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Chou, Y. ([1982] 1984). *Gekijoukokkanihon* [El teatro de la nación japonesa]. TBS Tokyo: Buritaka.

Fukuoka, Y. (1993). *Zainichikankoku chousenjin* [Residentes coreanos en Japón]. Tokyo: Editorial Chukou.

Gluck, C. (1985). *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

Golem. (2011). “Despedidas” [reseña del filme *Violines en el cielo*, versión electrónica]. Consultado el 10 de febrero de 2011 en <http://golem.es/despedidas/index.php>

Hamashita, T. (2000). *Okinawanyumon, ajiawotsunagukaiikikouzou* [Introducción a Okinawa: concepción de una zona marina como puente de Asia]. Okinawa: Chikumashinsho.

Ishihara, M. ([1996] 1999). “Ekkyoushano raifuhisutori hondozaí Okinawa shusshinshano dekaseguiseikatsu” [Historias de vida en las fronteras: la vida de los dekaseguis okinawenses residentes en las islas principales de Japón]. En T. Tomio (ed.), *Raifuhisutoriwo manabuhitonotameni* [Para aprender sobre historias de vida] (31-61). Kyoto: Sekai Shisousha.

Kan Sang, Y. (1994). *Minzokugensouno satetsu: nihonjinno jikozou* [Frustración de la ilusión étnica: el autorretrato de los japoneses]. Tokyo: Editorial Iwanami.

Kawaguchi, K. (1992). “Ratenamerikakarano nikkeijinshuorousha mondai: nihonniokeru nikkeijin to iumono no imi” [Trabajadores nikkei de Latinoamérica en Japón: ¿qué significan los nikkeis en la sociedad japonesa?]. *Nenpoutsukubashakaigaku [Anales de Sociología de Tsakuba]*, 4, 72-88.

Kimu Te, Y. (1999). *Seiji aidentiti no kanatahe* [Más allá de la identidad política]. Tokyo: Sekai Shisousha.

Komai, H. (1994). *Tabunkashugi to nihonshakai* [Japan as a Multi-Ethnic Society]. Tokyo: Kokusai Shoin Co. Ltda.

Kuniyoshi, S. (2001). *Okinawani okeru perunikkaijinno esunikku aidentiti* [Identidad étnica de los nikkeis peruanos okinawenses en Okinawa] (tesis de pregrado no publicada). Universidad de Ryukyu, Okinawa, Japón.

Liga Central de Liberación Buraku. (1998). Consultado el 20 de noviembre de 2010 en www.bll.gr.jp/index.html

Matsumoto, J. A. (1998). *Residencia permanente y naturalización. Manual explicado de la Ley de Control de Migraciones, Ley de Registro de Extranjero y Ley de Nacionalidad de Japón*. Yokohama: Idea Books.

Nakagawa, F. (2000). “Zainichikeiken burajirujin perujin kikoku jidouseitonon tekiou joukyou —ibunkakankyouikuno shitenniyoru bunseki—” [Readaptación de jóvenes brasileños y peruanos migrantes que realizaron estudios en Japón y retornan a sus países de origen —un estudio desde una perspectiva multicultural—]. En M. Yokuo (dir.), *Ratenamerika shokokuno nikkeijinto sonokodomoni tottenozainichi keiken no igi* [La

experiencia japonesa de los nikkeis latinoamericanos y sus hijos] (informe de investigación). Universidad de Tsukuba, Facultad de Educación.

Oguma, E. ([1995] 1998a). *Tanichiminzokushinwano kigen “nihonjin” nojigazounokeifu* [El mito de una nación homogénea, una genealogía del autorretrato de los “japoneses”). Tokyo: Shinyou.

Oguma, E. (1998b). *Nihonjinno kyoukai: okinawa, ainu, taiwan, chousenshokuminchishihai kara fukkundou made* [Las fronteras de los japoneses: desde la dominación colonial de Okinawa, Ainu, Taiwan y Corea hasta el movimiento de retorno]. Tokyo: Shinyou.

Onaha, C. (1998). “La sociedad nikkei en Argentina”. En *Historia de las relaciones argentino-japonesas* (234-241). Buenos Aires: Asociación Argentino-Japonesa.

Rosaldo, R. ([1989] 1991). *Cultura y verdad* (W. Gómez Togo, trad.). México: Grijalbo.

Sanmiguel, I. (1999). “Historia de la inmigración japonesa a Colombia” [conferencia conmemorativa de los setenta años de la inmigración organizada a Colombia, presentada en el Instituto Iberoamericano de la Universidad de Sofía, Tokyo]. *Iberoamericana*, 21.

Sanmiguel, I. (2001). “U-Turn Nikkei Labour Migration to Japan”. *Teikyo Kokusai Bunka*, 4(2).

Tajima, H. (1995). “El caso de los nikkeis dekaseguis brasileños, peruanos, argentinos, bolivianos y paraguayos en Japón”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 10(30).

Tajima, H. (1997). “La asimilación de los nikkeis dekaseguis paraguayos a la sociedad japonesa”. *Ratenamerica Kenkyu Nenpo* [Revista de Investigaciones Latinoamericanas], 17, 55-80.

Toyama, I. (1990). *Kindainihonshakaito “okinawajin”: nihonjinninarutoiukoto* [La sociedad moderna y los “okinawenses”: pasar a ser japoneses]. Tokyo: Nihon Keizai Hyouronsha.

Yamada, R. & Kurogi, T. (2000). *Wakariyasui nyukanhou* [Introducción al Acta de Control de Migraciones y Refugiados]. Tokyo: Yuhikakuriburi.

ENTREVISTAS

Amelia Inés Gushiken (2001, julio 25).

Antonio Seichi Arakaki (2001, junio 24).

Carmen Rosa Nakayama y Julio Alberto Odo Alemán (2001, julio 5).

Juan Carlos S. (2001, abril 25).

Julio Hirashiki Shimabukuro (2001, julio 11).

Patricia Matayoshi (2001, febrero 22 y junio 12).

Shoichi Hokama (2001, agosto 22).



LA PRODUCCIÓN



INFORMALIDAD GLOBALIZADA (CALLES DE HO CHI MINH CITY, VIETNAM)

Ángela Ospina, 2010. Archivo de la autora

**HIGIENE Y PANELA: CAMBIOS EN EL DISCURSO Y
LAS POLÍTICAS DEL ESTADO COLOMBIANO EN EL
MARCO DE LAS TRANSFORMACIONES NEOLIBERALES ***

*Hygiene and panela: changes in the colombian government's
discourse and policies in the context of neoliberal transformations*

NATALIA ROBLEDO ESCOBAR **

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

* Este artículo se basa en mi tesis de maestría en antropología *Movimiento panelero colombiano: ejemplo de lucha agraria contra el neoliberalismo*. Esta es producto del trabajo de campo realizado entre septiembre del 2005 y enero del 2007 (en los municipios de Vélez, Moniquirá, Chipatá y Güepsa) y de las discusiones promovidas en el grupo de investigación ¿Quiénes son los Campesinos Hoy? Observatorio de Identidades, Prácticas y Políticas en el Espacio Rural Colombiano, grupo adscrito a Colciencias, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y la Universidad del Rosario.

** natyrobledo@hotmail.com.

Artículo de reflexión recibido: 01 de febrero del 2010 · aprobado: 7 de junio del 2010

RESUMEN

Este artículo analiza los cambios que han sufrido el discurso y las políticas sobre la producción de panela en el Estado colombiano. El actual discurso estatal y las políticas higienistas que lo respaldan pretenden entregar una parte de la producción panelera a los ingenios azucareros del valle geográfico del río Cauca. Esto se demuestra a través del análisis del conflicto entre paneleros y azucareros por el mercado interno, así como de las normativas recientes sobre higiene, establecidas en diferentes resoluciones que regulan las condiciones requeridas en la producción y la comercialización de la panela. Este intento por transformar unas prácticas tradicionales en otras más modernas —que encarnan los valores de eficiencia e higiene promovidos por el neoliberalismo— podría redundar en el fin de la producción artesanal de panela en Colombia.

Palabras clave: ingenios del Cauca, neoliberalismo, producción artesanal de panela, políticas agrícolas en Colombia.

ABSTRACT

This article analyzes the changes in the Colombian government's discourse and policies regarding the production of panela (unrefined cane sugar). The current State discourse and the hygiene-oriented policies that support it aim at turning over part of the production of panela to the sugar refineries located in the geographical valley of the Cauca River. This is demonstrated through the analysis of the conflict over the internal market between panela and sugar producers, as well as of the recent regulations regarding hygiene, established in different resolutions regulating the conditions required for the production and marketing of panela. This attempt to transform traditional practices into more modern ones that embody the values of efficiency and hygiene promoted by neoliberalism could lead to the demise of the artisanal production of panela in Colombia.

Keywords: Cauca sugar refineries, neoliberalism, handmade panela production, agricultural policies in Colombia.

En este artículo analizaré los cambios que han sufrido el discurso y las políticas sobre la producción de panela¹ por parte del Estado colombiano, específicamente de los poderes ejecutivo y legislativo, de acuerdo con el proceso de expansión y transformación capitalista en el país. Argumento que el actual discurso estatal y las políticas higienistas que lo respaldan pretenden, en el marco del neoliberalismo y de las exigencias de la Organización Mundial del Comercio (OMC), entregarles una parte de la producción panelera —específicamente la de los campesinos y los empresarios pequeños y medianos— a los ingenios azucareros del valle geográfico del río Cauca.

Con el propósito de explicar dicho argumento, me referiré al conflicto entre paneleros y azucareros por el mercado interno y a las normativas recientes sobre higiene, acordes con los valores y las prácticas económicas neoliberales. Haré énfasis en la Resolución 000779 del 2006, que regula las condiciones de higiene que deben tener la producción y la comercialización de panela. Asimismo, trataré las Resoluciones 3462 del 2008 y 3544 del 2009, que modifican los plazos para implementar algunas de las exigencias contenidas en la Resolución 000779. Por último, me referiré brevemente a las impresiones de los paneleros de la hoya del río Suárez acerca de las exigencias legales en materia de higiene.

Mi interés es analizar cómo el Estado colombiano ha entrado a disciplinar y regular, con unos fines económicos claros, el tiempo, el espacio, los cuerpos, las prácticas y las relaciones sociales que están ligadas a la producción de panela. Este intento de transformar unas prácticas tradicionales por otras más modernas, que encarnan los valores de eficiencia e higiene promovidos por el neoliberalismo, podría redundar en el fin de la producción artesanal de panela, realizada por campesinos y pequeños y medianos empresarios, para dar paso a la industrialización del proceso por parte de los ingenios azucareros del valle geográfico del río Cauca.

Las referencias etnográficas aluden a las cuatro temporadas de trabajo de campo que realicé entre septiembre del 2005 y enero del

¹ La panela es un endulzante natural fabricado, desde la Colonia, en países como Colombia, Ecuador, Venezuela, Bolivia, Brasil e India, entre otros. Se elabora a partir de la evaporación abierta de los jugos de la caña de azúcar. La panela goza de un alto contenido nutricional y es un ingrediente importante de la gastronomía colombiana.

2007 en la hoyo del río Suárez², específicamente en Vélez, Moniquirá, Chipatá y Güepsa. En esta región predominan las explotaciones medianas de entre 20 ha y 50 ha, y se caracteriza por ser la zona panelera más moderna del país, lo cual se evidencia en que los rendimientos son más altos y hay un mayor uso de tecnología mejorada (Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural & Observatorio Agrocadenas Colombia, 2005). A pesar de esto, la hoyo del río Suárez comparte, con las demás zonas paneleras, el carácter artesanal de la producción, las difíciles condiciones de vida de los campesinos y los obreros de trapiches y cultivos, así como la falta de capital de muchos dueños de trapiches³ para cumplir las exigencias legales en materia de higiene.

LA PANELA, UN PRODUCTO “BUENO PARA COMER”

El periodo que va de 1930 a 1990 estuvo signado en Colombia por los ideales de progreso y desarrollo, en una relación complementaria y hasta cierto punto contradictoria de las prácticas económicas y culturales que predominaban en el país. En el marco de esta doble relación, que en el campo se caracterizó por la disputa entre las economías capitalista y campesina, surgió el conflicto entre azucareros y paneleros, frente al cual el Estado asumió una actitud positiva, pero laxa, en favor de la panela.

Hacia la década de los treinta, llegó a Colombia el modelo desarrollista que promovían los países del recién llamado Primer Mundo, en el marco de la creciente influencia estadounidense a nivel global (Escobar, 1998). En este contexto se planteó la importancia de proteger la industria y la agricultura nacional mediante una política de industrialización por sustitución de importaciones apoyada en una alta inversión estatal, aranceles a las importaciones, crédito subsidiado y restricciones cuantitativas a las importaciones, licencias de importación y control de cambios, entre otras medidas proteccionistas (Kalmanovitz & López, 2006). Varias razones sustentaron esta postura. Por un lado, en un momento en que el mundo vio con horror el hambre que habían padecido los pueblos europeos durante la

² La hoyo del río Suárez incluye los municipios de Santana, San José de Pare, Togüí, Chitaraque y Moniquirá, en Boyacá, y de Barbosa, Vélez, Chipatá, Puente Nacional, San Benito, Güepsa, Suaita y Oiba, en Santander.

³ Muchos de ellos conservan rasgos de su origen hacendatario (Raymond, 1997).

Segunda Guerra Mundial, se planteó como un objetivo del país garantizar la seguridad alimentaria, entendida como la producción nacional de la dieta básica de los colombianos, sin importar que ello implicara mayores costos para los consumidores. Por otro lado, se consideró fundamental no gastar las escasas divisas e y no importar aquello que estuviera en capacidad de producirse (Kalmanovitz & López, 2006).

En la época, se argumentó que el modelo de industrialización por sustitución de importaciones le permitiría al país disminuir su dependencia del extranjero. Pues, en la medida en que desarrollara su agricultura e industria, podría producir bienes intermedios y de capital⁴. En esta perspectiva, de corte un tanto nacionalista, la panela tenía cabida como un producto insignia de la cultura popular, por lo que su consumo era estimulado. Esto no significa que en esos años los paneleros hubieran recibido toda la atención que necesitaban por parte del Estado. Pues, ni siquiera en esa época (cuando estaban en auge los planteamientos del economista británico John Maynard Keynes sobre el Estado de Bienestar), Colombia asumió una política sólida y constante de reforma agraria, precios de sustentación, créditos baratos, subsidios a los agroquímicos y la maquinaria pesada, respaldo a la investigación científica y asistencia técnica suficiente (Suárez, 2007). Sin embargo, es de resaltar que la panela y sus productores eran vistos con admiración y respeto por el Estado colombiano, a la vez que se promulgaba la necesidad de su permanencia en el negocio.

Por otra parte, el ideal de progreso, que para esa época se estaba consolidando, volvía altamente deseable la producción nacional de azúcar. Ese era el edulcorante que se usaba en los países del Primer Mundo y el que las élites nacionales comenzaban a consumir y producir, por lo que se buscaba generalizar su consumo en el mercado interno. En 1959, año de la Revolución cubana, apareció otra razón de peso para incentivar la producción de azúcar: Colombia se trazó la orientación de reemplazar en parte a Cuba en el abastecimiento de

⁴ Es importante mencionar que esta política sufrió variaciones y retrocesos. En su primer periodo presidencial (1934-1938), Alfonso López Pumarejo abrió la economía nacional e incentivó la importación de todo tipo de bienes y servicios, medida que el presidente conservador Mariano Ospina Pérez (1946-1950) reversó. Posteriormente, “entre 1950 y 1989 hubo varios episodios de liberación de comercio, la mayoría de los cuales fueron total o parcialmente revertidos” (Kalmanovitz & López, 2006: 186).

Estados Unidos⁵ (Agrocadenas, 2006; Orozco, 1984). A raíz de esto, se dio inicio al proceso de institucionalización de la agroindustria azucarera y se privilegiaron las exportaciones, lo que llevó en ocasiones al desabastecimiento del mercado interno.

Panela: motor de un pueblo

Los representantes del Estado colombiano de mediados del siglo xx respaldaron a la panela y sus productores. Razones históricas, culturales, económicas y nutricionales, que presento a continuación, sustentaron esta posición.

La caña de azúcar se cultivaba con éxito desde la Colonia a lo largo y ancho de la geografía nacional. El consumo generalizado de sus derivados, entre ellos la panela, el guarapo y el aguardiente de caña, inspiró fiestas, canciones, poemas y otras expresiones culturales (Manrique et ál., 2004). Y así, con el paso de los años, la panela se convirtió en un producto insignia de la cultura colombiana.

La Sociedad de Agricultores de Colombia (SAC), por ejemplo, atribuía al consumo de panela la entereza y valentía del pueblo colombiano para superar las más duras adversidades. De esta manera, no solo resaltaba el carácter tradicional de la panela, sino sus cualidades nutricionales, como afirma García Cadena (1943: 65):

Estamos seguros de que el obrero colombiano habría sido incapaz de conquistar, como lo hizo, con el solo esfuerzo del músculo, nuestras cordilleras andinas, si en lugar de panela hubiera consumido azúcar; y quienes presenciaron el esfuerzo de nuestros veteranos en las guerras civiles pueden dar testimonio de cómo fue la panela el alimento que fortificó y estimuló hasta lo increíble la energía física de los abnegados combatientes. Tal vez sin la panela nuestras guerras civiles no hubieran ofrecido el espectáculo de la heroica resistencia humana demostrada en largas jornadas en que nuestros soldados, bajo todos los soles y todos los climas, se alimentaron únicamente con un pedazo de panela.

En la argumentación de la SAC, se observa lo que significaba la panela en un país que no podía garantizarle una alimentación completa y

⁵ Con el Sugar Act de 1965, Colombia se consolidó como país exportador de azúcar.

balanceada a una buena parte de sus compatriotas. La panela aparecía, entonces, como un producto al alcance de todos, que suplía hasta cierto punto las necesidades energéticas y nutricionales del organismo⁶.

Así como se enaltecía a los consumidores de panela por considerar que bajo el influjo de este producto habían contribuido a “modernizar” el país y expandir la frontera de colonización, los paneleros eran admirados por la dureza de sus condiciones laborales, si bien esto no redundó en su mejoramiento. Lo tupido del cultivo, la presencia de animales venenosos, el filo de la hoja de caña y la pelusa que cubre los tallos de la planta, constituyán razones suficientes para admirar a quienes trabajaban en los cañaduzales. Asimismo, la fuerza y la resistencia necesarias para la fabricación de panela, sumadas a las extenuantes jornadas de los trapiches, producto de la imposibilidad de parar la molienda hasta tanto se acabara la caña que se iba a moler, volvían al obrero del trapiche un hombre digno de respeto.

Además de la panela, se resaltaba el valor tradicional de otros productos obtenidos artesanalmente de la caña, que, sin ser tan alimenticios como esta, habían contribuido notablemente a alegrar a los colombianos. Hernando Caicedo, fundador y propietario hasta su muerte de la Fábrica de Dulces Colombina y los Ingenios Riopaila y Central Castilla, explicó en 1957: “la panela también es madre del licor tradicional de nuestro pueblo, el agarrador aguardiente, tan traído y llevado, el primer invitado en todas las fiestas que reúne [sic] la alegría popular” (Caicedo, 1965: 296).

En la época también se esgrimieron argumentos de tipo económico para sustentar la necesidad de proteger la producción de panela. Entre ellos se solían destacar la presencia de caña panelera en casi todo el territorio nacional y su papel como generadora de empleo rural, específicamente de empleo campesino. Caicedo (1965: 261) deja ver que lo que se valoraba era el carácter campesino, intensivo en mano de obra, no concentrado y, por lo tanto, no monopolista de la producción

⁶ Pierre Raymond (1997: 30) resume las propiedades nutricionales de la panela: “[...] se puede calcular que la panela representa para un adulto 6,2% del peso consumido y proporciona aportes significativos en la ingesta de carbohidratos (15,7%), de calcio (14,5%), de hierro (12,4%), de riboflavina (5,3%), de fósforo (4,1%), de niacina (1,9%), de ácido ascórbico (1,6%) y de tiamina (1,5%). Por lo tanto, un retroceso en su uso, que no se compense por una mejora cualitativa de la dieta, sería lamentable”.

de panela. Estos factores, sumados a cultivos minifundistas y a lo esparcido de estos, contribuían a distribuir los ingresos de forma tal que aumentara la capacidad de compra de la población rural colombiana. En últimas, se buscaba configurar el mercado interno que necesitaba el país para su desarrollo.

Un mercado y dos productos sustitutos: conflicto entre azucareros y paneleros

Con todo y el aprecio que hacia 1940 manifestaban los representantes del Estado colombiano y las personas del común frente a la panela, esta década marcó el comienzo del conflicto entre azucareros y paneleros por el mercado interno. El azúcar representaba desde muchos puntos de vista el modelo desarrollista que se estaba implantando en Colombia. Era fabricado de manera industrial y sus características “modernas”, tales como la blancura, uniformidad, solubilidad y su consumo en Europa y Estados Unidos, comenzaban a hacer mella en el consumo de panela, a pesar de que esta era menos costosa.

A mediados de la década, la SAC criticó el cambio progresivo en la preferencia de los colombianos, que consumían cada vez más azúcar y menos panela; como afirma García Cadena (1943: 65):

La sustitución en la alimentación popular de la panela por el azúcar ha sido una corriente impuesta por la moda, fruto de esnobismo que no hay para qué estimular, ya que ha venido introduciéndose en las costumbres de la alimentación nacional por la sola razón de que el azúcar es más blanco que la panela y porque los pueblos europeos la usan en su alimentación diaria.

Además del aumento en el consumo de azúcar, los paneleros debieron afrontar una dura realidad: el Ingenio Manuelita S. A., el más grande del país, decidió construir una fábrica de panela llamada La Cabaña. “Fundamos esa empresa para dar ejemplo de cómo se debe montar una fábrica moderna y eficiente de panela” dijo Henry Éder en una reunión de la Cámara de Comercio de Cali (Caicedo, 1965: 263). Victoriano Toro Echeverri, miembro de la Comisión de Agricultura de la Cámara de Representantes, explicó en un reportaje concedido al periódico *El Espectador* (Caicedo, 1965: 267) las consecuencias devastadoras que la producción de panela a escala industrial traería para el sector:

Hay una verdadera superproducción en todas las secciones, que reduce apreciablemente su precio [de la panela]; esta circunstancia se acentúa y agrava con la instalación de factorías de panela en grande escala, fundadas con el concurso directo de una de las empresas azucareras, pues en tales factorías se producirá en breve una cantidad tal de panela que traerá consigo mayor abaratamiento, causa inmediata de la ruina de los incontables y meritorios productores de panela en pequeña escala, que vendrán en esa forma a ser eliminados de la lucha.

La decisión de Manuelita de producir panela causó revuelo en el país. Pues la industria panelera gozaba “de las simpatías del Gobierno y del público” (Caicedo, 1965: 262), de manera que el Gobierno nacional decidió tomar cartas en el asunto. Fue entonces cuando el presidente Eduardo Santos intervino para que los ingenios no se desarrollaran a costa de los paneleros, y logró que estos se comprometieran verbalmente a no producir panela a escala industrial (Camargo, 2000: 1). “Ricos al azúcar y pobres a la panela” fue el lema que se acordó en esa época. Sin embargo, según Caicedo (1965: 264), este no fue el fin de La Cabaña, pues: “La maquinaria de La Cabaña fue trasladada a Armero, departamento del Tolima. Allí, como el ave Fénix que renace de sus cenizas, ha surgido con el nombre de El Triunfo y con el aporte económico del Ingenio Manuelita S. A.”.

Por si fuera poco, Manuelita aportó capital para la construcción de otro establecimiento panelero, llamado San José. Caicedo (265) sintetiza bien este proceso: “Desapareció La Cabaña para reencarnar duplicada y engrandecida en dos fábricas poderosas, El Triunfo, en Armero, y San José, en Palmira”. Ante tal hecho, que se consideraba una política estatal de estímulo al enriquecimiento de los azucareros, un grupo de paneleros envió un telegrama a algunos senadores del momento (260):

Consideramos un deber no permitir que ustedes ignoren el alarma [sic] y los peligros de que están amenazados los productores de panela. [...] [Los] mismos accionistas del Ingenio La Manuelita, que produce más de 350.000 quintales al año, son los mismos propietarios del Ingenio de Pajonales, que producirá más de 400.000, son los mismos del ingenio panelero “El Triunfo”; no

satisfechos todavía, los mismos señores inaugurarán muy pronto en la hacienda San José, inmediaciones esta ciudad, establecimiento panelero con producción 2.000 cajas por semana [sic].

Estimamos que Estado, que estimuló enriquecimiento de esos señores, favoreciéndolos con pródiga producción, está en obligación de impedir la ruina de 35.000 trapicheros colombianos, que será inevitable si gobierno tolera esta incalificable avidez capitalista [sic].

Ante las protestas, Manuelita dejó de producir panela abiertamente. Pero esto no significó el fin de la incursión de los ingenios en el negocio panelero. Desde entonces, estos han acudido con frecuencia a la práctica de derretir azúcar para producir panela falsa⁷, como una manera de enfrentar las crisis de sobreproducción de caña de azúcar⁸ (Henao et ál., 1993: 3).

A pesar de la poca información que hay al respecto, se sabe que en 1965, 1976 y 1986 (Henao et ál., 1993: 3) el conflicto entre paneleros y azucareros se agudizó, y que en los congresos paneleros de 1978, 1980, 1981 y 1987 se analizó el tema. En febrero de 1988, los ingenios reanudaron la producción de panela derretida, por lo que varios paneleros decidieron tomarse pacíficamente las instalaciones del Ministerio de Agricultura. El resultado fue el mismo de las ocasiones anteriores: los azucareros se comprometieron a no producir panela falsa, pero algunos de ellos lo incumplieron. El hecho de que los acuerdos no estuvieran respaldados por una ley de la República contribuía a que su incumplimiento fuera el pan de cada crisis azucarera. Luego se constató que una ley en este sentido también era insuficiente.

Desde la década de los cuarenta fue evidente la ambigüedad del discurso desarrollista. Este, por un lado, promulgaba la protección de la economía y la identidad nacionales y, por el otro, se guiaba por los ideales de progreso, modernidad e industrialización que llegaban de los países del Norte. Mientras que la panela producida artesanalmente representaba lo autóctono y, por lo tanto, hacía parte de la identidad

7 La “panela derretida” tiene unas condiciones nutricionales muy inferiores a las de la verdadera.

8 La producción de panela derretida disminuyó significativamente a partir del año 2002, cuando comenzó a destinarse una parte importante de la caña de azúcar de los ingenios a la producción de alcohol carburante.

nacional que se debía mantener, el azúcar encarnaba los ideales modernos de la sociedad que se quería construir.

La contradicción entre lo tradicional y lo moderno —lo que el país era y aquello en lo que sus gobernantes lo querían convertir—, finalmente, se definió de dos maneras: se protegió e incentivó la producción de azúcar y se evitó que la expansión azucarera se diera a costa de los paneleros. La imagen positiva de la panela y de sus productores que se tenía en la época, en el marco de las políticas de protección a los distintos sectores de la economía nacional, sumada a las voces de protesta frente al futuro incierto de los paneleros, llevaron al Gobierno a proteger este sector de la economía.

La posición estatal se mantuvo todos esos años: condenar los derretidores, pero hacer poco al respecto, parecía ser la consigna. En últimas, lo que se logró con esto fue mantener un discurso identitario y progresista sin enfatizar en las contradicciones que implicaba para el caso de la panela y el azúcar. La panela y sus productores eran vistos con admiración y respeto, y se promulgaba la necesidad de su permanencia en el negocio, pero las medidas estatales no evitaban del todo la producción de panela derretida por parte de los ingenios azucareros.

DISCURSO NEOLIBERAL: MERCADO GLOBAL, EFICIENCIA E HIGIENE

Con el paso del modelo de industrialización por sustitución de importaciones al modelo neoliberal, el Estado colombiano transformó su discurso frente a la panela y sus productores. Este caso ilustra cómo en el neoliberalismo los valores centrados en la tradición cultural y la diversidad son defendidos en el papel, pero violentados en la práctica. Pues el discurso sobre la calidad, la eficiencia y la higiene termina atentando contra aquello que en teoría se quiere proteger.

Como afirma Fernando Coronil (2000), la globalización neoliberal utiliza un *discurso globocéntrico* que la presenta como el fin de las divisiones de la humanidad y que hace creer que la integración global pondrá a los individuos y las naciones en igualdad de condiciones. Sin embargo, dicho discurso oculta que las relaciones de dominación se mantienen e incluso se profundizan, lo que genera pobreza, inequidad social y violencia entre los países, los individuos y grupos pertenecientes a una misma nación.

La panela constituye un buen ejemplo de lo anterior. Pues las políticas globalizadoras y la forma en que se implantan niegan las condiciones materiales de la producción de alimentos autóctonos y artesanales, a pesar de lo mucho que en apariencia se valoran. Así, y como se verá a continuación, si se lograra burlar la Ley 40 de 1990 y/o se exigiera con mano dura y sin apoyos estatales de ningún tipo el cumplimiento de la Resolución 000779 del 2006, que establece las condiciones que deben tener la producción y comercialización de panela, los días de los pequeños y medianos productores artesanales estarían contados.

Limitar la producción para impedir la ruina: Ley 40 de 1990

El año de 1990 marcó para los productores de panela un “antes y después” en dos aspectos fundamentales. Como primera medida, el presidente de la República, Cesar Gaviria, dio inicio a la reforma neoliberal acordada durante el gobierno de Virgilio Barco. Los ingenios azucareros, afines al Gobierno, aumentaron las siembras de caña basados en cálculos demasiado optimistas con respecto al azúcar que podrían exportar a buenos precios en los mercados internacionales. A la vez, la crisis agropecuaria de la década de los noventa llevó a que una gran cantidad de productores, muchos de ellos cafeteros, sustituyeran sus antiguos cultivos con caña de azúcar. Ellos aprovecharon la producción de panela, propia de la economía campesina, la capacidad de esta planta para adaptarse a diferentes ambientes y, en algunos casos, el conocimiento que tenían de la agroindustria, producto de antiguas experiencias de trabajo en ella. En palabras de don Julián Isaza⁹ (2005, comunicación personal):

El país está enfrentado en un desempleo total [sic]. Entonces ¿qué pasa?: algunos empleados [a] los [que] echaron compraron un carro de servicio público. Pero otra gran mayoría optaron por irse a sembrar caña pensando que era la panacea, y resulta que fue una cosa equivocada. Entonces superprodujimos [sic] el cultivo de la caña y se nos acabó de complicar el cuento. Y como el único negocio que..., pues, es el que tiene al alcance como más fácil la tierra de los sitios tropicales, usted sabe que hay muchos que dicen que

⁹ Dueño de un trapiche en Güepsa, empresario agrícola y exconcejal de Güepsa por el Partido Conservador.

la caña es una maleza, entonces es un cultivo que fácilmente se puede implantar, y de ahí que ahorita todos los paneleros estamos sufriendo una situación precaria ante los bancos. Ya no somos capaces de producir para los intereses, mucho menos para pagar los créditos [...]. Entonces, esa es la gran situación de los paneleros.

Como resultado de estas siembras, hubo una sobreproducción significativa de caña de azúcar. Los cultivos de los ingenios pasaron de 125.000 ha a 200.000 ha entre 1992 y 1999 (Camargo, 2000), mientras que aquellos destinados a la producción de panela aumentaron de un poco más de 190.000 ha a casi 215.000 ha en el mismo periodo (Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural & Observatorio Agrocadenas Colombia, 2005).

Como segunda medida, la aprobación de la Ley 40 de 1990¹⁰ dio respuesta al creciente descontento de los paneleros, que desde 1986 venían realizando una “vasta acción de denuncia” (Henao et ál., 1993: 4) sobre el incumplimiento del acuerdo de 1942 por parte de los ingenios azucareros. Esta ley dicta normas para la protección y desarrollo de la producción de la panela y establece la cuota de fomento panelero, que dota con recursos parafiscales a Fedepanela.

Los artículos 1.^º y 5.^º prohíben por la vía jurídica aquello que antes se había intentado impedir por la vía de los acuerdos verbales: que los establecimientos paneleros tengan una capacidad de molienda superior a diez toneladas por hora —es decir, que produzcan panela a escala industrial— y la utilización de azúcar, “hidrosulfito de sodio, anilinas, colorantes tóxicos¹¹ y demás contaminantes y mieles de ingenio que afecten la calidad nutritiva de la panela o pongan en peligro la salud humana”, respectivamente. Si bien persiste la práctica de producir panela falsa cuando los precios internacionales del azúcar son muy bajos¹², no debe perderse de vista que la Ley 40 constituyó una victoria

¹⁰ La Ley 40 de 1990 fue presentada al Congreso de la República por el senador Hugo Serrano Gómez, político liberal santandereano que se desempeñó como representante a la cámara, entre 1978 y 1991, y como senador de la República, desde ese año hasta su fallecimiento, en junio del 2010.

¹¹ Estos productos, cuya utilización ha disminuido significativamente en los últimos años, eran empleados para blanquear la panela.

¹² Solo la construcción de plantas de alcohol carburante en el Valle del Cauca (desde el 2002), que absorbieron parte de la producción de caña de azúcar, ha disminuido

de los paneleros, que vieron cómo sus intereses dejaron de depender de la buena voluntad de los ingenios. Y aunque el problema se mantiene, debe reconocerse que dicha ley ha impedido que estos últimos produzcan panela abiertamente.

La Ley 40 de 1990 puede interpretarse como el fin de un período en el que la panela y sus productores eran respetados, admirados y defendidos —por lo menos, en la teoría— por el Estado. Su carácter proteccionista pronto entró en contradicción con el modelo neoliberal, que trajo consigo un discurso que promueve un mundo globalizado en el que impere la libre competencia, y que atribuye especial importancia a la higiene, la eficiencia y la calidad, entre otros valores contemporáneos. Fue así como, en lugar de subrayarse el valor nutritivo, cultural y económico de la panela, se enfatizaron cada vez más las deficiencias higiénicas y la ineficiencia del proceso de producción.

Para entender esta transformación, que en mi concepto apunta a entregar a los ingenios la producción de panela que tradicionalmente ha estado en manos de pequeños y medianos productores, haré un breve recorrido por dos eventos fundamentales del sector panelero: el intento de construcción del Ingenio Industrial Panelero de Padilla (Cauca) y la Resolución 000779 del 2006, que analizaré con detalle para considerar las consecuencias nefastas que su aplicación, en las condiciones que el Gobierno plantea, traería para los productores de panela.

Los ingenios caminan a paso de gigante: Ingenio Industrial Panelero de Padilla, Cauca

A comienzos de la primera década del siglo XXI comenzó un nuevo capítulo en la historia del sector panelero, cuando la empresa Desarrollos Empresariales Caucanos S. A., “conformada por los principales grupos económicos del país e ingenios azucareros, como los de Pichichí y La Cabaña, y por capital extranjero, como la empresa norteamericana Enron (Suárez, 2002), decidió construir un Ingenio Panelero en Padilla (Cauca), aprovechando las exenciones tributarias de la Ley Páez¹³” (Gutiérrez, 2004: 18). El Ingenio de Padilla, con un

—no acabado— la producción de panela falsa.

¹³ La Ley Páez concede exenciones tributarias a actividades productivas como medio para fomentar la inversión en esta zona del país, que quedó destruida por una avalancha.

costo aproximado de treinta mil millones de pesos, pretendía acaparar de entrada el 10% de las ventas, gracias a sus menores costos de producción y a que utilizaría los cincuenta y cinco mil puntos de distribución que a la fecha poseía la Casa Luker (Gutiérrez, 2004).

Algunos productores de panela vieron al Ingenio Industrial Panelero de Padilla como una oportunidad para incentivar la modernización del sector, y no como una amenaza ante la falta de capital para implementar estrategias tendientes a disminuir los costos de producción y mejorar la competitividad. Otros plantearon que el Ingenio de Padilla iba a aumentar el consumo de panela a partir de nuevas presentaciones del producto y publicidad en prensa, radio y televisión, por lo que la competencia a los trapiches artesanales no alcanzaría niveles significativos. Sin embargo, la mayoría de los productores, así como Fedepanela y Unidad Panelera Nacional (una organización antineoliberal creada en el año 2000¹⁴), se opusieron a la construcción del ingenio por considerar, entre otras cosas, que violaba la Ley 40 y que los menores costos de producción y comercialización del ingenio arruinarían a los paneleros artesanales y tenderían a monopolizar la producción.

Si bien los argumentos en torno al Ingenio de Padilla son diversos y en algunos casos contradictorios, no puede negarse que su construcción iba en contravía de la política que rigió al sector panelero desde la década de los cuarenta. El hecho de que, a mediados del 2002, los paneleros, representados por Fedepanela y Unidad Panelera Nacional, hubieran logrado reversar la medida mediante la realización de audiencias públicas, foros y marchas, no cambia el hecho de que el Gobierno de la época y una parte de las autoridades regionales, representadas en la Corporación Regional del Cauca, pretendieron imponerla. El Ingenio de Padilla constituyó, por lo tanto, la primera evidencia del cambio de discurso por parte del Estado colombiano frente a la panela y sus productores.

El reto de impedir la construcción del Ingenio de Padilla finalmente fue superado, pero el antecedente perduró. En la lógica de la globalización neoliberal, que proclama la libre competencia, una

¹⁴ Esta es una organización sin ánimo de lucro e independiente del Gobierno en la que tienen cabida todos los paneleros, sin importar su función en la producción.

agroindustria que se caracteriza por su carácter artesanal debía modernizarse o desaparecer. Las resoluciones de higiene pronto se convertirían en la nueva estrategia para entregarle, por lo menos en parte, el negocio panelero a los ingenios.

CALIDAD POR ENCIMA DE TODO: LAS RESOLUCIONES DE HIGIENE

Si bien se han dado algunas transformaciones tecnológicas y de materiales¹⁵, en términos generales el proceso de producción de panela se ha mantenido constante desde la Colonia, cuando se empezó a cultivar caña de azúcar en el actual territorio colombiano. Dicho proceso se divide en la siembra y cosecha de la caña de azúcar, por un lado, y en la transformación de los jugos de la caña en panela, por el otro, de manera que constituye un proceso agroindustrial.

La caña suele tardar entre dieciséis y veinte meses en estar apta para el corte, según la variedad, el clima, el suelo y la altura sobre el nivel del mar del lugar donde sea sembrada. Una vez cortada, es aprontada y molida en el trapiche. Como resultado se obtienen dos productos: bagazo, conformado por los tallos ya molidos, que es puesto a secar o llevado directamente a la hornilla (dependiendo de si el trapiche cuenta con la tecnología de cámaras Ward o Ward tipo Cimpa¹⁶), y jugo crudo o guarrapo, que es convertido en panela mediante un largo procedimiento. En un primer momento, es sometido a un proceso de prelimpieza y clarificación por flotación, a partir de un efecto combinado de temperatura, tiempo y acción de agentes clarificantes, que pueden ser mucílagos vegetales y/o polímeros químicos¹⁷. Posteriormente, se da comienzo a la evaporación abierta del jugo, que consta de tres etapas: evaporación y concentración, punteo y batido. Una vez que los jugos han pasado por todos los fondos, el jugo es batido de manera intensiva e intermitente, para luego ser vertido en las gaveras o moldes. Finalmente, las panelas son desmoldadas, almacenadas y dispuestas para la venta.

¹⁵ Especialmente en lo que se refiere al molino y a la hornilla.

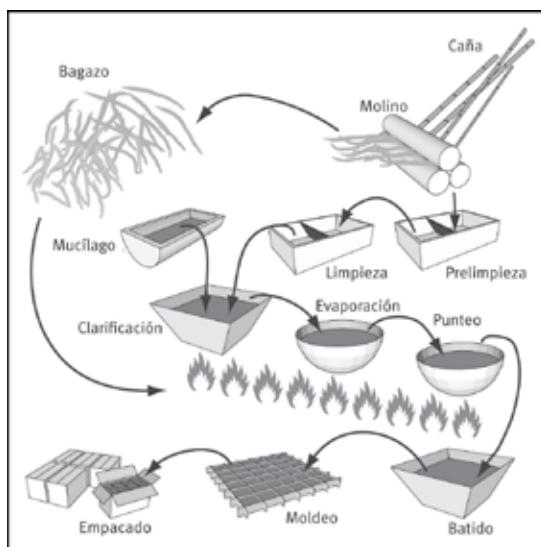
¹⁶ Las cámaras Ward son un tipo de cámara de combustión mejorado que permite obtener mayores temperaturas y mejor combustión, por lo que es posible utilizar el bagazo con una humedad de hasta 45%. Las cámaras Ward tipo Cimpa disponen de una subcámara de presecado de bagazo, de manera que este puede ser introducido con humedades cercanas al 50%.

¹⁷ Consultado en www.tecnologiaslimpias.org/html/central/311802/311802_ee.htm el 30 de octubre del 2010.

Figura 1

Esquema del proceso de fabricación de panela.

Elaborada por Estrada, 2010.



Ambos procesos, el agrícola y el industrial, son dispendiosos y exigen una gran resistencia física. Los trabajadores de cultivo generalmente cumplen una jornada de doce horas, y reciben un jornal diario que varía según la región e incluso la finca. Los del trapiche, en cambio, trabajan a destajo y deben soportar jornadas laborales de hasta dieciocho horas, no solo para conseguir el dinero suficiente para mantener a su familia, sino también porque no resulta rentable detener el molino antes de haber molido toda la caña aprontada.

La normativa sobre los requisitos sanitarios de la producción y comercialización de la panela ha cambiado en varias ocasiones desde la promulgación de la Ley 40 de 1990, y aun antes. La Resolución Técnica Icontec 13-11 2a. R y las Resoluciones 2284 de 1995, 2546 del 2004, 3260 del 2004, 000779 del 2006, 3462 del 2008 y 3544 del 2009 son solo algunas de las disposiciones que se han dictado sobre la materia. Todas ellas presentan grandes continuidades, debido a que, como se dijo, el proceso de producción poco se ha transformado¹⁸. Primero, buscan que

¹⁸ A excepción de ciertos adelantos tecnológicos hechos en algunos trapiches.

la panela esté libre de ataques de hongos, mohos, insectos y roedores. Segundo, demandan que sea fabricada en lugares higiénicos, siguiendo los estándares exigidos para las fábricas de producción de alimentos. Tercero, prohíben utilizar colorantes naturales o artificiales, así como hidrosulfitos de sodio, hiposulfito de sodio u otras sustancias químicas que tengan propiedades blanqueadoras. Por último, prohíben la utilización de rusque¹⁹, costal y otros materiales para empacar la panela.

Las diferencias entre las resoluciones, más que de contenido, consisten en la radicalización paulatina de las sanciones para quienes las infrinjan, y en que las últimas son más detalladas que las primeras y han sido más difundidas por las autoridades. Estas transformaciones, ocurridas a partir de la Resolución 002546 del 2004, se deben a la su-peditación de la normativa a los acuerdos suscritos por Colombia con la Organización Mundial del Comercio (OMC) y la Comunidad Andina de Naciones (CAN).

Veamos, pues, en qué consiste la Resolución 000779 del 2006, “por la cual se establece el reglamento técnico sobre los requisitos sanitarios que se deben cumplir en la producción y comercialización de la panela para consumo humano y se dictan otras disposiciones”.

En el trapiche se vive: Resolución 000779 del 2006

La Resolución 000779 del 2006 ha sido recibida por los paneleros de la hoya del río Suárez con recelo, por la magnitud de sus exigencias, el costo de implementarlas y las sanciones que su incumplimiento aca-rrea. A continuación, me referiré a los puntos 1, 2, 3 y 9 del artículo 9.^º del capítulo IV, que trata de las “condiciones sanitarias de los trapiches”. Pues este es el artículo que mayor polémica ha causado en el sector. El artículo consta de trece puntos: instalaciones físicas, instalaciones sanitarias, personal manipulador, condiciones de saneamiento, disposición de residuos sólidos, control de plagas, limpieza y desinfección, condi-ciones del proceso de fabricación, sala de proceso, materias primas e insumos, envase y embalaje, almacenamiento y salud ocupacional.

El artículo 9.^º fue redactado con sumo cuidado y dedicación, para que no faltara por regular ningún elemento relacionado con el proceso de fabricación de la panela. Es tanta la atención que se dio a

¹⁹ Hoja seca de la caña, con la que solían empacarse cargas de 98 panelas.

los detalles, que la vida privada y el cuerpo de los operarios fueron regulados en varios aspectos²⁰. Sin embargo, en la actualidad, ninguno de los puntos es cumplido a cabalidad por la inmensa mayoría de los trapiches del país.

¿Qué es en la teoría un trapiche panelero? La resolución lo define como el “establecimiento donde se extrae y evapora el jugo de la caña de azúcar y se elabora panela”. ¿Qué es en la práctica un trapiche panelero? Es el lugar donde entre diez y quince obreros pasan buena parte de sus vidas. Allí trabajan, comen, duermen, hacen amigos, pasan muchos fines de semana y festivos, se divierten hasta donde pueden y, en medio de todo esto, fabrican panela y/o mieles. Sin embargo, el trapiche no está acondicionado para su permanencia; no suele tener baños, habitaciones ni camas, y por su relativa lejanía de los centros urbanos tampoco tiene acceso a suficientes bienes y servicios. En el caso de la cocinera, la situación es más dramática: teniendo que permanecer allí las veinticuatro horas del día, durante los ocho o quince días que suele durar la molienda, se ve en la obligación de llevar a sus hijos, unas veces durante el día y otras durante el día y la noche.

Figura 2

Vista exterior de un trapiche en la zona rural de Vélez. Robledo, 2005.



²⁰ La regulación de la vida privada está presente a lo largo y ancho de la resolución. La del cuerpo, en cambio, figura en el tercer punto.

Esta construcción o “enramada”, como muchos la llaman, no suele tener paredes ni divisiones interiores, a excepción de aquella que encierra, a medias, la cocina y, en pocas ocasiones, la de un cuarto donde duermen los obreros. En el centro, en fila y a distintas alturas, se ubican los fondos y el molino, y con ellos buena parte de los trabajadores, que se encargan de prensar la caña de azúcar, batir los jugos y quitarles las impurezas visibles. A un lado están las gaveras, y en la parte baja del establecimiento es posible ver al hornillero, que mantiene los fogones a la temperatura deseada. Buena parte de los trapiches no cuentan con la tecnología de cámaras Ward y deben amontonar el bagazo que sale del molino para su secado, pues estando húmedo no produce el calor necesario. En estos casos, el molino, los fondos y las gaveras quedan rodeados por montañas de bagazo, que atraen animales y se empolvan. Finalmente, en los alrededores del trapiche o en su periferia, son ubicadas las cañas que se van a moler²¹.

Estas características del trapiche impiden cumplir con los dos primeros puntos del artículo 9.²² Los alrededores de los trapiches pocas veces están libres de residuos sólidos, malezas, objetos y materiales en desuso. Su ubicación en zonas rurales, así como el hecho de que su construcción suele hacerse por etapas, dificultan el cumplimiento de esta exigencia. Además, aunque algunos efectivamente están separados de “cualquier tipo de vivienda”, constituyen viviendas en sí mismos, por lo general carentes de los servicios básicos. Como decía anteriormen-

²¹ Es importante mencionar que actualmente hay un puñado de trapiches, terminados o en proceso de construcción, que cumplen con la totalidad de las exigencias planteadas en la Resolución 000779. Este apartado no aplica para ellos.

²² A saber:

1. Instalaciones físicas: a) estar ubicados en lugares alejados de focos de contaminación; b) los alrededores deben estar libres de residuos sólidos y aguas residuales; c) estar separados de cualquier tipo de vivienda; d) no se permite la presencia de animales y personas diferentes a los operarios en las áreas de producción; e) delimitación física entre las áreas de recepción, producción, almacenamiento y servicios sanitarios; f) su funcionamiento no debe poner en riesgo la salud y bienestar de la comunidad; g) los alrededores de los trapiches paneleros no deben presentar malezas, ni objetos o materiales en desuso; h) en los trapiches o en sus alrededores no se debe almacenar mieles de ingenio, mieles de otros trapiches paneleros, jarabe de maíz, azúcar u otros edulcorantes, blanqueadores ni colorantes y demás sustancias prohibidas señaladas en la presente resolución.
2. Instalaciones sanitarias: a) el trapiche debe disponer de servicios sanitarios en cantidad suficiente, bien dotados y en buenas condiciones; b) los servicios sanitarios deben estar conectados a un sistema de disposición de residuos.

te, no hay delimitación física entre las áreas de recepción, producción, almacenamiento y servicios sanitarios, que, dicho sea de paso, suelen no existir, pues el Estado no ha instalado redes de alcantarillado y acueducto en muchas de las zonas rurales donde se encuentran los trapiches.

Gallinas y perros, además de los bichos que habitan en el bagazo y las abejas que frecuentan las gáveras, hacen parte del paisaje cotidiano en los trapiches. Y a la hora de exigir que no haya “personas diferentes a los operarios en las áreas de producción”, como dice la norma, los niños, vecinos y visitantes ocasionales se convierten en un obstáculo.

El tercer punto va más lejos que ninguno, pues contiene la normativa que regula el cuerpo del “personal manipulador”. Allí se exige el uso de uniformes limpios, buenos hábitos de limpieza de las manos, el no porte de accesorios ni maquillaje, la certificación de manipulación de alimentos y capacitaciones para los operarios. Pero debido a las condiciones de los trapiches y a los diferentes contextos en los que se desarrolla la producción de la panela, ninguna de estas exigencias es cumplida. La contratación en los trapiches de la hoyada del río Suárez se da a partir de acuerdos verbales por el tiempo que dura la molienda. El obrero suele tener, por lo tanto, un patrón diferente cada ocho o quince días, aunque en ocasiones tiene el hábito de trabajar en uno o dos trapiches únicamente. Por esta razón, y tal vez por costumbre, los patrones no dotan a los obreros con uniformes.

Sorprende cómo la norma exige un tratamiento específico de las manos, sin limitarse a exigir, como en el caso del uniforme, que los obreros utilicen guantes. Este literal ha sido objeto de múltiples burlas y reacciones de indignación entre los obreros. Y, por mi parte, debo decir que ante las precarias condiciones laborales que reinan en los trapiches, donde los obreros no pueden bañarse durante el tiempo que dura la molienda ni dormir ni ir al baño en condiciones adecuadas, las uñas largas o con esmalte constituyen el menor de los problemas.

La exigencia de no comer, fumar ni beber en las áreas de proceso de la panela tampoco se cumple en la actualidad. El carácter abierto de los trapiches —que facilita el ingreso de personas externas—, la falta de espacios independientes para cada una de las etapas del proceso de producción y las condiciones laborales, que implican la estadía permanente de casi todos los trabajadores —incluida la cocinera y casi

siempre sus hijos— durante el tiempo que dura la molienda, impiden su cumplimiento.

Figura 3

Habitación improvisada de un trapiche en la zona rural de Vélez. Robledo, 2007.



Figura 4

Trapiche en zona rural de Moniquirá. Robledo, 2007.



Figura 5

Cocina de un trapiche ubicado en zona rural de Vélez. Robledo, 2006.



Figura 6

Cocina de un trapiche ubicado en zona rural de Vélez. Robledo, 2006.



Finalmente, la capacitación de los operarios en prácticas higiénicas requeriría el apoyo de alguna institución educativa, como el SENA²³. En la actualidad, los oficios del trapiche y los cultivos se aprenden a través de la observación; la mayoría de los obreros que laboran en los trapiches aprendieron cuando eran apenas unos niños y sus padres les pedían que “ayudaran en lo que pudieran”. La recurrente presencia de niños, algunos de los cuales realizan oficios menores, tales como ubicar el bagazo recién salido del molino en las bagaceras, evidencia que la situación no ha cambiado mucho.

Con respecto al noveno punto, donde se establecen las características físicas con las que debe contar la sala de procesamiento de la panela, encontramos que, a excepción de la ventilación y a veces de la iluminación, la casi totalidad de los trapiches incumplen estas exigencias. Para que las paredes estén “limpias y en buen estado” sería necesario modificar el diseño tradicional de los trapiches, pues estos suelen carecer de paredes. Los pisos, normalmente de tierra o de cemento, así como los techos, tampoco cumplen con la normativa.

En síntesis, el cumplimiento de las exigencias antes mencionadas requiere una transformación radical de la planta física de los trapiches, las condiciones laborales de los obreros que allí trabajan y las prácticas tradicionales de producción de panela. Esta transformación cuesta grandes sumas de dinero e implica la reorganización de la estructura productiva, de una de pequeña escala y artesanal a otra de gran escala e industrial. En contraste, los ingenios azucareros cumplen la normativa en su totalidad.

El artículo 26, que trata sobre la *vigencia* de la Resolución 000779, dice:

El reglamento técnico que se establece con la presente resolución empezará a regir dentro de los seis (6) meses siguientes contados a partir de la fecha de su publicación en el **Diario Oficial**, para que los productores y comercializadores de la panela para consumo humano, y los demás sectores afectados, puedan adaptar sus procesos y/o productos a las condiciones establecidas en la presente resolución.

²³ Servicio Nacional de Aprendizaje.

Sin embargo, la misma resolución contempla un plazo más largo para implementar las exigencias más costosas. El artículo 9.º concluye con el siguiente párrafo:

Parágrafo. El cumplimiento de las condiciones sanitarias previstas en el numeral 1 literales c) y e), numeral 2 literales a) y b), numeral 8 literal b) y numeral 9 literales a), b) y c), se hará exigible a partir del tercer año de entrada en vigencia del reglamento técnico que se establece con la presente resolución.

Según esto, a principios del 2009 los trapiches debían estar separados de cualquier tipo de vivienda; tener delimitación física entre las áreas de recepción, producción, almacenamiento y servicios sanitarios; disponer de servicios sanitarios en cantidad suficiente, bien dotados, en buenas condiciones y conectados a un sistema de disposición de residuos; tener una distribución de planta con un flujo secuencial del proceso de elaboración para prevenir la contaminación cruzada; tener paredes limpias y en buen estado; tener pisos lavables, de fácil limpieza y desinfección en la sala de producción; tener un techo en buen estado y de fácil limpieza.

Sin embargo, y ante el hecho de que la inmensa mayoría no cumplían con estas exigencias, el Ministerio de la Protección Social expidió la Resolución 3462 del 2008, que modifica el parágrafo en cuestión y concede dos años más de plazo para implementarlas²⁴. En el año 2009, el Ministerio de la Protección Social expidió una nueva resolución, la 3544, que modifica el parágrafo del artículo 11.º y el cuarto parágrafo del artículo 13.º de la Resolución 000779. De esta manera, el envase individual o por unidades de panela en material sanitario, así como su rotulación, ya no es exigible en el 2009, sino en el 2011.

A pesar de los cambios hechos a la Resolución 000779 del 2006, que conceden dos años más de plazo para implementar las reformas más costosas, el tiempo ha pasado inexorablemente y en la zona no se ven suficientes adelantos en materia de higiene. Esto me lleva a plantear que el Gobierno puede escoger entre tres alternativas: apoyar

²⁴ Asimismo, la Resolución 3462 modifica el artículo 15.º, en el sentido de que ya no exige el certificado de cumplimiento de las Buenas Prácticas de Manufactura necesarias para la exportación de panela, que en la Resolución 000779 tenía una vigencia de seis meses a partir de la fecha de su expedición.

económicamente la adecuación de los trapiches, hacerse el de la vista gorda frente a la legislación, o caer con todo el peso de la ley sobre quienes no cumplan las exigencias, que sin lugar a dudas serán la mayoría. Esta última medida provocaría el cierre de una gran cantidad de trapiches, de manera que sucedería por la vía jurídica lo que habría ocurrido por la vía del mercado si se hubiera construido el Ingenio de Padilla.

RAZONES Y VOCES TRAS LAS POLÍTICAS HIGIENISTAS

Desde la Colonia, la calidad de la panela y las condiciones higiénicas de su producción han estado siempre por debajo de los estándares que el capitalismo y su progresivo “higienismo” han requerido para las fábricas de alimentos, que es en últimas lo que son los trapiches. Ya en 1858, Eugenio Díaz Castro (2004: 45), en su *Manuela* relataba:

El Retiro es un trapiche que está metido en las quiebras de un terreno montuoso, al cual no se llega impunemente, como decía Calipso, de su isla, porque está fortificado, especialmente en el invierno, con fosos llenos de barro y con angosturas y bejucadas. La obra principal se llama ramada, y es un cuerpo de edificio ancho y muy prolongado, y sin más paredes que los estantillos o bastiones, la cual abriga la máquina de exprimir la caña, las hornillas y los cuerpos humanos, que en ocasiones amanecen por allí botados, cuando la molienda es apurada en extremo.

Los contornos de esta fábrica del retiro harían reventar de pena el corazón de un radical porque los grupos del bagazo, el tizne de la humareda, la palidez de los peones, el sueño, la lentitud y la desdicha, no muestran allí sino el más alto desprecio de la humanidad.

Es evidente que el proceso de modernización, caracterizado por su lentitud en países como Colombia, ha sido aún más lento en el caso de la producción panelera. En ese contexto, la Resolución 000779 se propone implementar en la producción y comercialización de panela aquello que en las ciudades del país comenzó a aplicarse en el siglo XIX (Pedraza, 1999). Para lograr este propósito, en apariencia altruista, busca “disciplinar” a los obreros de los trapiches, es decir, pretende instaurar una serie de técnicas que garanticen el máximo control de las operaciones del cuerpo e impongan una relación de docilidad-utilidad (Foucault, 2002: 141).

Sin embargo, y como bien lo explica Michel Foucault (2002: 142), esta *anatomía política* que regula el cuerpo de los obreros, así como el tiempo, el espacio, las prácticas y las relaciones sociales en las que están inmersos, consta de “pequeños ardides dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza”. Posteriormente, dicho autor explica cómo la *microfísica del poder* que genera la *anatomía política* lleva implícitas unas relaciones de dominación.

La Resolución 000779 del 2006 ilustra bien el argumento del autor en cuestión, pues ha configurado un proceso disciplinario que de aplicarse traerá unas consecuencias muy distintas de las que en apariencia persigue. Abrir el espacio que los ingenios azucareros desde hace décadas esperan para argumentar la necesidad de producir panela a nivel industrial y acabar con los campesinos y los empresarios pequeños y medianos son sin duda las principales. La higiene se convierte, de esta manera, en el mecanismo utilizado para transformar la estructura de la producción panelera.

En este punto surge una pregunta fundamental: además de los altos costos que tendría la aplicación de la normativa sobre higiene, ¿en qué se sustenta la afirmación de que lo que se busca es darles cabida a los ingenios en la producción de panela? A mi juicio, la respuesta radica en que, a raíz del aumento en las siembras de caña, ocurrido en la década de los noventa, los ingenios se vieron más que nunca en la necesidad de diversificar su portafolio, especialmente con productos cuya materia prima fuera dicha planta.

Desde el año 2002, los ingenios azucareros entraron en el negocio del alcohol carburante, con la construcción de cinco plantas en el valle geográfico del río Cauca²⁵. El etanol colombiano, producido desde el año 2005, recibe del Estado el equivalente en recursos por más de 100

²⁵ En la actualidad, el negocio es realizado por cinco ingenios azucareros: Incauca, Risaralda, Providencia (del Grupo Ardila Lülle), Manuelita y Mayagüez (Valencia, 2007). Álvaro Uribe Vélez, en el discurso pronunciado ante el Congreso de la República el 20 de julio del 2003, afirmó que el alcohol carburante se produciría en los ingenios azucareros del Valle del Cauca. Posteriormente, planteó la posibilidad de construir una planta en la hoya del río Suárez. Si bien este proyecto no se ha puesto en marcha y parece estar a años luz de su realización —debido a la dificultad de llegar a un acuerdo con los productores de caña panelera, en lo que respecta al precio

millones de dólares (Valencia, 2007: 15), sin los cuales no podría competir con el que se produce en países como Brasil y Estados Unidos, los mayores productores del mundo. Por si fuera poco, el mercado está asegurado, pues la Ley 693 de 2001 exige que la gasolina que se vende en Colombia contenga un 10% de dicho alcohol, como una manera de disminuir la contaminación que produce. Esto demuestra que los ingenios sí están interesados en diversificar su portafolio a partir de la fabricación de otros productos, diferentes al azúcar, que tengan como materia prima la caña de azúcar. Incluso, algunos de ellos han comenzado a participar en otras actividades agrícolas del sector industrial. En palabras de Agrocadenas (2006: 124):

Manuelita ha diversificado en el sector textil, en la producción de camarones y de aceite de palma. Algunos de los accionistas de Riopaila y Central Castilla han invertido en sectores como la industria licorera y de dulces a través de Colombina; La Cabaña, en Terpel y una comercializadora de generación de energía; Mayagüez, en ganadería, acciones de Cine Colombia y en el negocio siderúrgico a través de Diaco y Sidelpa, controlando [sic] cerca de la mitad del mercado del acero nacional; Pichichí diversificó en la producción de tableros [aglomerados, a base de bagazo]; y, como se había mencionado anteriormente, Incauca tiene inversiones relacionadas con el sector, como es la refinería, cogeneración de energía, alimentos y refrescos, y en otros sectores, como la ganadería y comercialización de banano de Urabá.

Los procesos de diversificación, sumados a la recurrente producción de panela falsa y al proyecto fallido del Ingenio de Padilla, me permiten argumentar que, de abrirseles un camino, por pequeño que parezca, los ingenios entrarán con todo su poder y riqueza al negocio de la panela.

Los mercados internacionales: la gran razón

Las razones con las que el Gobierno ha sustentado las medidas higienistas frente a la producción y comercialización de panela

que tendría la planta en pie—, vale la pena mencionar que el empresario Carlos Ardila Lülle (*El Tiempo*, 2005: 1-10) expresó su voluntad de llevarlo a cabo.

se inscriben en el modelo neoliberal, que aboga por la conformación de un mercado global y plantea, en teoría, que el mercado externo es tan importante como el interno. En su concepto, es necesario mejorar las condiciones higiénicas de la panela para aumentar las ventas en las clases altas del país. Pero sobre todo para exportarla, de manera que se aproveche el auge de los productos orgánicos y de los mercados étnicos o de nostalgia, es decir, aquellos que conforman los colombianos que viven en el exterior y extrañan tomarse una “aguapanela”. Incluso, el Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural afirmó que la panela era uno de los productos “ofensivos” en las negociaciones del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos, por lo que hacía parte del “listado de productos de interés exportador” (Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, 2005: 5).

Como resultado de esta perspectiva, en las consideraciones de la Resolución 000779 del 2006, se hace referencia, inmediatamente después de citar el artículo 78 de la Constitución Política de Colombia, a los acuerdos internacionales que el país ha suscrito sobre la materia.

Puede afirmarse, entonces, que en este caso la globalización neoliberal dictamina a la sombra la legislación nacional. Este hecho no necesariamente tendría consecuencias negativas para el sector panadero —al menos no de manera directa—, de no ser porque el Estado pretende el cumplimiento de la Resolución 000779 del 2006 sin apoyar a los productores en tal empresa. De mantenerse esta situación, por la aparentemente inocente vía jurídica, se condenará a muerte a la inmensa mayoría de trapiches colombianos. Aunque aún no está claro qué sucedería después, es de esperarse que tal acontecimiento beneficiaría a los ingenios azucareros y, posiblemente, facilitaría la importación y el consumo de jarabes de maíz, hasta el momento desconocidos en el país.

Finalmente, queda el debate sobre la posibilidad real de exportar panela. Si bien no me referiré en extenso al tema, es importante considerar que con los actuales costos de producción y las condiciones de higiene que predominan en el sector, este objetivo está lejos de lograrse. En el mejoramiento de ambos problemas le cabe al Estado colombiano una gran responsabilidad que está evadiendo. De aplicarse las políticas de higiene seguramente no desaparecería el sector. Pero habría una reducción de la producción y el consumo, a la vez que se

beneficiarían los ingenios azucareros, pues son quienes cuentan con el capital suficiente para implementar las reformas exigidas.

¿Y qué dicen los paneleros?

Los paneleros consultados han intentado aumentar el precio y la demanda de panela, a partir de mejoras en la calidad y la presentación del producto. Así, por ejemplo, unos pocos dueños de trapiches fueron más allá de la panela redonda o cuadrada y compraron maquinaria para producir panela pulverizada, en cubos y en pastillas semejantes a las del chocolate de mesa. Algunas de estas presentaciones vienen además saborizadas y/o instantáneas. Además, y por disposiciones legales, en la hoy a del río Suárez se comenzó a empacar la panela en cajas de cartón, un material que se considera más higiénico y moderno que el rusque, y se abandonó casi por completo el uso de blanqueadores, colorantes y grasas saturadas, todas ellas sustancias prohibidas por la Resolución 000779 del 2006.

Como se ve, los paneleros de la hoy a del río Suárez han implementado las exigencias de la Resolución 000779 que han podido pagar. Ellos son enfáticos en aclarar que lo que critican es la falta de respaldo estatal para la implementación de las normas sobre higiene, y no su existencia. Pues están de acuerdo con el Gobierno en que es necesario mejorar las condiciones higiénicas de producción y comercialización para ampliar los mercados y llegarles a las clases altas y/o a los consumidores de otros países. En palabras de algunos de ellos:

Aquí la producción de la panela es totalmente artesanal, entonces no podemos llegar a un mercado con una producción artesanal, ni mucho menos de baja calidad, como la que hay ahorita en este lugar. Una de las cosas que se escucha es que el río Suárez produce la panela más dulce de Colombia, pero también la panela más cochina. Entonces, nosotros no podemos llegar a pedir un precio por esa panela cochina; tenemos primero que mejorar la panela cochina y ahí sí entrar a manejar un precio (Alicia Botero, afiliada a una asociación de paneleros, 2005).

Parece ser que [...] por falta de limpieza a [sic] esta panela, hemos perdido mucho mercado, porque como usted se dará cuenta el de la clase baja se la come como llegue, el de la clase media ya le pone un poquito de cuidado, pero se la come, aunque a

regañadientes. Pero la clase más alta ya no la consume porque simplemente hace una aguadepanela, le quedan un poco de impurezas en su aguadepanela y se da cuenta. ¿Qué dice? “No, yo no utilizo esto. Esto tiene mucho mugre”. Ya ese se para en la raya y ya no la compra. Si nosotros no tuviéramos esa limitación de no poderle sacar las impurezas a la panela, pues seguramente nosotros pondríamos a consumir la panela también a la clase alta porque de todas maneras es más alimenticia que el azúcar (Julián Isaza, 2005).

Los productos que nosotros sacamos no tienen viabilidad para ser exportados, porque estamos por debajo de las calidades que ellos deciden y hay molinos que funcionan artesanalmente todavía. [...] La panela que estamos haciendo es panela natural, sin químicos, todo es natural. De pronto tenemos carencia en el sistema de limpieza todavía. Y las adecuaciones de los trapiches, ahí es donde estamos todavía” (Silvio Marín, empresario agrícola, 2007).

Es evidente que se viene dando un proceso de cambio en la forma como los productores ven la panela y el futuro de la agroindustria. Sin embargo, esto no debe transmitir la idea de que el sector está transformándose radicalmente. Pues la mayoría de los empresarios entrevistados afirmaron no tener el capital necesario para adecuar los trapiches a la Resolución 000779:

Hemos solicitado al Gobierno y al Ministerio de Protección Social que sean un poquito sensibles con nosotros los que tenemos trapiches, porque definitivamente no tenemos cómo pegar un ladrillo (Jorge Sánchez, empresario agrícola y presidente de una asociación de paneleros, 2005).

El Gobierno tiene que ponerse la mano en el corazón y mirar la forma de llegarles a esas comunidades con auxilios, para poder, si no mejorar todos los molinos, hacer por lo menos unos dos o tres molinos comunitarios donde se puedan sacar productos de exportación (Silvio Marín, 2007).

Yo estoy de acuerdo en eso [en que se deben mejorar los trapiches], pero no como dice el Gobierno que [sic] construir trapiches de \$400 millones. Digamos, se pueden mejorar en [sic] las condiciones económicas de cada persona dueña de trapiche, sin llegar a extremos. Porque un señor que es multimillonario y tiene mucho

dinero construyó cocina integral en su trapiche, exigirle cocina integral a todo el mundo sería un fracaso (Fernando García, empresario agrícola, 2007).

El ajuste de los trapiches a las resoluciones de higiene es, sin duda, una de las estrategias de adecuación al neoliberalismo que más se han intentado. Pero también ha sido una de las más fallidas, pues llevarla a cabo cuesta tanto dinero que los trapiches que cumplen con la norma se pueden contar con los dedos de las manos.

Mantener el carácter artesanal de la producción o salir del negocio

No pretendo afirmar que el nuevo discurso del Estado colombiano frente a la panela y sus productores (evidente en el intento de construcción del Ingenio Industrial Panelero de Padilla y en la promulgación de las últimas resoluciones sobre higiene) es problemático por los acontecimientos en sí, que en apariencia pretenden aumentar la eficiencia y regular la higiene en pro de los consumidores, que son en buena medida hogares con ingresos bajos y medios-bajos. A lo que debe prestarse singular atención es al tratamiento que el Estado le ha dado a las transformaciones que pretende implementar en la estructura de la producción panelera. No hay que olvidar que, de efectuarse el cierre de miles de trapiches artesanales, se vendría a pique el empleo del sector, cosa gravísima si se considera que la panela constituye el segundo producto generador de empleo rural²⁶.

A los paneleros se les presenta, entonces, el gran desafío de mantener la posición de la panela como producto insignia de la cultura popular colombiana, así como la pequeña y mediana producción. Ellos deben enfrentarse a diario a las políticas globalizadoras y a su discurso globocéntrico, que los asaltan, según los lineamientos de los

²⁶ (Mojica & Paredes, 2004: 8-9). Afirman: "Con base en un estudio del Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, para el año 2001, se logró establecer que la agroindustria panelera en Colombia generó aproximadamente 350.000 empleos directos y más de un millón de indirectos, de los cuales aproximadamente 120.000 fueron empleos permanentes, lo cual lo ubicó como el segundo subsector generador de empleo agrícola, después del café, constituyéndose [sic] en la economía básica de 236 municipios, en 12 departamentos".

organismos internacionales de crédito y del Gobierno colombiano, e incluso según sus propios lineamientos, como sujetos insertos en el proceso.

Como explica Zandra Pedraza (1999), los hombres y mujeres modernos se esfuerzan por convertirse en sujetos y objetos de la modernización —que en Colombia sigue vigente a pesar de que se habla de la posmodernidad o la era posindustrial—, por asumir el control del mundo moderno y hacer de él su hogar. Los productores de panela no constituyen una excepción a lo anterior. Muchos de ellos se han acomodado, en la medida de sus posibilidades, que suelen ser escasas, a las exigencias económicas del mundo globalizado, y esperan obtener los resultados que el Gobierno promete a través de los medios de comunicación. Sin embargo, la mayoría de las veces sus intentos han sido fallidos, por no poseer las herramientas necesarias para competir “en las grandes ligas”. Y así, aunque muchos de ellos quisieran producir panela industrialmente, o al menos bajo parámetros que les permitieran exportarla, suelen concluir que sus alternativas son lograr que se mantenga el carácter artesanal de la producción o sentir el peso de la exclusión.

Por esta razón, muchos paneleros que intentaron modernizarse para competir en el mundo globalizado y no obtuvieron los resultados esperados decidieron sumar a esta estrategia la resistencia. Otros tantos que no implementaron transformaciones económicas, por no querer o no poder, también se sumaron a la lucha. Se configuró así una doble actitud, de acomodación y resistencia, frente a una misma realidad que amenaza con transformar radicalmente un modo de vida que en muchos sentidos data de siglos atrás.

No exageran, entonces, Manrique et ál. (2004: 5) cuando afirman que:

[...] en los tiempos que corren inquieta la masiva sustitución de la caña y la consecuencial [sic] parálisis de la molienda. Cada año disminuye el hectariaje cultivado porque el desequilibrio de los costos y los precios del mercado es avasallante [sic]. Como en el tabaco, el cultivo de la caña está siendo improductivo y parecería no proceder alternativa distinta al abandono del plantío. Aún nos resistimos a pensar y a aceptar que no surja una política salvadora de la caña y el trapiche.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Caicedo, H. (1965). *Ensayos económicos y sociales*. Cali: Norma.

Camargo, P. N. (2000). “Los paneleros también resisten la apertura”. *Deslinde*, 26, 42-47.

Coronil, F. (2000). “Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

Delgado, C. (1988). *Cancionero. Más de mil canciones para recordar*. Bogotá: Oveja Negra.

Díaz, E. ([1858] 2004). *Manuela*. Bogotá: Panamericana.

Escobar, A. ([1995] 1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Foucault, M. ([1975] 2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

García, A. (1943). *Unas ideas elementales sobre problemas colombianos: preocupaciones de un hombre de trabajo*. Bogotá: Voluntad.

Gutiérrez, L. M. (2004). “Asociación Nacional por la Salvación Agropecuaria: resistencia civil ante la apertura económica en Colombia”. xxiv Conferencia Anual de la Asociación de Estudiantes del Instituto de Estudios Latinoamericanos (Ilassa). Universidad de Texas en Austin, EE. UU.

Henao, C., Moreno, R. del P. & Olarte, G. (1993). *La panela: una agroindustria que se consolida*. Sin ciudad: Fedepanela.

Instituto Colombiano de Normas Técnicas. (2010). Resolución Técnica Icontec 13-11 2a. R.

Kalmanovitz, S. & López, E. (2006). *La agricultura colombiana en el siglo XX*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica y Banco de la República.

Manrique, R., Insuasty, O., Mora, C. J., Rodríguez, G., Blanco, R. & Mejía, L. A. (2004). *Manual de caña de azúcar para la producción de panela*. Bogotá: Corpoica y Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural.

Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. (2005). “Cuestionario planteado por la Comisión Quinta del Senado”. Bogotá: Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Manuscrito no publicado.

Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural & Observatorio Agrocadenas Colombia. (2005). “La cadena agroindustrial de la panela en Colombia. Una mirada global de su estructura y dinámica. 1991-2005”. Documento de trabajo n.º 57. Bogotá.

Ministerio de la Protección Social. (2004). Resolución 002546.

Ministerio de la Protección Social. (2004). Resolución 003260.

Ministerio de la Protección Social. (2006). Resolución 000779.

Ministerio de la Protección Social. (2008). Resolución 3462.

Ministerio de la Protección Social. (2009). Resolución 3544.

Ministerio de Salud. (1995). Resolución 002284.

Mojica, A. & Paredes, J. (2004). *El cultivo de la caña panelera y la agroindustria panelera en el departamento de Santander*. Bucaramanga: Centro Regional de Estudios Económicos del Banco de la República.

Observatorio Agrocadenas Colombia. (2006). “Agroindustria y competitividad. Estructura y dinámica en Colombia (1992-2005)”. Bogotá: Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural e IICA.

Orozco, G. A. (1984). *La agroindustria azucarera colombiana. 1960-1983*. Cali: Asocaña.

Pedraza, Z. (1999). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Raymond, P. (1997). *Hacienda tradicional y aparcería*. Bucaramanga: UIS.

Suárez, A. (2007). *El modelo agrícola colombiano y los alimentos en la globalización*. Bogotá: Aurora.

Suárez, A. (2002, marzo 31). “La Enron fabrica panela en el Cauca”. *El Tiempo*, Nación: 1-15.

Valencia, M. A. (2007). “El negocio de los biocombustibles y la crisis energética: Peor el remedio que la enfermedad”. *Deslindo*, 42, 6-23.

ENTREVISTAS

Botero, Alicia. Octubre del 2005. Güepsa, Santander.

García, Fernando. Agosto del 2007. Vélez, Santander.

Isaza, Julián. Septiembre del 2005. Güepsa, Santander.

Marín, Silvio. Julio del 2007. Chipatá, Santander.

Sánchez, Jorge. Octubre del 2005. Chipatá, Santander.

**DE LA ATOMIZACIÓN AL ASOCIATIVISMO:
REFLEXIONES EN TORNO A LOS SENTIDOS DE LA
AUTOGESTIÓN EN EXPERIENCIAS ASOCIATIVAS
DESARROLLADAS POR CARTONEROS**

*From atomization to associative labor: reflections on
the meanings of self-management in the cooperative
experiences developed by cartoneros*

SEBASTIÁN CARENZO *

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES · ARGENTINA

PABLO MÍGUEZ **

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES · ARGENTINA

* sebastian.carenzo@gmail.com

** pablofmiguez@yahoo.com.ar

Artículo de revisión recibido: 10 de marzo del 2010 · aprobado: 7 de junio del 2010

RESUMEN

Esta es una reflexión sobre la construcción de abordajes socioantropológicos de la puesta en marcha de experiencias asociativas entre recolectores de residuos sólidos urbanos, llamados localmente “cartoneros”. Las prácticas organizativas de los cartoneros han sido abordadas a partir de una mirada dicotómica que opone informalidad-precarización-individualismo frente a formalidad-dignificación-solidaridad. De allí se deriva que la dinámica social más significativa está dada por el paso del trabajo individual a las cooperativas autogestionadas. El problema con estos abordajes radica en que a tales subyace un carácter normativo, que establece una serie de mandatos tácitos que deben afrontar sus integrantes y que en buena medida están asociados a las expectativas y preocupaciones en torno a estos procesos. De allí la importancia de realizar un análisis crítico sobre el proceso de construcción social de estos abordajes.

Palabras clave: abordajes académicos, autogestión, cooperativas, recicladores urbanos.

ABSTRACT

The article discusses the construction of socio-anthropological approaches to address associative labor experiences developed by urban solid waste gatherers, locally known as cartoneros. The organizational practices of these cartoneros have been addressed from a dichotomous view which opposes informality, precariousness, and individualism, to formality, dignification, and solidarity. Hence, it follows that the most significant social dynamics is given by the passage from individual labor to self-managed cooperatives. The problem with these approaches is their underlying normative character, which establishes a series of unwritten mandates associated with our own expectations and concerns about these processes. Therefore, it is important to carry out a critical analysis of the process of social construction of these approaches.

Key words: academic approaches, self-management, cooperatives, urban recyclers.

La recuperación de materiales reciclables de los residuos domiciliarios, depositados en la vía pública, comenzó a generalizarse en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) a medida que se agudizaba la crisis social en la Argentina de fines de los noventa. Esta práctica se fue arraigando en la vida cotidiana de un número creciente de personas que sufrían las consecuencias del desempleo, para quienes la recolección de materiales reciclables de la basura se convirtió en una de las pocas alternativas para obtener ingresos diarios.

En el año 2000 ya se habían conformado las primeras organizaciones de cartoneros¹, quienes impulsaron acciones para “dignificar” su trabajo (Paiva, 2004). Estas experiencias asociativas fueron ganando una creciente presencia en los medios de comunicación. Y, en algunos casos, lograron hacerse un lugar en la agenda pública sobre la gestión de los residuos sólidos urbanos a desarrollar diferentes iniciativas destinadas al reciclaje de materiales provenientes de la basura domiciliaria. Buena parte de estas experiencias han sido apoyadas por políticas públicas destinadas a este “sector”, así como también por programas de ONG nacionales e internacionales, con el objetivo de fortalecer estas experiencias productivas desarrolladas por cartoneros. En ambos casos, uno de los requisitos insoslayables para que estas organizaciones puedan acceder a los programas es su “formalización” bajo la forma de cooperativas².

Este fenómeno urbano, que involucra desde la persona que recolecta en solitario entre los desechos de la vía pública hasta las cooperativas de “recicladores” que logran un pequeño espacio en el “negocio de la basura”, ha sido acompañado de una variada producción de conocimiento y discursos realizados desde la investigación científica, la gestión técnica y la praxis militante. Si bien estas miradas reconocen trayectorias, objetivos y contextos de producción muy disímiles, es posible identificar una idea común que las atraviesa: aquella que señala el paso del trabajo individual a la conformación de

¹ Este término remite a una categoría nativa de autoadscripción. Su empleo se generalizó desde fines de los años noventa para designar a aquellas personas que recolectan materiales reciclables de los residuos domiciliarios dispuestos en la vía pública.

² Para profundizar respecto de su organización en “cooperativas” como requisito para acceder a las políticas públicas, remitimos al trabajo de Fernández Álvarez (2009), que analiza este proceso a partir del caso de las empresas recuperadas por sus trabajadores.

emprendimientos asociativos como la clave de la dinámica social asociada al *mando cartonero*. De uno u otro modo, esta idea ha venido guiando el accionar de personas e instituciones vinculadas al campo de la “economía social”, a partir del aporte de recursos y de asistencia técnica para la constitución de estas experiencias asociativas.

Aquí nos proponemos reflexionar sobre la construcción de estas miradas que, desde nuestra práctica de investigadores, funcionarios y/o militantes, realizamos sobre estos procesos en cuanto que *objetos cálientes* que nos movilizan afectivamente y nos seducen en términos de nuestra práctica política e intelectual. Nuestra participación en estos procesos puede resultar una experiencia enriquecedora de aprendizaje mutuo. Sin embargo, debemos asumir que nuestra práctica no es ajena a la construcción de miradas normativas acerca de la dirección, coherencia y profundidad de estos procesos. De allí que estos colectivos deban lidiar —desde sus inicios— con una serie de mandatos tácitos que en buena medida están asociados a nuestras propias expectativas y preocupaciones en torno a estos procesos, como, por ejemplo, la tensión entre el logro de la (auto)sustentabilidad económica del emprendimiento y la construcción de lazos solidarios entre sus integrantes.

En este marco, el paso de la atomización al asociativismo, en cuanto principal dinámica social, aparece mediada por la categoría de autogestión como forma legítima de construcción de emprendimientos asociativos basados en vínculos de solidaridad y ayuda mutua. Intentaremos problematizar este enfoque a la luz de la producción académica sobre los procesos organizativos de cartoneros. Las reflexiones que aquí presentamos en torno a estos planteamientos fueron organizadas del siguiente modo:

El primer apartado aborda como eje analítico los debates en torno a la autogestión a partir de una perspectiva histórico-política. De este modo buscamos recuperar la reflexión sobre los sentidos políticos de esta categoría que hoy en día pretenden ser diluidos en una concepción instrumental de la autogestión (Chidiak & Bercovich, 2004). Tal como lo desarrollamos en el trabajo, lejos de esta pretendida neutralidad, la autogestión puede encarnar diversos sentidos que se traducen en una serie de expectativas objetivadas en los colectivos en formación. Mientras que para algunos los emprendimientos “cartoneros” terminan siendo funcionales a las directivas de los organismos de crédito

internacionales sobre el tema, para otros representan la posibilidad de generar un replanteamiento profundo de las relaciones de producción capitalistas³. En cualquier caso, los sentidos atribuidos a esta categoría resultan puntos de anclaje que orientan *aquí y ahora* las lógicas de los agentes que intervienen en la construcción de estos emprendimientos.

El segundo apartado busca dar cuenta de la forma en la que el fenómeno de la organización autogestionada entre *cartoneros* fue abordado desde la producción académica al respecto. Estas producciones contribuyeron a configurar una determinada mirada sobre el fenómeno basada en una dicotomía que oponía individualismo a solidaridad y que, en líneas generales, fue recuperada de forma acrítica por los actores públicos y privados que trabajaban con este “sector”. Si bien algunas de estas producciones derivaron en aportes interesantes para la comprensión de la dinámica social de estos procesos organizativos, otras contribuyeron a la construcción de interpretaciones normativas acerca de los procesos en marcha. Desde nuestra perspectiva esperamos que este trabajo aporte a la problematización de la complejidad de las dinámicas organizativas que se desarrollan en torno a estas prácticas.

Este artículo es producto de un proyecto colectivo e interdisciplinario de “investigación-acción” que venimos realizando desde el año 2005 con la cooperativa Reciclando Sueños. Uno de los ejes de este proyecto ha estado centrado en el desarrollo de talleres participativos de reflexión crítica sobre las prácticas productivas y organizativas desde un enfoque que ha recuperado los aportes de la educación popular y de nuestra práctica de investigadores sociales⁴.

³ Así, por ejemplo, una visión que aparece frecuentemente entre diversas ONG y dependencias estatales se relaciona con aquello que Peixoto de Albuquerque (2004) denomina “autogestión solo como tecnología de gestión”. En este caso, se enfatizan sus aspectos gerenciales y se reduce su alcance a la mera administración “participativa” del emprendimiento por parte de sus beneficiarios directos. Por otra parte, entre los colectivos y organizaciones sociales que llevan a cabo estos procesos es frecuente encontrar una concepción de la “autogestión como crítica radical” (2004), en cuanto práctica que, por un lado, cuestiona la distinción entre quienes toman las decisiones y quienes las ejecutan en el colectivo y, por otro, enfatiza la “autonomía política” del colectivo frente a otras instituciones públicas y privadas.

⁴ El objetivo de este proyecto fue la creación de redes entre emprendimientos autogestionados desarrollados en los sectores populares. Este trabajo se realizó en el marco del CEIL-PIETTE/CONICET, con financiamiento del Programa North-South

EL TRABAJO ASOCIATIVO EN EL DEBATE SOBRE LA AUTOGESTIÓN

Buena parte de los textos clásicos de la tradición marxista y anarquista que pensaron la idea de autogestión la presentan como un ideal de la organización económica, política y social de los trabajadores y, en tal sentido, como un modelo al cual debían aspirar los esfuerzos de aquellos que promovían una sociedad sin clases y, en algunos casos, sin Estado. La cuestión de la autoorganización podía plantearse una vez que los trabajadores ocuparan las fábricas y pusieran en sus manos las tareas de producción. En esta perspectiva, la autogestión era considerada una etapa en una trayectoria revolucionaria de metas más amplias. Por ende, sus análisis prestaban mayor atención al tipo de vínculos que los colectivos establecían con otros agentes (partidos, sindicatos y otros grupos sociales en el amplio espacio de la lucha política) que al tipo de relaciones que se establecían dentro de las unidades productivas. De algún modo, se asumía que estos vínculos estarían fundados en el altruismo y la solidaridad de clase.

En su largo desarrollo, el tema ha suscitado una ardua discusión teórica dentro del pensamiento de izquierda en torno a los límites de la autogestión, sobre todo a partir de los procesos históricos que marcaron los debates sobre las bondades de la planificación centralizada en la Unión Soviética, los consejos del *bienio rojo* italiano, la experiencia de la guerra civil española, la cogestión en la Yugoslavia de Tito, entre otras experiencias históricas⁵.

Para autores como Ernst Mandel (1973), la autogestión constituía un primer paso en la creación de moral social asociada a responsabilidades mediante las cuales se fortalecería la vida económica en nombre del interés general. En este sentido, mientras el poder del Estado y el

del National Centre of Competence in Research (NCCR, Suiza). Durante el año de duración de este proyecto (2005), conformamos un equipo de trabajo que desarrolló talleres participativos de reflexión sobre las prácticas productivas y organizativas de la cooperativa Reciclando Sueños. Parte de los resultados de este trabajo fueron publicados en forma de material para capacitaciones (Battistini et al., 2006).

Luego de finalizado el financiamiento para este proyecto, tomamos la decisión de no abandonar el trabajo que veníamos desarrollando con las organizaciones en el campo. Desde ese entonces acompañamos a Reciclando Sueños en la implementación de un programa de separación en origen y recolección diferenciada que es realizado actualmente en tres localidades del municipio de La Matanza.

⁵ Para un análisis pormenorizado de diferentes experiencias de autoorganización de los trabajadores a lo largo del siglo xx, véase Gil de San Vicente (2002).

poder económico estuvieran en manos de la clase burguesa, idealizar la autogestión como meta era incurrir en un error estratégico que distraía la atención de los objetivos verdaderamente fundamentales. Esta era la posición de Mandel en los años setenta, para quien los consejos obreros en la década de los veinte se habrían convertido en instrumentos de “colaboración” con la socialdemocracia y solo podían desempeñar un rol defensivo en el movimiento (incluso advirtía que podían constituirse en instrumentos de división de la clase obrera)⁶. Para este autor, los principios de los consejos (elección, revocabilidad, control permanente de la cumbre por la base, asociación de los interesados en el ejercicio de funciones directivas, florecimiento de la iniciativa creadora de las masas) eran compatibles con el ideario de una sociedad socialista. Pero el éxito de dicho proyecto estaba supeditado a la organización, a nivel nacional, de una estrategia encabezada por una vanguardia que se hiciera con el poder estatal.

Para otros teóricos y militantes, la autogestión estaba sujeta o era un efecto del avance del socialismo y, en este sentido, solo debía ser promovida en una instancia posterior a la toma del poder como una forma de proteger el socialismo en marcha, o ya consolidado, del riesgo de caer en la esclerosis, el burocratismo o el estatalismo (Arvon, 1988). Quedaba así justificada la falta de democracia en nombre de un futuro promisorio donde la autogestión ocuparía un papel “curativo” o, en el mejor de los casos, “pedagógico” en una sociedad sin clases, pero se dejaba nuevamente sin resolver el problema concreto de *cómo* producir durante la transición y en la consolidación del sistema.

El auge teórico y práctico de la autogestión se produce en Europa sobre todo a partir de las rebeliones de Mayo del 68, en las cuales la crisis y puesta en cuestión de todas las estructuras de poder fomentaban la recuperación de un proyecto fundamentalmente “antiautoritario”. La propia Confederación del Trabajo francesa adoptó los principios de la autogestión y los integró a su proyecto tradicional de “socialismo democrático”. La autogestión fue reivindicada también por los propios partidos de izquierda, que al principio la rechazaban, así lo hicieron el

6 Según el autor, este habría sido el error de la experiencia de los países de Europa del Este. Allí es ciertamente dudoso que la autogestión con todos sus presupuestos haya prosperado realmente. Por el contrario, fue aplastada por la dictadura estalinista, en Hungría, en 1956, y en la Primavera de Praga, en 1968.

Partido Socialista, en 1972, y el Partido Comunista Francés desde 1976. Sin embargo, seguía supeditada a su inserción dentro del marco de la acción sindical o de la acción política de los trabajadores. Se hacían pocos intentos por analizar sus problemas prácticos concretos.

En los años ochenta, en un intento por abordar críticamente los problemas concretos de la autogestión, se produjo un debate entre teóricos marxistas sobre los problemas de la organización económica a través del mercado o por medio de la planificación. Entre 1986 y 1988 se publicó un debate, en la *New Left Review*, entre Alec Nove, Ernst Mandel y Diane Elson en torno a las ventajas y desventajas de un socialismo sin planificación y con mecanismos de mercado —léase sistemas de precios— o de una planificación sin mercado. La relevancia del debate no radica tanto en las conclusiones como en el desarrollo de los argumentos que exponen las ventajas de uno u otro sistema de coordinación económica “hacia fuera” de las unidades productivas. Sin embargo, pocas veces se mencionan los problemas concretos y reales que los trabajadores deben resolver en la producción cotidiana dentro de la empresa u organización productiva si aspiran a construir una verdadera autogestión y una sociedad democrática de productores.

En los años noventa, los debates sobre la autogestión volvieron a encuadrarse en el marco de la discusión sobre diferentes modelos de “socialismo factible”. En un trabajo reciente sobre las potencialidades de la autogestión, Catherine Samary (2004) reconoce que sobre este tema pueden distinguirse dos áreas de interés fundamentales: la que pone el acento en los elementos de autoorganización de los trabajadores (básicamente los trabajos mencionados de Mandel y su propio trabajo de 1988 sobre la experiencia yugoslava, *El mercado contra la autogestión*) y la vinculada a los economistas interesados en construir modelos matemáticos en torno a una supuesta superioridad de una economía planificada. Samary (2004: 185) subraya que:

No existe ninguna prueba teórica sobre la superioridad de una forma de propiedad sobre las otras, todas y cada una de ellas pueden producir “comportamientos racionales” diferentes según los contextos institucionales. En otras palabras, la crisis de la autogestión no estaba dotada de instituciones adecuadas a la coherencia y aspiraciones de los defensores de la autogestión.

Esta autora se pregunta cuáles serían las instituciones adecuadas para un proyecto socialista autogestionario y que han faltado en los denominados “socialismos reales”, ya que estos han caricaturizado o vuelto ineficaces las aspiraciones autogestionarias. La viabilidad del proyecto se dirige nuevamente a un ámbito que desborda al del taller, empresa o experiencia autogestionaria y se coloca en la esfera de una sociedad deseable y posible. En ese sentido, Samary propone numerosas iniciativas: debe reconocerse el derecho al trabajo sin que ello signifique permanencia en el puesto de trabajo; el desarrollo de estímulos adecuados a un sistema autogestionario que excluya el derecho al despido; investigaciones colectivas sobre una mejor organización del trabajo que permitan la confrontación del punto de vista de los productores y los usuarios; ahorros de energía y de trabajo penoso, todo lo cual requiere “una organización autogestionaria de los trabajadores y usuarios sobre un nivel espacial más amplio que la empresa o el taller” (Samary, 2004:194). Para la autora, se trata de encontrar instituciones adecuadas para gestionar la propiedad social de los medios de producción. La propiedad social solo puede administrarse eficazmente a partir de combinar los diferentes niveles, esto es, el taller, la empresa, la rama y el sector productivo. Ello implicaría socializar la planificación (determinar públicamente las necesidades prioritarias) y controlar públicamente su financiación, así como socializar el mercado de bienes y servicios rechazando el mercado, pero sin suprimir el valor de la moneda. Para todo ello ya no bastaría “nacionalizar la propiedad” y “tomar el poder”, como sostenían algunas versiones del socialismo.

Por otro lado, en una versión muy diferente de la señalada, durante los años noventa, la idea de autogestión fue recuperada en numerosos países por los movimientos antiglobalización (como resultado de la ocupación de viviendas y la gestión de centros sociales y comunitarios) y, en Argentina en particular, por movimientos sociales conformados después del fracaso de las reformas neoliberales. Luego de la crisis del 2001, en el marco de las novedosas estrategias que los trabajadores ocupados y desocupados desplegaron para hacer frente a la crisis, la idea de autogestión se hizo presente en asambleas, centros comunitarios, organizaciones vecinales y territoriales. La irrupción de estas experiencias y la multiplicidad de prácticas pusieron nuevamente en discusión el significado de la autogestión en el ámbito militante y en los análisis académicos.

En el contexto de la crisis social de gran magnitud vivida en Argentina desde la década de los noventa, la autogestión fue recuperada más en el sentido de una modalidad de creación de autoempleo a través de iniciativas productivas entre población desempleada, que como la construcción de un proyecto radical de reforma social generalizada. Sin embargo, persistía la idea de que su puesta en práctica llevaría necesariamente a una transformación subjetiva de sus integrantes. De allí que en sus diversas formulaciones, tanto académicas como políticas, las miradas acerca de la autogestión evidencien el peso de una serie de construcciones morales que sirven de apoyo para interpretar el desarrollo, o no, de estas transformaciones.

A continuación reflexionaremos sobre los abordajes que desde el mundo académico se desplegaron sobre el trabajo de los cartoneros, para evidenciar cómo, en líneas generales, han contribuido a la naturalización de estas construcciones morales al asociarlas con las características constitutivas de las propias prácticas analizadas.

AUTOGESTIÓN Y COOPERATIVAS DE CARTONEROS: REFLEXIONES EN TORNO A SUS ABORDAJES

Las aproximaciones que construimos en nuestra práctica de investigadores, funcionarios y/o militantes sobre procesos de autogestión complejos —como es el caso de las cooperativas de cartoneros— no están escindidos de una reflexión sobre los diferentes sentidos movilizados por la “autogestión”, categoría históricamente vinculada a tradiciones políticas.

Tal como vimos en el apartado anterior, los debates generados en torno a esta categoría en la tradición del pensamiento radical aparecen en una pugna teórica referida al potencial carácter transformador de las prácticas de autogestión en el marco del socialismo como proyecto histórico. En tal sentido, el debate supone la participación de sujetos con cierta formación política que buscan desarrollar un sistema de autogestión en el marco de sus unidades de producción.

Las experiencias organizativas desarrolladas por los sectores populares dentro de la historia reciente de Argentina no encuadran totalmente dentro del marco propuesto en estos debates (p. e., muchas de ellas no se preguntan por el aporte potencial de sus prácticas a la lucha por una sociedad sin clases). Sin embargo, en cuanto estas experiencias

movilizan la idea de autogestión (asociada en este caso al cooperativismo), el ideario radical reaparece en la producción de conocimiento acerca de estos procesos. Nuestro trabajo apunta a identificar ciertas ideas-fuerza que, al tiempo que contribuyen a estructurar el campo de la denominada “economía social”, orientan *aquí y ahora* las lógicas de los distintos agentes involucrados en la construcción de experiencias socioproyectivas concretas. De este modo, es posible señalar que, entre los referentes de organizaciones, funcionarios, técnicos e investigadores que comparten este campo, el desarrollo de una experiencia asociativa aparece a priori asociado con una serie de valores morales —equidad, igualdad, reciprocidad y solidaridad— que se supone que constituyen la amalgama “natural” donde se fundan los lazos sociales que vinculan a los participantes en un emprendimiento colectivo.

Sin embargo, es justamente por esta naturalización de la capacidad que atribuimos a estos grupos para *crear organización*, y más aún *organización solidaria*, que reclamamos la importancia de aportar a una tarea de revisión crítica de los supuestos de las ideas-fuerza que configuran este campo⁷. Como veremos en el desarrollo de los siguientes apartados, uno de los riesgos de esta naturalización es justamente producir abordajes normativos sobre estos procesos con base en aquello que, suponemos, las experiencias concretas deberían ser o representar. Esto implica reducir la riqueza y complejidad de estas experiencias y, en tal sentido, limitar su aporte potencial a una comprensión más acabada de las dinámicas organizativas de los sectores populares.

En este sentido, intentamos dar cuenta de la forma en la que el fenómeno de la organización entre cartoneros fue abordado desde la producción académica. En particular, nos interesa el hecho de que, por una parte, los sujetos involucrados en estas experiencias eran considerados como pertenecientes a un “sector” que representaba —mejor que ningún otro— la atomización y el individualismo provocados por la

⁷ Al remarcar estos aspectos no estamos cuestionando la importancia de construir experiencias asociativas fundadas en estos valores dentro del campo popular. Por el contrario, buscamos problematizar los marcos interpretativos en donde se impulsan estos procesos con el ánimo de fortalecer su desarrollo conceptual y su vinculación con una praxis política asociada al desarrollo de la investigación-acción participativa.

crisis de finales de los noventa en Argentina; pero, por otra, eran objeto de un significativo conjunto de acciones realizadas por actores públicos y privados tendientes a promover su organización en cooperativas⁸.

ONTOLOGÍA DE LA TRANSICIÓN DEL “CIRUJA⁹ INDIVIDUAL” AL “CARTONERO COOPERATIVIZADO”

En los años posteriores a la crisis del año 2001, el “fenómeno cartonero” fue adquiriendo una importante presencia mediática que combinaba defensores y detractores de esta “nueva” práctica que había ganado el espacio público. En las ciencias sociales también se estructuraron discursos que aportaron claves de interpretación sobre el origen del fenómeno en términos sociológicos.

En líneas generales, coincidían en señalar que la generalización de estas prácticas obedecía a que amplios sectores de la población metropolitana se habían visto obligados a buscar en la “basura” el modo de garantizar su supervivencia. Este proceso fue asociado estrechamente al proceso de atomización y a la descomposición del tejido social provocado por las transformaciones macroeconómicas ocurridas en Argentina desde fines de los noventa. Especialmente en los primeros trabajos que abordaban a este nuevo sujeto en formación, el escenario descrito adquiría rasgos hobbesianos, donde al anochecer las calles de los barrios medios y altos de la megaurbide se poblaban de una multitud de personas lanzadas a la búsqueda desesperada de plásticos, vidrio y cartón entre los desechos, lo que configuraba una situación de lucha de pobres contra pobres por la apropiación de materiales, así como de rutas y territorios de recolección (Fajn, 2002, y Reynals, 2002).

La irrupción generalizada de los cartoneros sorprendió no solo por su magnitud¹⁰, sino también porque evidenciaba una nueva pobreza; reproducida y agudizada por causas estructurales, pero sin

⁸ Respecto del primer punto, puede verse como ejemplo Dobo de Socolsky (2006), mientras que para el segundo remitimos al trabajo de Paiva (2004).

⁹ Ciruja: persona que rebusca entre las basuras con el fin de encontrar alguna cosa de provecho. [Nota del editor].

¹⁰ En su informe del año 2003, la Fundación Ciudad reclamaba la inexistencia de cifras oficiales que permitieran determinar taxativamente la cantidad de personas involucradas en el “círculo informal”. Sin embargo, estimaban que en la ciudad de Buenos Aires trabajaban por aquel entonces entre 20.000 y 50.000 cartoneros, y

estar asociada a un tipo específico de identidad colectiva. En este sentido, la recuperación de materiales reciclables de los residuos depositados en la vía pública resultaría una expresión tangible de la pauperización de las condiciones de vida de esta población, pero también de la erosión de identidades colectivas vinculadas al mundo del trabajo “formal” y otras formas de filiación que habían caracterizado históricamente a los sectores populares. Los cartoneros constituirían el fenómeno emergente más representativo de las profundas transformaciones sociales de los noventa, es decir, sujetos no solo “excluidos”, sino también “aislados” los unos de los otros. En este sentido, la práctica del “cartoneo” fue conceptualizada como estrategia mayormente individual para garantizar la “supervivencia” de estas personas y familias en un contexto signado por la pauperización creciente de sus condiciones de vida (Fajn, 2002).

El proceso resultaba una atractiva novedad en términos sociológicos, ya que constituía un fenómeno masivo, pero inorgánico; evidente en todas partes, pero suficientemente inasible. Además, presentaba una veloz temporalidad, casi imperceptible a mitad de los noventa y absolutamente evidente un lustro después. Quizá por ello los primeros trabajos se esforzaron en aportar una explicación del origen del fenómeno y, al hacerlo, fijaron las bases de una ontología que fue retomada casi sin variaciones en las producciones subsiguientes.

Desde nuestra perspectiva, esta ontología, desarrollada en forma fragmentaria y no sistemática, representa una de las claves para comprender el modo en el cual se han ido construyendo los abordajes sobre la autogestión ocurrida en las experiencias asociativas desarrolladas por cartoneros; y contribuye, asimismo, a delinear los principales modos de intervención tanto de agencias gubernamentales como no gubernamentales.

Esta ontología remite a la configuración de dos modelos contrapuestos, pero complementarios, de subjetividades asociadas a los cartoneros. Comenzaremos caracterizando el primero de ellos, a partir de referencias a la literatura más representativa sobre el tema.

que si se consideraba la totalidad del Área Metropolitana de Buenos Aires la cifra se elevaría a unas 100.000 personas.

Informalidad, precarización, individualismo y competencia

Una de las principales ideas-fuerza que aparece en la literatura especializada sostiene que buena parte de los obstáculos que presentan estas experiencias para crear y sostener vínculos asociativos entre cartoneros se derivan de las condiciones de informalidad y precarización en las que se desarrollan estas prácticas. A continuación, presentamos algunas referencias seleccionadas de la bibliografía especializada que dan cuenta de cómo está construida y presentada esta idea.

Fajn (2002), en uno de los primeros intentos por sistematizar las características de este fenómeno, señalaba que la figura del “ciruja” representaba el final de un largo proceso de exclusión social, producto de la persistencia del desempleo, así como la fractura, y debilitamiento, de los lazos sociales comunitarios ocurrida durante la última crisis social y económica. Retomando la perspectiva de la desafiliación, el autor remarcaba que estos sujetos evidenciaban el “desenganche” del “trabajo formal” y de otros ámbitos de “inserción relacional” sociocomunitaria que caracterizaban el transcurrir cotidiano de millones de personas pertenecientes a los sectores populares.

Desde su perspectiva, la fragmentación social y el aislamiento amenazaban el proceso de construcción de formas asociativas de organización colectiva. Sus integrantes potenciales habían sido despojados de los mínimos soportes relationales que podían aportar en este proceso, lo que dio lugar a la conformación de un “habitus” forjado en el aislamiento, la fragmentación y la informalidad que dificultaba el desarrollo de experiencias de gestión cooperativa bajo las reglas del trabajo formal.

Schamber y Suarez (2002: 11) reconstruyen la totalidad del “círculo informal del reciclaje” y advierten también sobre el marco de desprotección e informalidad que caracteriza a esta actividad. Los autores advierten que esta situación favorece la articulación de la lógica de “supervivencia” del cartonero con la de “reproducción” del acopiadador, a través del establecimiento de “cadenas de tutelas y lealtades” que los vinculan. Los “depositeros” se quedan con un elevado porcentaje de la renta generada en el circuito, pero brindan cierto grado de protección a los cartoneros (proveen dinero frente a emergencias y enfermedades, facilitan medios de trabajo, etc.) al cubrir o proporcionar

—en forma deficiente e incompleta— aquellos beneficios que caracterizan al mundo del trabajo “formal”.

Por otra parte, Cristina Reynals (2002: 18) realiza una somera descripción del fenómeno en la que destaca la escasa presencia de experiencias asociativas. Este aspecto es asociado al carácter “fundamentalmente individualista y cuentapropista” de estas prácticas, por cuanto “cada cartonero debe esforzarse por obtener la mayor cantidad de clientes posibles y entablar las mejores relaciones con el chatarrero para obtener los mejores precios. Por lo tanto, la promoción de la organización cooperativa de los cartoneros presenta serias dificultades”.

Estos trabajos sentaron las bases de esta ontología de los cartoneros. Por una parte, problematizaban la idea de su *surgimiento repentino*, que era un lugar común en el discurso de los medios masivos de aquel entonces, al trazar su relación genealógica con la figura del “ciruja” y con la historia de la gestión pública de los residuos en Buenos Aires. Pero, por otra parte, (re)situaba la cuestión de su origen, al relacionar su masiva presencia con las consecuencias de la aplicación de décadas de políticas neoliberales que habían destrozado el aparato productivo del país y habían generado un desmembramiento del tejido social, que se organizaba en buena medida alrededor del mundo del trabajo “formal”. Estas personas, socializadas y (re)socializadas en un contexto signado por los valores del individualismo y la precarización extrema de las condiciones de vida y de trabajo, encarnaban de modo dramático las consecuencias de estas transformaciones estructurales. En ello radicaba su valor testimonial como objeto sociológico, ya que materializaban en forma evidente el proceso de destrucción de *lo social* por parte del *mercado*. Los cartoneros constituían, entonces, los cuerpos donde se inscribían las marcas que testimoniaban el daño causado en una batalla que se había librado principalmente en el plano ideológico: cientos de miles de personas buscando su sustento diario en los desperdicios de una sociedad que se había transformado hasta asimilarse a sus pares del Primer Mundo.

Pero, para dar cuenta de la magnitud del perjuicio, era necesario revelar sus aristas menos evidentes frente a una sociedad que mayoritariamente se había negado a ver las consecuencias sociales de estas transformaciones. En tal sentido, era preciso caracterizar el tipo de vínculos sociales que primaban en este fenómeno emergente. Si, tres

décadas atrás, la solidaridad y el compromiso por el otro dominaban la caracterización de la vida social de los sectores populares, hoy la desconfianza y la competencia habían ganado ese espacio, tal como advirtía Gabriel Fajn (2002: 16):

Con la afluencia permanente de nuevos cirujas [...] la disputa territorial se hizo más manifiesta, peligrosa y violenta. Los territorios más ricos en residuos reciclables se encuentran “cercados” por los intermediarios que establecieron su predominio en la zona, mientras que las franjas menos atractivas se las disputan los cartoneros que intentan llegar primero para revisar los desechos.

La cotidianeidad de los cartoneros fue objetivada como una lucha desesperada por la supervivencia a partir de la apropiación individualizada de recursos escasos, en cuanto esta lucha evidenciaba el peso de la atomización y la ruptura de redes sociocomunitarias y laborales. Esta característica constituyó uno de los principales rasgos ontológicos sobre el cual se construyó un primer modelo de subjetividad cartonera, que se fue generalizando en otros abordajes realizados con posterioridad. Así, por ejemplo, Sabina Dimarco (2005: 13) analizó procesos autoorganizativos en cartoneros y remarcó que la “informalidad”, “fragmentación” y “transitoriedad” resultaban factores que habían desalentado la constitución de formas colectivas de organización del trabajo en esta actividad. En particular, remarcó el peso que la *competencia* y la *desconfianza* adquirieron en la configuración de la sociabilidad de estas personas:

Para poder comprender las formas que adquiere la sociabilidad en las organizaciones debemos retomar dos cuestiones que resultan centrales: en primer lugar, que la recolección informal de residuos es una actividad que se caracteriza por poder realizarse de forma individual, es decir, que el establecimiento de vínculos con otras personas que se dediquen a lo mismo no es directamente necesario (como podría serlo en actividades laborales que requieren la complementariedad entre diferentes tareas). En segundo lugar, que por tratarse de una actividad que se desarrolla en torno a recursos escasos (los desechos que cada día se encuentran en la calle antes de que sean recogidos por las empresas recolectoras) se establecen relaciones en donde predomina la competencia. [...] En

estrecha vinculación con esta complejización de la competencia, vemos que la desconfianza y la actitud defensiva están presentes en todas las esferas del trabajo de los cartoneros y en las interacciones que se establecen: en la relación con las personas con las que tienen contacto en las calles, con el resto de los cartoneros, con los “galponeros” y, fundamentalmente, en la relación con el Estado (y en especial con la policía). “El cartonero es de por sí desconfiado”, nos decía un delegado; esta declaración, que es esgrimida con frecuencia, da cuenta de la desconfianza no solo como una actitud que se da de hecho, sino además como aquella que debe ser reflexivamente adoptada ante la infinidad de contingencias que pueden surgir en la práctica diaria de su trabajo.

Si la sociabilidad de estos sujetos se define por la primacía del *individualismo*, la *competencia* y la *desconfianza* es porque ha sido forjada en el caldo de cultivo de la pobreza, la exclusión y el desamparo. Desde esta perspectiva, y como veremos a continuación, ella representaba el principal obstáculo a la hora de encarar un proyecto asociativo entre la población de cartoneros.

Formalidad, dignificación, solidaridad y confianza

La revisión de la literatura especializada permite dar cuenta de un segundo modelo de subjetividad que se contrapone al caracterizado anteriormente y que representa el álder ego del cartonero atomizado e individualista. Este modelo se configura principalmente en trabajos publicados a partir del 2004, cuyo énfasis no está puesto en explicar los orígenes del fenómeno, o en caracterizar su dinámica, sino en discutir acerca de la viabilidad o no de formas cooperativas de organización del trabajo entre los cartoneros. Para aquel entonces, algunas de las experiencias asociativas que en el 2002 eran todavía incipientes habían desaparecido, mientras que otras intentaban crecer y consolidarse. Entre este último grupo, habían cobrado especial transcendencia aquellas vinculadas al Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, institución que brindaba apoyo técnico y financiero para promover la conformación de cooperativas en este “sector”. De hecho, buena parte de los trabajos referenciados tomaban sus casos de experiencias ligadas a dicha institución (Paiva, 2004; Esclar et ál., 2007).

En estos textos están plasmados los rasgos que permiten caracterizar este otro modo de ser cartonero, y que van a estar estrechamente ligados a la “formalización” de la actividad a través de la conformación de cooperativas. El trabajo de Paiva (2004: 9) es especialmente sugerente al respecto, en particular cuando reseña el caso de la Cooperativa del Oeste:

En este sentido, si bien las cooperativas no rechazan la actividad del cartonero individual, marcan sus diferencias y se distinguen del cirujo informalizado. Ellas constituyen organizaciones con entidad jurídica, pautas y esquemas de organización, mientras que el cirujo precario representa todo aquello que el cooperativismo intenta dejar de lado: el trabajo individual, la venta “al por menor” al depósito ilegal y la imposibilidad de articularse alrededor de un proyecto superador de la mera supervivencia cotidiana. Por otro lado, mientras que las cooperativas intentan poner en marcha una labor ordenada y reconocida para prestar un servicio prolífico y limpio, el ciruja individual —aquel que “rompe las bolsas y dispersa los residuos”— es quien vuelve a atrás la actividad de la organización y genera desconfianza entre los vecinos. No están en contra de los cartoneros individuales, pero tampoco avalan esa actividad precaria, que no solo reproduce prácticas de mera supervivencia, sino que en ocasiones perjudica su propia imagen ante la comunidad.

La construcción de este otro modelo de subjetividad cartonera opera por contraste. Por ejemplo, entre la búsqueda atomizada y anárquica de la “mera supervivencia cotidiana” en el “cirujo precario” y la “labor ordenada y reconocida” de las “cooperativas” que adscriben a “organizaciones con entidad jurídica, pautas y esquemas de organización”; entre el “servicio prolífico y limpio” de estas últimas y la desidia del “ciruja individual” que “rompe las bolsas y dispersa los residuos”. El paso del “ciruja individual” al “cartonero cooperativizado” se presenta como vía legítima para que estos sujetos, forjados en la exclusión social más dura, puedan (re)insertarse en el mundo del trabajo formal.

Además, si la informalidad y la precarización se asociaban al individualismo propio de la actividad, la construcción de vínculos asociativos va a suponer la adquisición de un repertorio de prácticas

y valores morales basados en la confianza y la ayuda mutua que, se supone, permitirá trascender el marco de relaciones de competencia y desconfianza entre pares. Ahora bien, aquello implicaba que estos sujetos debían afrontar una profunda transformación de esta subjetividad forjada en la precariedad y la atomización. Esto es advertido por Sabina Dimarco (2005: 14), quien, al analizar las relaciones entre “referentes” y “miembros” en las cooperativas, destaca:

[...] los inicios de la organización requieren, ante todo, del establecimiento de relaciones basadas en la confianza que permitan superar o restar peso a las relaciones de competencia intrínsecas a la actividad. En esto cumplen un papel fundamental los referentes. Efectivamente, si bien la mayoría de los entrevistados expresan encontrar en estas organizaciones un espacio de contención, hemos observado que la relación de confianza se establece (o existía previamente) entre los referentes y cada uno de los miembros de la organización, y solo en algunos casos se extiende a relaciones de confianza entre los mismos miembros.

Aquello que explícita o implícitamente se depositaba en la conformación de una experiencia asociativa entre cartoneros tenía que ver con el potencial de este proceso para lograr una transformación radical del sentido de sus prácticas y, por tanto, de sus propias subjetividades. Sin embargo, a diferencia del sentido crítico con el cual Dimarco abordaba la problemática, otros enfoques reproduían una mirada voluntarista sobre el proceso, donde, por ejemplo, las amenazas a la consolidación de cooperativas eran siempre de índole “externa” (contexto económico, normativas legales, etc.), pero nunca relacionadas con la construcción de vínculos sociolaborales entre sus integrantes (Chidiak y Bercovich, 2004).

En síntesis, un aspecto central que se desprende de esta dicotomía ontológica se refiere a la idea de que, de acuerdo con la literatura revisada, el paso de una lógica individual a una colectiva representa la dinámica social más relevante dentro del mundo cartonero. Esta transición no era concebida en abstracto, sino que era pensada a partir de la organización cooperativa como formato privilegiado para viabilizar prácticas autogestionarias en estos colectivos.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTOGESTIÓN COOPERATIVA COMO REFUGIO Y DESAFÍO

El contraste entre atomización, individualismo, competencia y precariedad, por una parte, y cohesión, organización, solidaridad y estabilidad, por la otra, nos ha permitido reconstruir dos modelos de subjetividades opuestos y complementarios que se integran en una ontología de los cartoneros. Ambos modelos se expresan en la literatura puesta de relieve de distinto modo: en unas ocasiones, como plano de fondo (Schamber & Suarez, 2002); en otras, como eje de análisis (Paiva, 2004). Tomando esta producción en conjunto, y más allá de estas diferencias, podemos señalar que esta ontología contribuyó a interpretar un fenómeno que se presentaba tan novedoso como incómodo, especialmente a nivel de la opinión pública.

Sin embargo, al mismo tiempo, favoreció la cristalización de una mirada dicotómica acerca del mundo cartonero basada en el supuesto de que el paso de la lógica individual a una colectiva constituía su principal dinámica sociológica. A su vez, esta idea fue adquiriendo una fuerte entidad tanto en los distintos niveles de la administración del Estado como en los proyectos, implementados desde diferentes ONG y otras organizaciones de la sociedad civil, destinados a este “sector”. Dentro del campo de la economía social, el repertorio de acciones de apoyo y acompañamiento a los cartoneros se enfocó casi exclusivamente en aquellos que se encontraban desarrollando experiencias asociativas o que, al menos, se lo proponían como proyecto. De este modo, la *forma* cooperativa se convirtió en vía legítima y legitimadora para que los cartoneros pudieran ser reconocidos como contraparte en políticas y proyectos tanto del ámbito público como privado. La conformación de cooperativas fue propiciada por estos actores en cuanto suponía “formalizar” trabajo, “dignificar” sus prácticas y, a la vez, “mejorar” sus condiciones de integración en la cadena de valor del reciclado.

Volviendo a la literatura especializada, es posible identificar dos categorías que definen miradas particulares respecto al sentido de este paso. En ocasiones, la cooperativa es presentada como un *refugio*, en cuanto proporciona un resguardo frente a las arbitrariedades e injusticias a las que se exponen los cartoneros que desarrollan su actividad de forma individual. Otra mirada remarca el *desafío* que representa construir una cooperativa autogestionada, al considerar

que el individualismo y la competitividad que caracterizarían la subjetividad de los cartoneros representa un obstáculo central para la construcción de estas experiencias.

La cooperativa como refugio ante la precarización y la informalidad

Según este enfoque, la cooperativa aparece como una instancia de resguardo para una práctica que hasta hace unos años atrás no se encontraba amparada bajo ningún tipo de regulación pública¹¹. Esta situación, ubicaba a esta actividad en los límites de la legalidad, y, en tal sentido, era aprovechada por diversos actores públicos y privados para ejercer coacciones políticas (control y acceso de espacios de recolección) y/o económicas (compra de materiales a precios subvaluados) que recaían sobre las prácticas de los cartoneros y configuraban un marco de creciente vulnerabilidad.

Así, para Fajn (2002: 23), la desprotección vinculada a la exclusión social constituía un motivo de peso para la formación de vínculos asociativos donde encontrar resguardo y conseguir apoyos de otros actores institucionales que permitiera mejorar estas condiciones:

Los cirujas, botelleros o carreros, sujetos excluidos y sin recursos, se encuentran en una situación de dominados con márgenes muy reducidos de acción; y la organización en cooperativas como el Ceibo, abre la posibilidad de conformar una herramienta institucional que los contenga y les permita intervenir en un campo social como actores con capitales específicos. En alguna medida, es factible que modifiquen ciertas relaciones de fuerza a su favor, al interior de [sic] un campo tan complejo y peligroso como el del negocio de la basura.

¹¹ Tal como lo señalamos en otro trabajo (Carenzo & Roig, 2007), las transformaciones evidenciadas en el marco jurídico que regula la gestión de los RSU (Residuos Sólidos Urbanos) expresan un conflicto de valoración económica y social de estos materiales que se consideraban “inútiles”. En efecto, hasta el año 2002, la normativa vigente (Decreto/Ley 9.111/77) consideraba que la apropiación de los residuos depositados en la vía pública por cualquier otro agente que no fueran las empresas de recolección habilitadas constitúa un delito susceptible de ser penalmente sancionado. Solo recientemente con la sanción de leyes (1.854/02, 25.916/04, 13.592/06) que reconocen el aporte del “circuito informal de recolección” para el reciclado, esta actividad pasó a enmarcarse en una normativa específica que les otorga una cierta “legalidad”.

La constitución de cooperativas adquiere, entonces, un carácter *defensivo* en la medida en que constituye a estos individuos atomizados en “actores con capitales específicos” que pueden ser puestos en juego para contrarrestar la situación de vulnerabilidad, inequidad y violencia que, como vimos, caracterizaban su contexto de actuación.

En el mismo sentido, Sabina Dimarco (2005: 7) remarca que sus entrevistados asocian la conformación de cooperativas con la urgencia por garantizar condiciones mínimas para viabilizar el desarrollo de su actividad:

En efecto, un escenario de apremio y necesidad es lo primero que surge de los relatos cuando se pregunta por el comienzo de la organización: será la premura por encontrar interlocutores frente a las empresas de trenes en un caso, la necesidad de juntarse para evitar el abuso de los compradores de material, o el apremio por mejorar los escasos ingresos mediante el acopio y la venta colectiva lo que los llevará, en cada caso, a encontrar una opción viable en la organización. En este caso, encontramos que la opción de la autoorganización aparece como el último recurso para la protección del trabajo que venían realizando.

Dentro de este escenario de “apremio y necesidad”, la constitución de cooperativas les permitiría constituirse en actores con cierto reconocimiento y, al mismo tiempo, generar mayor autonomía respecto del abuso de los intermediarios. En este sentido, Verónica Paiva (2004: 1) define a las cooperativas del siguiente modo:

Las cooperativas de recuperadores pueden definirse como organizaciones cuyo objetivo es recolectar, acopiar y vender residuos recuperables (cartón, vidrio, papel, plásticos, etc.), con la intención de eliminar a los intermediarios que actúan en el mercado (depósitos de compra-venta de residuos) e interactuar directamente con las empresas finales compradoras de material posdesecho.

La cooperativa se define en oposición a la atomización que caracteriza a quienes realizan estas prácticas de forma individual, forma que favorece la reproducción de las condiciones de usura y explotación del trabajo a las que son sometidos por los “intermediarios”. La conformación de una cooperativa permite que los asociados concentren materiales y aumenten la escala y/o nivel de procesamiento de lo recolectado. Estas serían condiciones ineludibles para negociar con los

compradores en forma directa, sin intermediarios, y, por ende, para mejorar considerablemente la rentabilidad de su actividad.

Una postura divergente es la de Pablo Schamber (2007: 220), que cuestiona la conformación compulsiva de cooperativas por parte de agencias del Gobierno o de diversas ONG, aludiendo a que la actividad que realizan los cartoneros “se halla fuertemente basada en estrategias individuales de recolección y comercialización, que en muchos casos persiguen intereses distintos a los del cooperativismo”. Sin desconocer las experiencias organizativas existentes, advierte que no se debe naturalizar el hecho de su existencia, sino dar cuenta, más bien, de la variedad de formas que asumen las organizaciones entre cartoneros. Si bien en líneas generales compartimos esta crítica, debemos señalar que su argumentación termina esencializando a los cartoneros a partir de las características atribuidas a la actividad (Schamber, 2007: 220), lo cual resulta tan riesgoso como naturalizar la formación de cooperativas:

Cualquier forma organizativa que busque introducir mejoras en las condiciones en que se ejerza la recolección informal no debería perder de vista cuál es la actividad que realiza. Los cartoneros no reciclan, no acopian, no compran, recolectan.

Para este autor, el lugar correspondiente a los cartoneros dentro del “circuito informal del reciclado” sería el de la recolección (en el texto remarca varias veces el carácter individual que asume esta práctica) y no, por ejemplo, el del reciclado, que estaría ocupado por otros actores. Esta interpretación evidencia una concepción estática de un circuito caracterizado por la explotación del trabajo que realizan los cartoneros, tal como el propio autor daba cuenta años atrás (Schamber & Suarez, 2002). El ejemplo permite advertir cómo las interpretaciones sobre este fenómeno están teñidas de un dualismo ontológico, que, en este caso, reafirma la primacía de una lógica individual por sobre una colectiva como clave interpretativa.

El obstáculo del individualismo: la cooperativa como desafío

Toda la potencia expresada en la concepción de la cooperativa como *refugio* era, al mismo tiempo, interpelada por otra interpretación centrada en la categoría de *desafío*. Si bien la mayoría de los autores referenciados concuerdan en la necesidad de promover la conformación de cooperativas, también coinciden en señalar los numerosos

obstáculos que han presentado las experiencias que emprendieron este camino. En tal sentido, señalan que un común denominador de estas iniciativas ha sido su bajo nivel de supervivencia, incluso por parte de aquellas que recibieron asistencia financiera y técnica de organismos públicos y/o privados con el objeto de apoyar su constitución.

Ahora bien, este hecho es interpretado en la literatura especializada a partir de la idea de que aquello que está en juego en la construcción de una experiencia de autogestión es precisamente el paso de una lógica centrada en el individualismo y la competencia por otra que está centrada en la solidaridad y la ayuda mutua como valores centrales (y que, en principio, se asume constitutiva de la organización cooperativa). En este sentido, Gabriel Fajn (2002: 11) advierte acerca de los apoyos que será necesario prodigar para consolidar experiencias asociativas entre cartoneros:

¿Cómo formarse una idea aproximada de lo que representará para un grupo de cirujas el pasaje de la exclusión y el aislamiento a gestionar una experiencia de carácter asociativo? Los hábitus de los cirujas [...], que fueron constituyéndose a partir de una forma de percibir, sentir, hacer y pensar [...], tienen pocos puntos de contacto con el mundo de las decisiones empresarias [sic], la gestión asociativa y las acciones colectivas. Sus trayectorias individuales son herencia de prolongados procesos de descalificación y desocialización con lógicas ausencias en el desarrollo de capacidades y actitudes requeridas para la administración de una organización.

Este mismo interrogante es recuperado en un trabajo reciente basado en los datos de una encuesta realizada sobre una muestra de cien cartoneros que recolectan en la ciudad de Buenos Aires (Esclar et ál., 2007). Los resultados indicaron que ninguno de los encuestados manifestó formar parte de alguna organización cooperativa y que la mayoría (57%) justificaba su situación argumentando que “no sabe qué es” y que “no le interesa” formar parte de una experiencia de este tipo. A partir de estos resultados, las autoras (2007: 42) concluyen que:

[...] un gran porcentaje de los encuestados explicitó no estar interesado en formar parte de una cooperativa en el futuro. Otras razones que explican la no participación en cooperativas se relacionan con la falta de conciencia colectiva, dado que es un trabajo

sumamente individualista, y el poco conocimiento de los cartoneiros acerca de las entidades cooperativas.

Es interesante notar cómo el dualismo ontológico que opone “ciruja individualista”/“cartonero cooperativizado” reaparece en la interpretación de los resultados de la encuesta. Esta vez la existencia de un individualismo esencializado es invocada, no para cuestionar las políticas que promueven la conformación compulsiva de cooperativas, sino para explicar el escaso interés de los cartoneros encuestados en desarrollar organizaciones de este tipo. No menos significativo resulta el argumento de la “falta de conciencia colectiva”, el cual es incluso ampliado por las autoras en un párrafo posterior (46-47):

Una de las razones por las cuales los cartoneros no quieren formar parte de este tipo de asociaciones es la falta de educación asociativa. En este sentido, el ciruja tradicional no quiere tener conocimientos sobre cooperativismo; prefieren salir a trabajar cuando ellos quieren sin tener responsabilidades ni obligaciones. No suelen tener regularidad de horarios ni están acostumbrados a trabajar todos los días, como también se ha visto reflejado en la encuesta.

El supuesto del no paso de “ciruja tradicional” a “cartonero cooperativizado” —en cuanto los resultados empíricos que cuestionan esta frustrada transición— se interpreta apelando a un registro de motivaciones para explicar una *conducta desviada* (respecto de los supuestos que fundan el modelo) en donde: estos sujetos “no quieren tener” conocimientos cooperativos ni responsabilidades ni obligaciones, “prefieren salir” a trabajar por su cuenta sin horarios ni jornadas establecidas regularmente.

De este modo, el “desafío” implícito en la puesta en marcha de una experiencia de autogestión cooperativa se configura a partir de una serie de criterios morales con base en los cuales se interpretan dichos procesos: estos sujetos, fragmentados, marginales, individualistas, deben lograr transformar las relaciones de competencia (prácticas marcadas negativamente) en relaciones de solidaridad (prácticas marcadas positivamente) para acceder a los beneficios asociados a la organización cooperativa. Paiva (2004:10) permite dar cuenta de esta lectura:

El objetivo era económico, pero también social en su sentido amplio. Es decir, equitativo, igualitario y recíproco entre los miembros (cooperativo), pero también solidario con la comunidad. [...] también [se] intenta introducir los principios del cooperativismo entre los mismos cartoneros a los que atienden diariamente, y [a] los que, al mismo tiempo que se acercan solidariamente, intentan diferenciarse.

La clasificación entre los “miembros” de la cooperativa y los “cartoneros” aparece mediada no solo por el hecho (para nada menor) de que unos compran los materiales recolectados por los otros, sino principalmente porque los primeros aparecen imbuidos del valor de la solidaridad y un saber específico (cooperativo), rasgos ambos de los que los segundos carecen. Aquello que está en juego, entonces, es la *voluntad de transformación* (personal y social) que se les atribuye a estos sujetos, por cuanto —a nuestros ojos de observadores privilegiados (y externos) de estos procesos— la construcción de lazos asociativos entre sujetos con graves carencias de todo tipo resulta, de forma intrínseca, un valor positivo. En efecto, tal como lo indica la dicotomía señalada, tan solo el hecho de integrar una experiencia de trabajo asociativo resultaría expresión de una voluntad de superación personal materializada en la construcción de un proyecto colectivo. Mientras que el “ciruja individual” supone la reproducción de una actividad atomizada, precaria, denigrante y estigmatizante para la persona que la realiza.

De allí que la cooperativización se presente, en esta perspectiva, como un proceso que excede el marco de una transformación en la organización del trabajo y la producción, por cuanto expresa también un cambio en la cualificación moral del individuo. Y es en esta perspectiva como nuestra mirada clasifica y ordena este mundo a partir de categorías que sugieren un gradiente evolutivo: “cirujas tradicionales”, “cartoneros” y, más recientemente, “recuperadores urbanos” y/o “promotores ambientales”.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como vimos a lo largo de este artículo, las prácticas organizativas de los cartoneros han sido abordadas a partir de una mirada dicotómica que opone *informalidad/precarización/individualismo* a

formalidad/dignificación/solidaridad. De allí se deriva que la dinámica social más significativa está dada por el pasaje del trabajo individual a las cooperativas autogestionadas. El problema con estos abordajes radica, según nuestra perspectiva, en que les subyace un carácter normativo que establece aquello que *deberían dejar de ser* (categorías agrupadas en torno al primer eje), así como aquello en lo cual *deberían transformarse* (categorías agrupadas en el segundo eje).

En ambos casos, la construcción de esta dicotomía está referenciada en el modelo cooperativo de trabajo autogestionado, que asume que los vínculos que ligan a sus integrantes se apoyan en una serie de atributos tales como “equidad”, “igualdad”, “reciprocidad” y “solidaridad”, atributos que aparecen, en cierta medida, naturalizados en esta forma organizativa. Como lo señalamos en relación con la construcción de una ontología de las subjetividades de estos cartoneros, los mismos puntos de anclaje sobre los que se construye una diferenciación con los “otros” (cartoneros atomizados) devienen en una forma implícita de “deber ser” que interpela a los colectivos que llevan adelante estas experiencias. En este sentido, las cooperativas de cartoneros no solo deben lograr la sostenibilidad económica de sus emprendimientos de autogestión (lo que constituye en sí un enorme desafío), sino que, además, deben hacerlo respetando la “naturaleza” igualitaria y solidaria que caracteriza los vínculos entre sus integrantes y con la comunidad.

El problema que encontramos en estos abordajes es que minimizan las tensiones de la compleja dinámica organizativa —evidentes en estas experiencias de autogestión relativamente incipientes—, al reducirlas en una ontología dicotómica que opone figuras marcadamente esencializadas: el cartonero “suelto”, presa de individualismo asociado a su práctica, contra el cartonero “cooperativizado”, que ha logrado superar ese estadio previo y desarrolla sus actividades con base en un nuevo marco de relaciones igualitarias y solidarias. Según nuestra perspectiva, es preciso reconocer que esta tensión está presente más allá de la forma de organizar el trabajo y la producción y que, por ende, es preciso desnaturalizar tanto el supuesto “individualismo” que caracterizaría a quienes desarrollan esta actividad de forma atomizada como la “solidaridad” que sería fundante de las prácticas de los cartoneros “cooperativizados”.

En tal sentido, el desarrollo de estas formas asociativas no inmuniza contra la presencia de individualismo ni de prácticas de clasificación y diferenciación entre sus integrantes; por el contrario, el tratamiento de estas cuestiones se vuelve uno de los puntos clave en el proceso de construcción de vínculos dentro del colectivo, lo que demanda un esfuerzo considerable incluso en aquellas experiencias que ya cuentan con trayectorias de varios años. Estas consideraciones resultan particularmente importantes si tenemos en cuenta que los agentes públicos y privados que operan en este campo han incorporado fuertemente esta mirada dicotómica del mundo cartonero. En tal sentido, buena parte de su accionar se ha focalizado en apoyar esta transición *de la atomización a la cooperativización*, sin reparar en los dilemas y desafíos que este proceso supone para las personas y colectivos involucrados. Aquellos aspectos de este *paso* que son vistos como potencialmente conflictivos se relacionan con la sostenibilidad económica del emprendimiento, pero no con la dinámica organizativa del colectivo.

En tal sentido, el apoyo financiero y técnico otorgado a estas cooperativas se destina principalmente a la compra de maquinarias, herramientas y vehículos que permitan poner en marcha los emprendimientos, pero no a garantizar subsidios que permitan formar un “piso” aceptable para los retiros durante, al menos, los primeros meses de incubación de estos emprendimientos. Del mismo modo, las capacitaciones se focalizan en los aspectos formales de la constitución de cooperativas, pero no en el fortalecimiento de los procesos cotidianos de construcción de vínculos asociativos, toma de decisiones colectivas, distribución de roles, etc. Estas orientaciones de los apoyos destinados a las cooperativas evidencian una ausencia de problematización del proceso de construcción de organizaciones basadas en relaciones solidarias. En efecto, la solidaridad como valor fundante de las relaciones dentro del grupo se asume como un punto de partida, como un rasgo inherente al propio proceso, como un corolario de la necesaria existencia de *afectio societatis* en el proyecto de constitución de la cooperativa. Según nuestra perspectiva, la constitución de relaciones solidarias es un resultado más que un punto de arranque. Y, en tal sentido, es el producto de un proceso complejo y ambiguo, jalonado por marchas y contramarchas, más que un proceso lineal de paso del individualismo atomístico al asociativismo solidario.

Es por esto por lo que sostenemos la necesidad de repensar nuestros abordajes ahora que ya han pasado varios años desde la irrupción del fenómeno, y que podemos aprehender las disímiles trayectorias presentadas por aquellos grupos que buscaron desarrollar experiencias asociativas en este campo. Resultaría interesante, entonces, recuperar estos intentos, descentrándonos del modelo de *cooperativa* y, por ende, de la dicotomía antes señalada, e intentando situar nuestra mirada en los márgenes de estas categorías, antes que desde su centralidad de *objetos prefigurados*. Es así como podremos dar cuenta de las condiciones que favorecen o inhabilitan los procesos de transformación e interjuego entre lógicas individuales y colectivas que se dan durante la conformación de estos emprendimientos. Esto requiere, entonces, profundizar nuestros análisis de la construcción de lazos asociativos, para recuperar una perspectiva que dé cuenta de la cotidianeidad de estos procesos y que evidencie, por ejemplo, cómo se construyen y resignifican criterios de clasificación y jerarquización entre los integrantes de los colectivos y cómo estas operaciones intervienen en el establecimiento de sentidos legítimos/ilegítimos en relación con las prácticas individuales y colectivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arvon, H. ([1980] 1988). *La autogestión*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Battistini, O., Freytes Frey, A., Carenzo, S., Diana, N., García Allegrone, V. & Miguez, P. (2006). *¿Por qué y para qué es importante pensar sobre lo que hacemos? Materiales para la reflexión sobre prácticas colectivas en organizaciones sociales productivas*. Buenos Aires: Los Impresionistas.

Carenzo, S. & Alexandre, R. (2007, noviembre). *El conflicto de valorización de los residuos sólidos urbanos en el área metropolitana de Buenos Aires*. Ponencia presentada en el International Symposium Governance: Towards a Conceptual Framework. Graduate Institute of Development Studies (GIDS/IUED), Geneva, Switzerland.

Chidiak, M. & Bercovich, N. (2004). “Microcrédito y gestión de servicios ambientales urbanos: casos de gestión de residuos sólidos en Argentina”. Santiago: Cepal, ONU.

Dimarco, S. (2005). *Experiencias de autoorganización en cartoneros: un acercamiento a la configuración de vínculos laborales, sociales y políticos en*

contextos de exclusión social. Informe final del concurso: Partidos, movimientos y alternativas políticas en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas. Buenos Aires: Clacso.

Dobo de Socolsky, A. (2006, diciembre). "Cartoneros: marco social, político y económico". *Working Paper Series, 13*.

Esclar, V., Mutuberría, V., Rodríguez, M. & Rodríguez, P. (2007). "Cartoneros ¿una práctica individual o asociativa? Ciudad de Buenos Aires, año 2004/2005". *Cuaderno n.º 75*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Fajn, G. (2002). "Exclusión social y autoorganización: cooperativas de recuperadores de residuos". *Cuaderno n.º 2*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Fernández Álvarez, M. (2009). "Expropiar la fábrica, apropiarse del trabajo. Procesos de construcción de demandas y acción estatal en torno a las recuperaciones de fábricas en la ciudad de Buenos Aires". En M. Grimberg., M. Fernández Álvarez & R. Carvalho (eds.), *Estado y movilización social: estudios etnográficos en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: FFYL y Antropofagia.

Fundación Ciudad. (2003). *Una política de Estado para la gestión de los Residuos Sólidos Urbanos (rsu) en la región metropolitana*. Buenos Aires: Mimeo.

Gil de San Vicente, I. (2002). "Cooperativismo obrero, consejismo y autogestión socialista. Algunas lecciones para Euskal Erría". Consultado el 15 de marzo del 2009 en www.rebelión.org

Mandel, E. (1973). *Control obrero, consejos obreros, autogestión*. Buenos Aires: Ciudad Futura.

Mandel, E., Nove, A. & Elson, D. (1992). *La crisis de la economía soviética y el debate mercado/planificación*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Paiva, V. (2004). "Las cooperativas de recuperadores y la gestión de residuos sólidos urbanos en el área metropolitana de Buenos Aires". *Revista Theomai*. Consultado en <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numespecial2004/artpaivanumespec2004.htm>.

Peixoto de Albuquerque, P. (2004). "Autogestión". En A. Cattani (ed.), *La otra economía*. Buenos Aires: Fundación OSDE y Altamira y UNGS.

Reynals, C. (2002). *De cartoneros a recuperadores urbanos*. Documento presentado en el seminario internacional Respuestas de la Sociedad Civil a la Emergencia Social: Brasil y Argentina Comparten Experiencias. Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad (Cedes).

Samary, C. (2004). “Los fines y los medios: ¿qué proyecto autogestionario socialista?”. En L. Seve; J. Texier y C. Samary (eds.), *Socialización, democracia, autogestión*. Madrid: El Viejo Topo.

Schamber, P. (2007). “Modalidades organizativas de los cartoneros”. En P. Schamber y F. Suárez (eds.), *Recicloscopio. Miradas sobre recuperadores urbanos de residuos de América latina*. Buenos Aires: UNLA y UNGS y Prometeo.

Schamber, P. & Suárez, F. (2002). “Actores sociales, cirujeo y gestión de residuos. Una mirada sobre el circuito informal del reciclaje en el conurbano bonaerense”. *Realidad Económica*, 190. Consultado el 13 de marzo del 2009 en www.iade.org.ar/modules/noticias/makepdf.php?storyid=703

**ANÁLISIS DE LA PRODUCCIÓN ANTROPOCÉNTRICA
EN UNA EMPRESA TELEFÓNICA**

An analysis of anthropocentric production in a telephone company

MARIO ORTEGA OLIVARES *

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA · XOCHIMILCO

* ortegaoli@hotmail.com

Artículo de reflexión recibido: 31 de mayo del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

RESUMEN

El artículo expone la emergencia de una forma de producción antropocéntrica que responda a la caída de la productividad fordista. En el nuevo modelo productivo, el involucramiento de los trabajadores con la calidad y la productividad en círculos de calidad es una estrategia clave. Para exemplificar lo anterior, se puede analizar el caso del programa de productividad en Teléfonos de México (Telmex), donde los telefonistas participan en Grupos de Análisis para garantizar el incremento de la productividad y el pago de sus bonos, asumiendo las particularidades del nuevo modelo.

Palabras clave: *capitalismo flexible, empresas de servicios, producción, Telmex.*

ABSTRACT

This article describes the emergence of a form of anthropocentric production that responds to the collapse of Fordist productivity. In the new productive model, a key strategy is the involvement of workers with quality and productivity through quality circles. In order to illustrate this, the article analyzes Teléfonos de México's productivity program, in which workers participate in Analysis Groups in order to guarantee increased productivity and payment of their bonuses.

Key words: *flexible capitalism, services companies, production, Telmex.*

RECONVERSIÓN LABORAL Y TELEFONÍA

Tras la revuelta obrera experimentada en Italia y otros países europeos durante 1968, las empresas capitalistas se vieron compelidas a renovar sus formas de producir. Una de sus respuestas fue la sustitución del trabajo del obrero masa por un trabajador flexible. Tras la reestructuración neoliberal, la familiaridad con la computadora y la habilidad en su manipulación se volvieron condición necesaria para acceder a un empleo. Aun aquellos telefonistas que no mantienen relación directa con el ordenador deben operar con los símbolos y la información, deben *pensar como las computadoras*.

Si el servicio telefónico es hoy directamente producción de relaciones sociales, la *materia prima* de este trabajo inmaterial es la subjetividad, y el medio ambiente donde esta subjetividad vive y se reproduce es el simbólico. La producción de subjetividad, como ocurre con el servicio telefónico, está dejando de ser tan solo un instrumento de control social y se está volviendo directamente producción de valor. En la economía neoliberal, los trabajadores participan en una producción industrial que se informatizó de tal manera que transformó al proceso de producción en sí mismo. La fabricación tiende a confundirse con el servicio. Las labores materiales se combinan con las inmateriales y se subordinan a ellas. La estructuración del servicio telefónico vía Internet funciona como una estructura panóptica que permite el control individual y constante de los trabajadores telefonistas de Teléfonos de México (Telmex) a lo largo del sistema digital Pisa (véase más adelante, p. 22 y ss.).

El resultado de la reestructuración neoliberal de las telecomunicaciones globales ha sido un reajuste masivo en el mercado laboral, millones de trabajadores han perdido sus empleos tanto en los países industrializados de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) como en las naciones subdesarrolladas. El proceso se inició cuando los gobiernos *neoliberales* reajustaron la plantilla laboral de los monopolios telefónicos públicos y los privatizaron, en el Reino Unido y los Estados Unidos. La *restructuración* de las empresas públicas fue el caso ejemplar para seguir por la iniciativa privada. La respuesta obrera no se hizo esperar, una oleada de huelgas se extendió en diversos países occidentales. Las multinacionales resistieron los patos de la producción y dejaron que las huelgas se pudrieran. Uno a uno

los movimientos se fueron levantando, previa firma con los sindicatos de convenios laborales con derechos reducidos y la disminución de la mano de obra contratada. Los trabajadores que resistieron hasta el final enfrentaron la liquidación de las empresas. En el mejor de los casos, algunos huelguistas fueron recontratados por las nuevas empresas que administraron las mismas plantas, para trabajar más recibiendo menores ingresos y sin derechos de antigüedad. Las corporaciones sortearon los paros en la producción gracias, entre otros factores, a la distribución estratégica de sus procesos a lo largo de la fábrica difusa global.

A lo largo del planeta, los trabajadores fordistas, acostumbrados a recibir altos salarios, fueron expulsados de las corporaciones y perdieron los beneficios de la seguridad social y la satisfacción de vivir de su propio esfuerzo. Fueron sustituidos por jóvenes sin experiencia sindical, contratados eventualmente, por tiempo parcial o por horas, para producir más que los trabajadores despedidos, pero recibiendo menos ingresos. Por el tipo de contratación flexible, no disfrutan de servicios sociales ni de los derechos a la jubilación. La mayoría de los reajustados ya no volverán a contar con un empleo estable, y muchos de los jóvenes ingresan como aspirantes al mercado laboral, pero nunca serán contratados.

Por eso, los trabajadores fordistas, apegados al puesto de trabajo garantizado con rigidez contractual, son cosa del pasado. Las contrarreformas neoliberales bloquearon el camino recto de las trayectorias laborales. Bajo el posfordismo flexible, los jóvenes no pueden apegarse a ningún trabajo, en el caso de que lo logren conseguir, pues sin aviso previo pueden ser expulsados y compelidos a desviarse hacia otro empleo temporal.

El discurso neoliberal subraya que los empleos flexibles ofrecen a los jóvenes mayor libertad para moldear sus vidas. Pero, en los hechos, al abolir las reglas del pasado, el nuevo orden flexible implanta otras formas de control, que no son fáciles de comprender. La constante inestabilidad le genera ansiedad a los trabajadores, que viven bajo la incertidumbre de no saber cuánto durará su empleo ni cuáles los caminos que deberán explorar mañana, así como de no poder prever los beneficios que les reportarán los riesgos asumidos. En palabras de Sennett (2000: 10): “El nuevo capitalismo es con frecuencia un régimen de poder ilegible”.

La deslegitimación del saber académico por parte del neoliberalismo ha puesto en tela de juicio la educación que los jóvenes adquirieron en las instituciones educativas (Puiggrós, Gagliano et ál., 2004). Las gerencias de personal desvalorizan sus credenciales en beneficio de las competencias específicas que han adquirido en su experiencia productiva dentro de la empresa. Pero, como el trabajo flexible es temporal, los jóvenes trabajadores no pueden depender de dicha experiencia, al desconocer cuáles competencias les exigirán en el siguiente empleo.

Como el carácter de las personas se construye con base en sus relaciones duraderas con el mundo, lo impredecible de las relaciones inestables propias del moderno capitalismo flexible tiene consecuencias tales que corroen el carácter de los jóvenes. Mientras que sus padres acumularon antigüedad trabajando con disciplina, con la esperanza de disfrutar de una justa pensión laboral, los jóvenes viven bajo una lógica de “nada a largo plazo” que no les permite comprometerse; su existencia sin rutinas ni hábitos sostenibles pierde sentido, no están dispuestos a postergar nada. Algunos de dichos jóvenes considerados *prescindibles* buscan su subsistencia en la economía informal, otros toman el camino de la delincuencia y la prostitución.

DÉFICIT DE PRODUCTIVIDAD Y CAPITALISMO FLEXIBLE

Preocupadas por los avances en productividad alcanzados en las plantas toyotistas, las automotrices estadounidenses invirtieron grandes cantidades de capital en la automatización digital de sus procesos productivos, con pocos resultados. Como ciertos economistas descubrieron que “si se suman todos los costes del trabajo informatizado, la tecnología, en realidad, arroja un déficit de productividad” (Sennett, 2000: 52), la búsqueda de mayor productividad se reorientó hacia la flexibilización de los rígidos puestos laborales y al debilitamiento de los contratos laborales, para poder disponer en forma maleable de los esfuerzos obreros donde y cuando se requiriera. Así fue como las reformas neoliberales recuperaron el control de la fuerza de trabajo para las gerencias: mediante la flexibilización laboral.

Algunas corporaciones de los Estados Unidos se asociaron con empresas niponas, bajo el principio de riesgo compartido o *joint venture*. Gracias a esto General Motors y Toyota instalaron, de manera conjunta, una planta híbrida que lanzó al mercado un auto de mayor

calidad y de menor precio. Los trasplantes de industrias japonesas en los Estados Unidos y el Reino Unido resolvieron en parte el problema de la caída de la productividad. Pero faltaba encontrar la razón de esta productividad diferencial. Tratando de averiguarla, Haruo Shimada (1993: 24, trad. mía) recorrió las plantas automotrices a lo largo de la unión estadounidense para concluir lo siguiente:

Cuando camino a través de las plantas —implantadas por Japón— es notable qué tan similares se ven a las plantas estadounidenses. Aunque aquellas son más compactas e incluyen una sección de estampado, tienen en general las mismas máquinas. La pregunta obvia es: ¿cuál es la diferencia?, ¿cuál es el secreto? Porque la maquinaria en esas plantas es menos automatizada que en las modernas plantas estadounidenses, observadores externos coinciden en que el secreto debe estar en la organización social. Los frecuentes llamados de los administradores japoneses al espíritu de equipo, a la confianza mutua y a la participación refuerzan esta impresión. Por eso no nos sorprende que los esfuerzos por mejorar las plantas estadounidenses a menudo se enfoquen en la organización social.

La computación y la tecnología digital automatizada no pueden por sí solas mejorar los procesos productivos sin un cambio significativo en el componente *no tecnológico* de la empresa. La inversión en tecnología digital no mejora el rediseño y apenas logra optimar las operaciones parciales (Santos y Díaz, 1997: 144). Para lograr un buen desempeño con alta tecnología, deben desarrollarse nuevas habilidades entre los trabajadores. La reingeniería de los procesos productivos y de la cultura laboral de gerentes, supervisores y trabajadores es una buena alternativa.

PRODUCCIÓN ANTROPOCÉNTRICA

Sin dejarse impresionar por la *parafernalia* tecnológica, Shimada nos recordó que las máquinas no pueden actuar sin la guía de humanos, aunque sea bajo la forma de un programa de software. Ni en las factorías dotadas con los más sofisticados autómatas han podido prescindir de los trabajadores. Porque es a través de la interacción e interdependencia de la maquinaria y de los recursos humanos como

la tecnología despliega todas sus posibilidades. En las plantas automatizadas son muy elevados los gastos en tecnología. Pero, para obtener niveles de productividad correspondientes al nivel de los desembolsos, requieren de algunos trabajadores, aunque quizás muy pocos, muy calificados y comprometidos con fabricar los mejores productos, pues ahora sus actividades son cada vez más intelectuales.

Al analizar con detalle el modelo productivo japonés responsable de los incrementos diferenciales en la productividad, se descubre su gran dependencia de los recursos humanos y, por tanto, su vulnerabilidad ante la voluntad humana. Si los trabajadores no se comprometen con la producción, el toyotismo no puede funcionar. Por eso, es necesario ofrecer continuamente charlas y cursos de capacitación, para convencerlos de la importancia de la excelencia productiva. La capacitación permanente no solo transmite conocimientos, también procura convencer a los trabajadores de las ventajas del estilo de producción japonés. Dentro de los círculos de calidad, los trabajadores se convencen mutuamente de sus responsabilidades laborales. Tal proceso, sin duda, alude a una aculturación.

NO SOLO HARDWARE Y SOFTWARE, LA CLAVE ES HUMANWARE

El concepto de *humanware* fue propuesto por Shimada para dar cuenta de esa tecnología depositada en las conciencias humanas y en la conducta individual y colectiva de la producción. El *humanware* (la tecnología que toma cuerpo en el hombre) es una de las claves esenciales de la espectacular alza de la productividad alcanzada por las industrias japonesas y los implantes toyotistas en Occidente (Shimada, 1993: 24). El futuro de la producción capitalista no depende solo de la tecnología digital, sino también de la intersección del *humanware* —la nueva forma de producción tecnohumana— con las telecomunicaciones, la computación y los autómatas bajo control numérico. La clave de su funcionamiento, el secreto de los incrementos de la productividad, es el óptimo aprovechamiento del trabajo en conjunción con sus complementos: la maquinaria y los insumos.

Presenciamos así la emergencia de un nuevo modelo productivo *antropocéntrico* que articula con versatilidad el doble interés de la empresa: eliminar el trabajo vivo costoso e indisciplinado y optimizar el desempeño de los empleados restantes (Kern y Shumann, 1988: 12). El

modelo productivo derivado de la matriz japonesa, al tiempo que tiende a hacer desaparecer más y más puestos de trabajo, depende en mayor medida de lograr comprometer en la producción a un grupo reducido de trabajadores esenciales. Este proceso de producción *antropocéntrico* pretende obtener más y mejor trabajo con el *comprometimiento* de un menor número de trabajadores mucho más capacitados.

La paradoja de la productividad ha sido resuelta: el secreto para su ampliación consiste en comprometer a los trabajadores con la excelencia productiva. Discutir cómo ocurrió esto en la planta exterior de teléfonos de Telmex es el problema que abordaremos ahora.

EL ALMA OBRERA EN LA PRODUCCIÓN FLEXIBLE

En medio de la tormenta neoliberal, Negri (2002) advirtió un punto débil en la reestructuración flexible de la producción posfordista. En la empresa posmoderna, para valorizar al capital se tiene que apelar al *alma* misma del obrero, a la floración de su autonomía y su intelecto. En el sector de telecomunicaciones, la valorización se apoya en las capacidades del trabajador para utilizar la relación social en el acto productivo inmaterial de información. Esta nueva forma de valorización se sustenta en la creatividad de la cooperación y en el despliegue intensivo de la interacción subjetiva.

Como esta forma emergente de valorización productiva se opone radicalmente al control, la producción y los servicios posfordistas experimentan su primera crisis. Experimentan la centralidad del trabajo vivo intelectualizado en la producción inmaterial. El nuevo trabajo obrero implica cada vez más la capacidad de elegir entre varias alternativas y la responsabilidad de tomar ciertas decisiones. Según Hardt y Negri (2002), hoy el *alma del obrero* debe bajar al taller. Es su personalidad, su subjetividad, la que debe ser reorganizada y sometida. Calidad y cantidad del trabajo son reestructuradas en torno a su inmaterialidad.

Para Shimada (1993: 24-30), las cualidades del modelo *antropocéntrico* emergente son:

1. La producción justo a tiempo, que reduce las tareas de inventariar, pues los insumos productivos se entregan solo en la cantidad solicitada y en el momento en que se necesitan.

2. La producción en pequeños lotes, que ofrece una rápida retroalimentación entre las estaciones de trabajo para minimizar las fallas de calidad.
3. El control humano del proceso.

El capitalismo flexible puso el acento en la elasticidad productiva y criticó la rigidez burocrática por su práctica rutinaria y ciega. En la empresa flexible “a los trabajadores se les pide un comportamiento ágil, se les pide también —con mucha antelación— que estén abiertos al cambio, que asuman un riesgo tras otro, que dependan cada vez menos de los reglamentos y procedimientos formales” (Sennett, 2000: 9).

El modelo *antropocéntrico* depende del *comprometimiento* de los trabajadores en el control del proceso. Por esto, los trabajadores deben desarrollar tres atributos básicos: a) habilidad; b) motivación; c) adaptabilidad. Según Shimada (1993: 24-30):

“Cada uno [de estos atributos] es indispensable. Un trabajador habilidoso no podrá ser efectivo sin motivación. Además, si un trabajador habilidoso es motivado, pero no puede adoptar los cambios necesarios en el modo y la estructura de la producción, esto no puede tener éxito”.

Bajo el fordismo, las condiciones de trabajo deficientes generan desinterés en los trabajadores y actitudes pasivas o de rechazo, por ello la necesidad de mejorar las condiciones de trabajo (Tchobanian, 1991: 279-280). Sin duda, bajo el modelo de producción *antropocéntrico*, los trabajadores se benefician de la *humanización* de la producción, debida al enriquecimiento de sus tareas y al enorme control que adquieren sobre su proceso de trabajo inmediato (mediante la toma de decisiones en los círculos de calidad; el acceso a la información del flujo productivo; la introducción de artefactos electrónicos silentes en lugar de ruidosos mecanismos; el desplazamiento del esfuerzo físico por el *monitoreo* mediante computadoras; la capacitación y la *polivalencia*; la posibilidad de adecuar sus propias herramientas, máquinas y tareas y hasta de parar el proceso productivo).

Sin embargo, existe un problema: en el modelo *antropocéntrico* se establece una delicada relación *cliente-proveedor* que implica el registro minucioso de la calidad de los insumos que recibe cada obrero, en cuanto cliente del compañero que le antecede en la línea de

producción. También precisa de la comprobación de la calidad de sus propios productos, para que su cliente, el siguiente trabajador en la línea, no los rechace. Tan detallados registros, más que un control de la calidad de los productos, son un control de los trabajadores mismos. Pues ofrecen a la gerencia un registro diario de lo que cada individuo produce y de la calidad de su desempeño laboral, personal y de equipo.

Por eso, se considera que el toyotismo es una forma de producción transparente que la empresa puede dirigir a simple vista. Estamos ante una forma alternativa de control cuantitativa y cualitativa de la producción de los obreros, instrumentado por los mismos trabajadores que consideran que solo controlan la calidad de sus productos. Este problema merece una atenta investigación porque, paradójicamente, en las factorías con esquemas toyotistas, al mismo tiempo que se permite una participación más inteligente y flexible de la gente en la planta, la dirección corporativa es muy poderosa.

Bajo el modelo productivo *antropocéntrico*, el factor crítico de la productividad se ha desplazado de la respuesta física a la respuesta mental y del músculo al cerebro. Una manera de acelerar los ritmos productivos del personal que labora en las impolutas terminales de computadora es hacer que los datos desaparezcan de la pantalla si no se responde en menos de diecisiete segundos. Los investigadores afirman que los empleados experimentan un gran *estrés* a medida que se acerca el momento en que la imagen desaparecerá en la pantalla. A partir de los once segundos empiezan a transpirar y el corazón empieza a latir con fuerza. En consecuencia, acaban agotados. Clark et ál. (1998) reconocen que los cambios ocurridos en la organización laboral no son un efecto lineal de la innovación tecnológica, sino el resultado de una negociación entre los actores del drama productivo a partir de sus intereses particulares. Como resultado de la negociación, los trabajadores pueden sacar ventaja y humanizar sus condiciones laborales. Pues, como ya lo había señalado Wallerstein (1996: 340), hasta los esclavos aprenden a *habérselas* con sus amos para hacer más llevadera la esclavitud.

EL TRABAJO EN EQUIPO COMO OTRA FORMA DE CONTROL

El capitalismo flexible basa su poder en “tres elementos: reinvenCIÓN discontinua de instituciones, especialización flexible de la producción y concentración sin centralización del poder” (Sennett,

2000: 48). Por eso, promueve una forma de trabajo en equipo cuya supuesta horizontalidad es una ficción. “La presión de los otros colegas de su equipo de trabajo ocupa el lugar del jefe que azuzaba con el látilo para que los coches avanzasen lo más rápido posible en la cadena de montaje” (118-119). Un supervisor revela el secreto del trabajo en el equipo flexible (19):

[...] trabajamos mejor en equipo: “captando el error de otro y haciéndoselo saber antes de que llegue al final de la cadena de montaje”. Los trabajadores se consideran mutuamente responsables; están obligados a hacerlo por las reuniones en que se practica algo parecido a la terapia de grupo, una terapia orientada al balance final de los resultados productivos.

A diferencia de la línea fordista, donde la gerencia disciplina a sus trabajadores y los reduce a apéndices servidores de las máquinas, en el círculo de calidad la productividad depende del *comprometimiento* humano. Por esto, los trabajadores pueden negociar con los supervisores ciertas condiciones de producción. Mientras que la cadena de producción fordista es básicamente una arena de la lucha de clases, el equipo de calidad toyotista es, además, un *ágora* de intensa negociación en busca de acuerdos que eleven la productividad. Así, los trabajadores se comprometen con la búsqueda de la excelencia productiva: a) por temor a perder sus empleos; b) por la compulsión del control de calidad, en la relación cliente-proveedor; c) porque, como trabajadores de base contratados *de por vida*, identifican sus intereses con los de la empresa; d) porque así elevan sus bonos o primas de productividad; e) porque son copropietarios de algunas acciones de la empresa; f) porque les gusta hacer bien las cosas; g) por una combinación de todos estos factores.

EL PROGRAMA DE PRODUCTIVIDAD DE TELÉFONOS DE MÉXICO (TELMEX)

Para enfrentar la apertura del mercado telefónico a la competencia, Teléfonos de México (Telmex) firmó un Programa de Productividad con el Sindicato de Telefonistas de la República Mexicana (STRM). En este se establecieron los indicadores básicos para medir la productividad en cada una de las áreas tronco de Telmex y los parámetros para

determinar el estímulo asociado al cumplimiento de metas. Se integró una bolsa de premios por productividad en metálico, que se repartiría entre los telefonistas según el cumplimiento de las metas. Y con el fin de cubrir las metas exigidas por el Título de Concesión, se fijaron parámetros para la medición de la calidad y productividad en la planta exterior. Asimismo, se establecieron cuantificaciones individuales de trabajo, tales como el número mínimo de instalaciones y la cantidad de reparaciones diarias por cada telefonista. Se crearon círculos de calidad o *grupos de análisis* para la evaluación del cumplimiento de las metas productivas y el pago de los estímulos económicos a los telefonistas (Telmex y STRM, 2001: 1):

El grupo de análisis es un equipo de trabajo conjunto formado por trabajadores sindicalizados y de confianza que aportan sus conocimientos y experiencia para dar alternativas y propuestas que ayuden a alcanzar las metas y objetivos del Programa General de Incentivos a la Calidad, Productividad y Competitividad.

Estos grupos deben analizar los resultados productivos de los centros operativos de la empresa para buscar salidas a los problemas, sin inmiscuirse en la negociación sindical.

Como lo establece la normativa, cada grupo de análisis se integra con el personal de confianza y telefonistas, designados por la empresa y el comité ejecutivo sindical respectivamente. A pesar de su disidencia, los telefonistas de la oposición sindical admiten el lado progresivo de la productividad establecida bilateralmente. Al respecto, Lara (s. f.: 18) afirma:

Como aspectos positivos del programa tenemos el acceso, aunque todavía muy limitado, de los telefonistas a una mayor información sobre la marcha de la industria telefónica, sus ritmos de crecimiento y los contenidos de los procesos parciales de trabajo; una participación colectiva, a través de los grupos de análisis —una variante de los círculos de calidad—, que, aunque escasa, mutilada e inhibida, es un espacio de participación que antes no se tenía; también ha conducido a una mayor sensibilidad y atención entre los telefonistas para la defensa de su materia de trabajo, ya que la pérdida o la mala realización de los trabajos de las filiales y contratistas merma los incentivos económicos en algunas áreas de la empresa.

En la práctica, en los centros operativos de Telmex, se generalizó el que el personal de confianza midiera la producción de los centros de trabajo con gráficos y estadísticas. Pero, según los disidentes, ha habido un “maquillaje de números por parte del personal de confianza, principalmente para dar por cumplidas las metas de su respectivo centro de trabajo” (Félix et ál., s. f.: 6).

EL ESTALLIDO DE LA PRODUCTIVIDAD EN LA PLANTA EXTERIOR

En la primera experiencia del Programa de Productividad de Telmex, muchas actividades de la planta exterior fueron sobreavaluadas, la productividad estaba abierta para cumplir las metas de instalación de líneas requeridas por el Título de Concesión. Esto desató a tal grado el destajismo que la empresa argumentó el riesgo de descapitalizarse si no se limitaba el programa a una bolsa de premios con un techo superior o, como la llaman los telefonistas, a “una productividad topada”. Tal afirmación fue exagerada, pues el monto de las primas productivas se había fijado sobre la base de los recursos económicos que la empresa acostumbraba destinar al pago de las horas extras.

Un trabajador de base devela el funcionamiento informal del destajismo:

Se pueden hacer a lo mucho tres reparaciones al día, con la fiebre de la productividad se hacían hasta seis. Pero ahí había una trampa, un solo trabajador no puede con seis reparaciones. La transa es [sic] que cuando salían en la camioneta se pasaban a llevar a su primo, su hermano, su sobrino o hasta a un cuate de la calle. Estos le ayudaban a extender cables o le pasaban la herramienta. Al final del día le daban al chavo unos treinta o cincuenta pesos. Así rompían los récords de trabajo.

Desde el principio, el 50% de los incentivos se destinó exclusivamente para la planta exterior, en detrimento de las otras áreas de la empresa. La medición del esfuerzo individual y el privilegio de contar con más recursos para el pago de incentivos de productividad generó desigualdad y competencia desleal en el área de la planta exterior. Con el tiempo, el monto se fue reduciendo y los recursos económicos asignados a la bolsa de incentivos quedaron congelados, pues la bolsa de premios no se vinculó con los porcentajes de incremento salarial de los telefonistas.

El Programa de Productividad fue un éxito para Telmex, en solo diez años incrementó las líneas telefónicas de seis a doce millones y redujo el índice de quejas del 36% al 2,79%. Los trabajadores no tuvieron la misma suerte: tan espectaculares incrementos en la productividad no se reflejaron en un incremento de la bolsa destinada al pago por cumplir las metas productivas. Según los telefonistas de la disidencia, la negociación bilateral de la productividad ha caído en un regateo milimétrico de los rangos y avances en las metas productivas. Los principales obstáculos para el cumplimiento de los objetivos de los grupos de análisis, desde el punto de vista de los sindicalistas, ha sido el temor de los empleados de confianza a perder el control en los centros de trabajo y el desconocimiento de los coordinadores sindicales de los aspectos administrativos del Programa de Productividad.

LA MENTALIDAD DE LOS TELEFONISTAS DE BASE: LA CALIDAD Y LA PRODUCTIVIDAD

Ahora presentaremos testimonios de los trabajadores sobre la calidad y la productividad en su centro de trabajo. Así podemos tipificar a los entrevistados: a) la mayoría fueron telefonistas maduros, de entre 35 y 45 años, que no sin dificultades se han adecuado a la modernización digital y organizativa de la empresa. Sin embargo, también retroalimentan el clientelismo dentro de la empresa; b) auxiliares de jefe que esperan jubilarse de un momento a otro y que añoran la administración gubernamental de la empresa y el pago de horas extras no laboradas. También tienen dificultades en el uso de la computadora; c) los pocos jóvenes que han logrado empleo en los últimos años, sobre la base de su calificación tecnológica en computación. Ellos centran su carrera laboral en una capacitación permanente, para impulsar su movilidad en la jerarquía interna y sus ingresos.

Recepción del programa de calidad

En un principio, el programa de calidad y productividad negociado entre Telmex y el STRM no fue bien recibido por los telefonistas de base. Con base en los antiguos Convenios por Departamento, el trabajador podía eludir algunas tareas, apelando a lo pactado en su perfil de su puesto. Pero ahora:

Con la productividad, todos sabemos que el que trabaja gana y el que no trabaja no gana. Muchos trabajadores no se esforzaban y recibían lo mismo que los buenos trabajadores, no era justo. Los convenios miden el esfuerzo de las personas que más trabajan.

Fidel expresa su opinión:

Si uno quiere ganar más, tiene que trabajar más. Aparte de su trabajo, le pagan a uno por orden realizada; vulgarmente se le llama destajo, ahora le dicen productividad. El incentivo es la manera de mejorar la productividad. Por ejemplo, al reparar un teléfono, uno lo debe dejar al ciento por ciento en calidad y en el menor tiempo posible. Te toman en cuenta los días que tardamos [sic] en hacer una reparación; desde que entra la queja hasta dejarla lista, pero si tardas tres días en arreglarla no te dan productividad.

Los telefonistas reconocen que dicho pago los estimula para “hacer el trabajo bien, con mayor calidad”. Por eso, el convenio de calidad y productividad beneficia al cliente y representa un estímulo a los trabajadores para ser mejores. Veamos dos testimonios:

Los programas de calidad y productividad nos vinieron a beneficiar. Ahora somos más expertos y tenemos más conocimientos. Son algo fabuloso, son como un reto: el que trabaja más consigue más. Antes de los convenios uno hacía lo que quería, trabajaba sin calidad. Ahora sí hago mi trabajo con mayor calidad, al final me beneficia como trabajador y también como usuario del servicio telefónico.

Antes no se checaba el servicio que dábamos a los clientes. Ahora hay encuestas para calificar el grado de calidad del servicio, así se logra un mejor desempeño de la productividad.

Admiten que en realidad no es necesario un esfuerzo exagerado para alcanzar las metas productivas:

El programa es bueno porque hay más organización, si tú trabajas un poquito más te pagan productividad. Es lo que ganas por trabajar “un poco más”, porque cumpliste tus metas y tu parámetro. Es un estímulo para que hagas tu trabajo con mayor calidad.

Impacto de la productividad en el bolsillo obrero

En cuanto al impacto del pago por calidad y productividad en la economía de los trabajadores, las opiniones variaron. En el caso de los telefonistas cercanos a la jubilación, muchos de los cuales son auxiliares de jefe, su sentir fue negativo. Porque vivieron la época dorada de la administración estatal de la empresa, cuando los jefes repartían las horas extras de manera discrecional aunque no fueran necesarias. Esos telefonistas se acostumbraron a ganar dinero simplemente por permanecer más tiempo en las instalaciones de la empresa:

Con las horas extras solo me “hacía pato” un rato. El programa de productividad no nos convino en lo económico, pero si en lo tecnológico, nos ayuda a superarnos con la capacitación.

En cambio otro telefonista originario, también con antigüedad y experiencia en Telmex, considera que su vida mejoró gracias al convenio de calidad y productividad:

Con la productividad ya no me quedo a trabajar tiempo extra y estoy más cerca de mi familia, en mi hogar. Mi productividad se ve reflejada a fin de mes. Además, los que quieren trabajar más tiempo pueden atender los rezagos, si haces una instalación te pagan cien pesos y si haces dos te pagan doscientos. Con las horas extras nada más tenías que pasar lista y ahora ya no.

Por su parte, los jóvenes telefonistas contratados después de la privatización de la empresa, que no vivieron la época de las horas extras de asueto, consideran que el bono por su desempeño los beneficia *mucho*. Uno de ellos cuenta:

Me va bien con la productividad, casi nunca me va mal. En lo personal, mi situación económica mejora con la productividad. Nos estimula a hacer el trabajo bien, con más calidad.

El pago del incentivo está en función del cumplimiento anual de las metas del programa. Sin embargo, la empresa hace pagos mensuales donde prorrrodea hasta el equivalente del 85% de la bolsa. El pago anual del quince por ciento que resta depende del cumplimiento de las metas de los indicadores de competitividad, así como del desempeño de las metas de los indicadores internos para todas las áreas

tronco del corporativo, es decir: se calcula globalmente según el éxito en el mercado del corporativo.

Envidias y ayuda mutua

El pago por productividad introduce desigualdades en los ingresos, los telefonistas perciben dicho premio como un *bien limitado*, de ahí que surjan envidias entre los telefonistas:

Muchos compañeros no quieren entender lo que es la competitividad. Les da envidia porque trabajas más y produces más. Se sienten perjudicados porque haces un buen trabajo. Ahora hay más envidias que antes de la privatización porque te ponen el pastel enfrente y te dicen:

— Despáchate solo.

Y te preguntas: —¿Agarro una rebanada o todo completo? Es igual con el dinero: ¿haces cien o mil pesos? Es según el interés.

La empresa ha mantenido la fibra óptica —tecnología de punta para transmisión de datos— fuera del alcance del personal sindicalizado de la planta exterior, lo que genera descontento:

Hay envidias por las preferencias de los jefes. Para los trabajos de fibra óptica solo mandan a las personas capacitadas que son de confianza. Aunque tú te ofrezcas, solo te mandan de ayudante.

Al iniciarse el Programa de Productividad, la empresa tenía que cumplir las metas de expansión de la red incluidas en el Título de Concesión. Por eso, se le pagaba al instalador tanto como produjera, lo que generaba *actitudes destajistas*. Ahora algunos entrevistados reportan que en sus centros de trabajo hay acuerdos informales para homologar el pago de productividad. Esto desata envidias entre quienes sí cumplen con sus metas productivas por un pago igual al de los rezagados. Todo esto desvirtúa la función de incentivo del bono:

La anterior forma de productividad estuvo mal enfocada desde el principio. Había compañeros a los que nomás les daban puras papitas, los trabajos fáciles. En cambio, otros cargaban el trabajo rudo y duro. Ahora como tenemos la productividad topada, de ahí no pasas. Por eso hubo un acuerdo en el centro para que la productividad fuera pareja y ganáramos igual, eso solapa a los que no hacen nada.

Los entrevistados aclaran en forma rotunda: "Si no nos ayudáramos en el trabajo, ¡no habría producción!". La cooperación en el trabajo, entre los integrantes de las parejas de cablistas y los miembros de las cuadrillas integradas indistintamente por originarios y no originarios del pueblo, se reporta como una relación cordial, con algunas excepciones. No podía ser de otra manera, pues sin la ayuda mutua entre los telefonistas de los diferentes departamentos y áreas tronco sería imposible ofrecer un buen servicio telefónico a los clientes de la empresa.

Así, entre los telefonistas se busca un buen ambiente de trabajo, que incluya las relaciones de colaboración entre jefes y trabajadores, lo cual no niega la existencia de conflictos en ciertas ocasiones.

LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS EN TELMEX

La privatización de Telmex abrió el camino para la introducción de tecnologías contemporáneas. En el caso de la planta exterior, con los nuevos equipos digitales la prueba de las líneas ya no depende de la sensibilidad del oído humano para distinguir y detectar las fallas. El monitoreo automático de los cables facilita la localización de los daños o fallas neumáticas para su pronta reparación. En colonias suburbanas donde es difícil tender cableados se utiliza telefonía inalámbrica, que trabaja con base en antenas de repetición, tal como en la telefonía celular. Para hacer una instalación se coloca una antena receptora orientada hacia la antena matriz, lo que evita el trabajo en postes para el cableado.

Sin embargo, la gran transformación del servicio telefónico ofrecido por la planta exterior se debe a la introducción de sistemas digitales para el control de las líneas. El sistema Pisa integró a todas las centrales y líneas de Telmex en el territorio nacional en una sola red que ofrece información sobre el estado de las líneas particulares, desde cualquiera de sus nodos terminales, a través de una computadora.

Sin duda, este sistema incrementó la eficacia del servicio telefónico, al controlar las labores de los técnicos de la Planta Externa. Por ejemplo, ya no es posible el registro doble de una falla ni ignorar una queja. El sistema opera una función de control panóptico sobre los telefonistas, pues registra cuáles tareas han sido asignadas y a cuál trabajador, además de la evolución puntual de su desempeño laboral. El cálculo de la productividad, mediante el indicador de órdenes de servicio liquidadas, depende del sistema Pisa como fuente de información.

Para no afectar al personal, el sistema Pisa separa las órdenes pendientes de atención por motivos atribuibles a los trabajadores de las atribuibles a los clientes, a la solicitud de dispositivos, a la falta de líneas, a dificultades comerciales, a problemas de la red principal y secundaria, a la falta de equipo y materiales, etcétera. Pese al carácter omnipresente del sistema Pisa sobre la planta exterior, los telefonistas mantienen un cierto grado de autonomía. Luego de haber recibido su guía de trabajo, emitida por la computadora, es el propio trabajador quien analiza las quejas, programa sus rutas de trabajo y selecciona los materiales a utilizar. También escoge el momento y sitio de su desayuno o almuerzo. Por eso persisten algunos telefonistas que trabajan poco y sin calidad, van a ingerir los alimentos en su casa y hasta asisten a laborar luego de haber consumido bebidas alcohólicas.

Aunque hay normas para las instalaciones, la diversidad de estructuras urbanas en barrios y colonias, la permanencia en la red de materiales y tecnologías de distintas épocas y lo intrincado del cableado de la ciudad de México convierte al telefonista en una especie de arácnido humano y anticuario responsable y encargado de la urdimbre de líneas telefónicas. La conexión de cables es completamente manual, las manos deben operar pinzas, tijeras y desarmadores con destreza. En el caso de las líneas troncales, integradas por cientos de delgados alambres, prácticamente sus labores son las de un tejedor manual.

El telefonista también resuelve las dudas de los clientes, les oferta los servicios telefónicos de valor agregado y la conexión a Internet con *Prodigy*. La encuesta telefónica a los clientes hecha por muestreo, para saber si recibieron un servicio de calidad, obliga a los telefonistas a tratar con amabilidad y gentileza a sus clientes. Por eso no se retiran de su domicilio hasta recibir la firma de conformidad, actividades que hasta ahora no puede realizar una computadora.

Los telefonistas de la planta exterior son conscientes del peligro de desempleo por obsolescencia tecnológica. Varios entrevistados remarcaron que a la empresa le conviene introducir equipo digital porque ya no tienen que contratar más *personal* humano, como ocurrió con las operadoras de larga distancia con la introducción del servicio automático de Ladatel (tarjeta prepagada para realizar llamadas y navegar por Internet).

Por ello, la capacitación en las nuevas tecnologías fue considerada una conquista sindical entre los entrevistados. La recepción de

dichas tecnologías digitales no ha sido igual entre los telefonistas “del pueblo”, algunos prefirieron pedir su jubilación porque no las entendían. Uno de ellos, que ya es auxiliar de jefe, contó:

Es difícil aprender las tecnologías, cuando estábamos chiquitos las letras no entraban porque nos faltaba de comer; ora que tenemos qué comer, ya estamos grandes para que las letras nos entren. ¿Cómo quieren que aprendas si te la pasas clavando postes? Para aprender las computadoras tienes que estar encerrado en el centro.

En cambio, los trabajadores jóvenes y los que desean permanecer más tiempo en la empresa demandan capacitación para garantizar su empleo: “Si no sabes te vas quedado abajo, te estansas, hay que ajustarse al cambio de las computadoras”.

Para los jóvenes contratados después de la privatización de los noventa, el manejo de la computadora no representa problemas, como fueron seleccionados con ese perfil lo aprendieron en la escuela. Los telefonistas pioneros no sabían ni leer ni escribir, ahora sus familiares llegan hasta a ser excluidos por estar sobreclificados. Algunos de los telefonistas originarios entrevistados tenían estudios truncos o terminados de ingeniería a nivel de licenciatura y seguían desempeñando trabajos manuales.

Los telefonistas en edad madura están orgullosos de haber sido calificados. Antes eran los *mugrositos* que excavaban canales para la red subterránea. Ahora son técnicos que lucen camisola de cuello azul con el escudo de Telmex y operan equipos de monitoreo digital: “Parecemos niños con juguetes nuevos, hasta nos gusta nuestro trabajo, es más fácil”. Hoy en día la comunicación telefónica en la época del fax y la Internet es estratégica en empresas y oficinas. Cuando el técnico llega a reparar sus líneas es recibido con toda clase de atenciones y respeto, a veces tratan directamente con el gerente.

Algunos entrevistados han tenido cierta dificultad para aprender las nuevas tecnologías. Pero saben que cuentan con el apoyo de los instructores del instituto tecnológico de la empresa (Inttelmex):

Gracias a Dios, Telmex tiene el personal idóneo para impartir esos cursos. Es cosa de seguir sus explicaciones al pie de la letra y tener un real interés de aprender, además nos dan manuales.

Solo un entrevistado, cercano a la jubilación, se manifestó contra las nuevas tecnologías:

Como tengo más tiempo, prefiero medir las fallas de a oído, el aparato casi no lo uso; solo pido la prueba al de la Mesa para liquidar la queja. Yo les dije que no quería la productividad, sino que ingresara más gente. Las computadoras nos afectaron bastante.

Los entrevistados admiten la eficacia del sistema Pisa, porque antes trabajaban a lápiz y con formatos. Ahora Pisa les permite saber cuánto trabajo tienen, en qué etapa están, cuántos días hay de dilación y la razón por la cual se ha detenido la atención de una queja, todo en forma impresa.

Los telefonistas tienen presente que deben cumplir con un monto de productividad fijado por la empresa: “Porque si no cumplimos no nos pagan mensualmente la productividad”.

Me llamó mucho la atención un telefonista que subrayó que en los últimos dos centros operativos donde había laborado el pago de la productividad era individual: “Si no llegabas a tu productividad no ganabas”. En cambio, en el centro operativo donde labora actualmente, la modalidad consiste en dar el mismo pago general por productividad a todos los trabajadores: “Si no alcanzas tu productividad de todos modos te pagan porque es un pago homogéneo”.

Este último tipo de arreglo, de pagar por igual la productividad sin importar las tareas realizadas, desata inconformidades entre los propios telefonistas de base. Al respecto, escuchamos este comentario:

En el departamento se había acordado que el pago por productividad se daría parejo para todos, pero ciertas personas no trabajaban. Una vez que no llegamos a las metas no nos pagaron la productividad. Hubo una junta donde se acordó que a quienes no trabajaran se les quitaría la productividad.

Ahora la bolsa de dinero que nos dan por productividad se repartirá de igual a igual. Se te repartirá igual, si es igual tu trabajo; pero a los que no se esfuerzan igual, se les quitará por huevones [expresión popular mexicana para referirse a la pereza].

Cuando un centro operativo está a punto de no alcanzar la meta productiva, se convoca a todo el personal para demandar que le *echen*

más ganas. En general, los telefonistas suelen tolerar a los incumplidos, por ser sus compañeros:

Aunque vemos feo al que no cumple su trabajo, no podemos delatarlo, porque somos sindicalistas. Además, hay empleados de confianza que solapan a los flojos, porque son sus consentidos.

Los telefonistas afectados prefieren que no haya riñas. “Hay que hablar con ellos, no para que se sientan mal, pero sí para ser insistentes en que no afecten la productividad de los demás”. Algunos otros sí los critican por “huevones, flojos y borrachos”.

Un auxiliar de jefe reconoció que es molesto para quien trabaja que otros “dizque trabajen o no lo hagan”. De acuerdo con su experiencia con el personal a sus órdenes, calculó que solo un dos por ciento de ellos cae en ese caso: “Eso sí de los cuarenta que tengo a mi cargo no he sabido de uno que no falte un lunes o que algún día [no] se le pasen las copas, pero la mayoría no son flojos”.

Cuando surge el conflicto, suele suceder que el representante sindical hable con los rezagados y los motive para alcanzar las metas, remarcando que es en beneficio de ellos mismos. El alcoholismo sigue siendo un problema generalizado:

De los ciento cincuenta telefonistas que somos aquí, casi la mitad son alcohólicos y un treinta por ciento llegan por la mañana tomándose su jugo para la cruda [resaca, guayabo].

Los telefonistas cambiaron la imagen que tenían de su empleo a partir de la privatización de Telmex. A la que atribuyen los cambios en la organización del trabajo, pues el cambio tecnológico no ha sido profundo en la planta exterior:

La privatización nos permitió recobrar la honestidad y la responsabilidad de los buenos hábitos, para ser mejores en la empresa y en nuestra casa. Antes, con el burocratismo, había mucha lentitud en las reparaciones e instalaciones. Como todo era a lápiz, si no se llenaba bien el formato, la atención al cliente era pésima. No había un control de la calidad en las reparaciones como ahora existe.

Están seguros de que la privatización “puso las cosas en orden”. Sin embargo, se quejan de que se incrementó la carga laboral, pero

no aumentaron los beneficios. Los telefonistas con más experiencia añoran las horas extras, porque eran más redituables. Pero admiten que se las pagaban por “trabajar entre comillas”. Ahora deben trabajar con presión, tenacidad y entregar resultados claros a la empresa. Y son conscientes del incremento de su productividad:

Ahora hay que cuidar el trabajo para evitarse broncas. La privatización sirvió para echarle más ganas, hay un empleo seguro. Los del sindicato dicen que la privatización sirvió para dar un mejor servicio al cliente. Ahora la red telefónica es más grande que la de los años noventa. Sin embargo, ingresa poca gente a la empresa, cada trabajador atiende entre setecientas u ochocientas líneas él solito.

Los telefonistas son conscientes del cambio en el servicio: “Antes los abonados nos veían y hasta nos la mentaban... Ahora nos felicitan con gusto, eso es satisfactorio”. Desde otro punto de vista, se dijo que con la privatización ya no se defiende al trabajador como antes.

PRODUCTIVIDAD NEGOCIADA

La negociación bilateral entre Telmex y el STRM barrió los obstáculos, formales e informales, para el despliegue de las capacidades productivas de los telefonistas en la planta exterior. La desaparición de los contratos por departamento permite ahora que la empresa movilice a su personal de acuerdo con los requerimientos del servicio telefónico. Los telefonistas no se oponen a la flexibilidad laboral, siempre que la empresa la retribuya con equidad.

El pago del bono por el cumplimiento de metas ha ido perdiendo su función de estimulante de la productividad porque se ha rezagado en comparación con los incrementos salariales y porque los acuerdos informales para homologar su pago, sin importar el desempeño laboral de los trabajadores, en lugar de cohesionar a los telefonistas, siembra envidias y desarticula la solidaridad sindical. El Programa de Calidad y Productividad emplea indicadores que no indican, pues por su complejidad no son comprendidos ni siquiera por aquellos telefonistas con estudios superiores en ingeniería.

En la planta exterior, donde los trabajadores son semiautónomos por el carácter casi artesanal de sus labores, el sistema Pisa devolvió

el control del servicio telefónico a los supervisores, al transparentar el desempeño de cada trabajador en cada tarea.

El control panóptico del sistema Pisa, el temor a la obsolescencia tecnológica y la conciencia de que cuidar a Telmex era cuidar el sustento familiar indujeron a los telefonistas a comprometerse con el incremento de la productividad. Lo que se sintetiza en la mentalidad de cumplirle a la empresa, que les ofrece un empleo seguro y bien retribuido, con el esfuerzo de un trabajo duro y bien hecho.

Las expectativas de los telefonistas de Telmex varían según su situación. Los telefonistas maduros no tuvieron otra opción que la de adecuarse a la modernización y aprender las nuevas tecnologías, pero conservan sus tradiciones clientelares. Los telefonistas que están por jubilarse añoran la corrupción laboral en la empresa pública. Tienen dificultades y no están interesados en las nuevas tecnologías. Por último, los jóvenes técnicos que ingresaron con base en su calificación aprovechan el pago por productividad. Su estrategia es escalar puestos en la empresa sobre la base de una capacitación permanente. Confían más en su formación técnica que en la organización sindical.

LA ÉTICA LABORAL

Mientras que en el pasado ser pobre quería decir carecer de un empleo, en la sociedad consumista la pobreza representa la expulsión del mercado, la espantosa pérdida de la posibilidad de consumir pese a estar rodeado por la abundancia de la vitrina global. Bauman (1999), expone las vías para pasar de una sociedad de productores a una comunidad de consumidores. Uno de los desafíos contemporáneos para expandir el concepto de trabajo más allá de las limitaciones del mercado laboral, desde su punto de vista, es encontrar la manera de separar el derecho a la vida de la compulsiva obligación de vender nuestra mano de obra.

Al fundamentar su discusión, el autor recuerda los esfuerzos del emergente capitalismo decimonónico para someter a la disciplina laboral a los campesinos expulsados de los campos labrantes (19). Como las fábricas eran una especie de presidios atenuados, los patrones no lograban que las masas empobrecidas renunciaran a sus desordenados e ineficaces hábitos de artesanos y se identificaran con la regularidad invariable de los automatismos industriales. En cuanto cubrían

sus necesidades elementales, los otrora campesinos no le encontraban sentido a continuar sus esfuerzos, pues tenían otras actividades más interesantes que desplegar. Por su frugalidad podían vivir con poco: alcanzado su bajo umbral de vida digna, no tenían urgencia por superarse. Les molestaba la obsesiva regularidad de los horarios, como no poder salir del taller y descansar cuando se aburrían, “preferían no hacer nada antes que trabajar” (24).

El naciente industrialismo requería trabajadores diligentes y atentos, que no pensaran en forma autónoma y le debieran adhesión y lealtad al empresario. Seres sin voluntad que laboraran con todas sus fuerzas, aunque no encontraran sentido a tal esfuerzo. Pues en un esclavo son defectos las virtudes del hombre libre. Si una persona no tenía empleo se desconfiaba de ella, pues estaba fuera de control, “nadie los vigilaba, supervisaba ni sometía a una rutina regular, reforzada por oportunas sanciones” (35). La producción industrial exigía obligar a los pobres a trabajar duro y a convertir el esfuerzo mecanizado en un hábito. Si para lograrlo debían infringir dolor a los trabajadores se justificaba hacerlo en nombre de un futuro productivo. Según Bauman (12), se requería imponer una ética del trabajo:

Ética del trabajo, de la cual se esperaba —desde el comienzo de los tiempos modernos— que atrajera a los pobres hacia las fábricas, erradicara la pobreza y garantizara la paz social. En la práctica, sirvió para entrenar y disciplinar a la gente, inculcándole la obediencia necesaria para que el nuevo régimen fabril funcionara correctamente.

La primera premisa de la noción de ética del trabajo de Bauman indica que si se desea obtener lo necesario para vivir feliz, hay que hacer algo valioso para los demás y, por tanto, digno de ser pagado. La segunda sostiene “que es absurdo e irracional dejar de esforzarse después de haber alcanzado la satisfacción; que no es decoroso descansar, salvo para reunir fuerzas y seguir trabajando” (Bauman, 1999: 17-18), pues el trabajo es un valor en sí mismo. Se presume de manera tácita que casi todos cuentan con una capacidad laboral que pueden vender para ganarse la vida. El trabajo es la condición normal de la humanidad, no laborar es anormal. El trabajo pagado por otros, por ser reconocido como útil, tiene el valor moral para ser consagrado por la ética del trabajo.

Taylor encontró en los incentivos monetarios, en las recompensas a quienes aceptaran obedientes la disciplina laboral y renunciaran a su autonomía, una eficaz forma de estimular el compromiso laboral. Lo fascinante del trabajador destajista “no era, por cierto, que se sintiera moralmente obligado a trabajar con iniciativa y eficacia, sino su capacidad de entusiasmarse ante la vista de un billete de dólar y su disposición a hacer lo que le indicara con tal de adueñarse del billete” (citado en Bauman, 1999: 39).

Tras su revisión de la evolución histórica de la ética laboral, Bauman concluye (149) que, en un futuro:

La emancipación del trabajo de los cálculos centrados en el mercado —y de las restricciones que esos cálculos imponen— exigiría reemplazar la ética del trabajo, moldeada a favor del mercado de trabajo, por una ética del trabajo bien realizado (*workmanship*). Como señaló hace tiempo Thorstein Veblen, “el instinto de hacer bien una tarea” es (a diferencia de la ética del trabajo, que es solo una invención moderna) una predisposición natural y permanente de la especie humana. Los humanos somos, por naturaleza, seres creadores, y resulta degradante suponer que lo que separa al trabajo, del no trabajo, el esfuerzo de la holgazanería, es solo la etiqueta que señala su precio. Se mutila la naturaleza humana al sugerir que, sin un pago, preferiríamos permanecer ociosos y dejar que nuestra capacidad y nuestra imaginación se pudrieran y se herrumbraran.

Con base en su utopía humanista, Bauman niega que disociar el derecho a un ingreso de la capacidad de obtenerlo sea una idea conservadora, “pues la ética del trabajo bien realizado podría devolver a ese instante esencial la dignidad y la importancia que la ética del trabajo, nacida en la moderna sociedad capitalista, le negó” (149).

La ética del trabajo fordista reafirmaba el uso disciplinado del tiempo y el valor de postergar las gratificaciones. La experiencia que forjaba el carácter de los obreros en la lógica del trabajo duro, el trabajo disciplinado y la paciente espera por la jubilación, pero la volatilidad de los empleos flexibles genera incertidumbre.

Luego de su detallado análisis de las transformaciones en el carácter de los trabajadores inducida por el capitalismo flexible, Sennett (2000: 123) concluye que:

[...] el cambio múltiple e irreversible, la vida fragmentada, pueden [sic] ser cómodos para los nuevos amos del régimen, como la corte de Davos, pero pueden desorientar a los sirvientes del régimen. Y el nuevo *ethos* cooperativo del trabajo en equipo pone en el lugar de amos a los *facilitadores y gestores* de procesos que soslayan el sincero compromiso de sus subordinados.

UNA ÉTICA LABORAL ESPONTÁNEA ENTRE LOS TELEFONISTAS

Entre los testimonios de los telefonistas sobre su experiencia laboral ante el programa de calidad y productividad en Telmex, pudimos leer entre líneas un discurso de ética laboral quizás espontáneo pero sincero. Como en el caso de Carlos, que nos contó:

Todos trabajamos por una lana [dinero]. Claro, hay que tener una *moral de trabajo*. Los trabajadores somos más productivos, tenemos menos reincidencia de fallas y quejas. Hacemos más trabajo que antes, porque ahora al cableado y a la canalización les han dado un porcentaje más alto. Tenemos un sobresueldo. Entre más trabajo con calidad y rapidez hagamos, nos dan una *feria* bastante buena, a veces nos pagan como media semana. La productividad es mensual, pero las reparten en las cuatro semanas.

La competencia, representada por las otras corporaciones telefónicas, especialmente aquellas que ofrecen telefonía no inalámbrica, así como la creciente falta de empleo, genera preocupación a los telefonistas que fueron entrevistados. Escuchemos sus puntos de vista sobre la necesidad de cumplir y capacitarse:

Debido a la competencia, lo único que te queda es trabajar como se debe, cumplir con tus obligaciones, entregar el trabajo a tiempo y mejorar la calidad del servicio. ¡No faltar nada más porque sí...! En una palabra, cumplir con los requerimientos de la empresa y estar actualizado.

Ya no ocurre, como ocurría bajo la administración estatal, que la empresa y los supervisores toleren la irresponsabilidad laboral a cambio de no tener conflictos con los trabajadores. Pero perviven, aunque con un poder menguado, los compromisos clientelares con jefes y

líderes sindicales. Los telefonistas son conscientes de que ahora sí es necesario trabajar, pues la empresa ya es privada:

Ser puntual, ¡echarle ganas a tu trabajo! Imagínate cuánta gente hay sin empleo esperando una oportunidad para trabajar, nuestro empleo es codiciado. Es buen trabajo, te dan carro...

El llamado a “¡echarle ganas!”, en la atención al cliente, expresa la certeza de los telefonistas sobre su necesidad de ofrecer un servicio de calidad:

Dar una calidad en el servicio; el cliente es lo principal, lo que sustenta nuestro sueldo y trabajo. ¡Hay que echarle ganas! Ser cumplido y no causar problemas.

El principal aliciente de los telefonistas del pueblo para cumplir en Telmex es su propia familia:

La competencia, AT&T y Alestra, ya tienen telefonía alámbrica [sic]. Hay que cambiar por uno mismo, uno debe aplicarse al trabajo por principio, uno quiere a su familia y aquí en Telmex está el pan, hay que cuidarlo.

En el mismo sentido, otro entrevistado ligó la defensa de la empresa con la protección de sus familias: “Es importante que todos laboremos para la empresa, cuidar a la empresa es cuidar a nuestra familia”. La eliminación de la porosidad en la jornada laboral propia de la modernización también fue comentada por uno de los entrevistados: “No hay que meterse en problemas, hay que hacer tu actividad como se debe. Antes había tiempos muertos, pero ya pasaron a la historia”. Un gran problema de los telefonistas es el alcoholismo, pues los lleva a descuidar su empleo. Ya son muy pocos casos, pero todavía hay quien llega a laborar alcoholizado. “¡Hay que ponernos las pilas! Hay que trabajar duro y no flojear, irnos de parranda no deja nada”.

Ahora se comportan de acuerdo con una especie de ética laboral: “¡Tenemos que echarle ganas! ¡Hay que tener la vergüenza de merecer! Ser responsables en las labores y no dedicarse al alcohol porque lleva a perder el empleo”.

Pero todavía entre algunos telefonistas se presentan excesos, sobre todo cuando se trata de que les presten la camioneta de Telmex que los cubre de prestigio. En mi trabajo te dice el jefe:

— Ayúdame un rato más y como recompensa te dejo la camioneta.

Y yo ¡le entro! En cambio, los chavos nuevos no lo ven así, no se quieren quedar ni cinco minutos después de su salida.

Los telefonistas tienen presente que deben cumplir con un monto de productividad fijado por la empresa: “Porque si no cumplimos no nos pagan mensualmente la productividad”.

Como hemos visto, la respuesta de los telefonistas a la amenaza de perder el empleo por la reestructuración digital de Telmex fue la promoción sindical de un acuerdo de calidad y productividad a cambio de evitar un reajuste masivo de personal. Las nuevas exigencias de la producción flexible alteraron la imagen que tenían del centro de trabajo. Ahora ya no lo ven solo como una arena de conflictos, sino también de negociación para alcanzar las metas productivas y, con ellas, el pago de sus primas por calidad y productividad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bauman, Z. ([1998] 1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (V. de los Ángeles, trad.). Boschirolí. Barcelona: Gedisa.

Clark, J., Mc Loughlin, I., Howard, R. & King, R. (1988). *The Process of Technological Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

Félix, R. E. et ál. (s. f.). “Balance de cuatro años de productividad y calidad en Telmex”. *Fibra Telefonista*. Consultado el 16 de junio del 2004 en www.fibratel.org

Hardt, M. & Negri, A. ([2000] 2002). *Imperio* (A. Vixio, trad.). Buenos Aires: Paidós & Sacif.

Kern, H. & Shumann, M. (1988, invierno). “Hacia una reprofesionalización del trabajo industrial”. *Sociología del trabajo*, 2.

Lara, M. Á. (s. f.). “La productividad en Telmex. Crítica a la visión oligárquica de la productividad”. *Fibra Telefonista*. Consultado el 16 de junio del 2004 en www.fibratel.org

Negri, A. (2002). “La primera crisis del posfordismo”. *Grado Cero*. Consultado el 22 de junio del 2004 en www.espaimarx.org/3.7.htm

Ortega, M. (1996). *Productividad y fatiga laboral*. México: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.

Puiggrós, A., Gagliano, R. et ál. (2004). *La fábrica del conocimiento*. Rosario: Homo Sapiens.

Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo: el declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era posmercado* (G. Sánchez, trad.). México: Paidós.

Sennett, R. ([1998] 2000). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (D. Najmías, trad.). Barcelona: Anagrama.

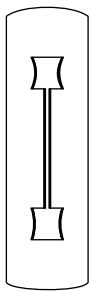
Santos, M. J. & Díaz, R. (1997). *Innovación tecnológica y procesos culturales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.

Shimada, H. (1993). "Japanese Management of Auto Production in the United States: An Overview of Humanware Technology". En W. Seegerberger y D. Campbell (eds.), *Lean Production and Beyond: Labor Aspects of a New Production Concept*. Génova: Organización Internacional del Trabajo.

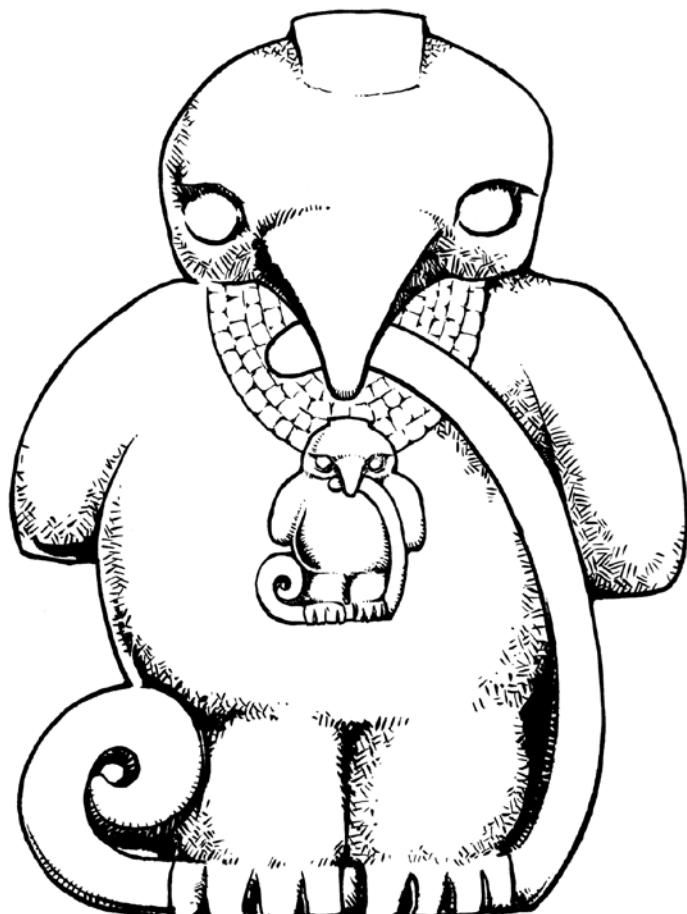
Tchobanian, R. (1991). "Los criterios económicos y la mejora de las condiciones de trabajo". En J. J. Castillo (comp.), *Las nuevas formas de organización del trabajo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

Teléfonos de México & Sindicato de Telefonistas de la República Mexicana. (2001). "Programa General de Incentivos a la Calidad, Productividad y Competitividad de Teléfonos de México, S. A. de C. V". México: Telmex y STRM.

Wallerstein, I. ([1979] 1996). *El moderno sistema mundial* (A. Resines, trad.). México: Siglo XXI.



ARQUEOLOGÍA



Esta imagen forma parte de la exposición Itinerante “Historia Natural de Colombia”, coordinada por Oscar Iván Calvo de la Universidad de Antioquia y Andrés Ríos de la Universidad Nacional Autónoma de México, a quienes se une el Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL.

UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LAS EVIDENCIAS SOBRE METALURGIA TEMPRANA EN SURAMÉRICA

*A critical revision of the evidence regarding
early metalworking in south america*

ROBERTO LLERAS PÉREZ *

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA

* roberto.lleras@uexternado.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 5 de diciembre del 2009 · aprobado: 7 de junio del 2010

RESUMEN

La discusión sobre el origen de la metalurgia en Suramérica ha sido abordada en forma un tanto errática. Las teorías sobre el probable foco inicial de experimentación, sobre las primeras tecnologías y sobre la época misma de surgimiento de la industria de la metalurgia han ido surgiendo espontáneamente en la medida en que se conocen nuevos hallazgos. Tampoco ha habido hasta ahora un proyecto de investigación específicamente orientado hacia el conocimiento de este fenómeno, ni se ha hecho una revisión crítica de los hallazgos. Actualmente, se cuenta con cerca de una veintena de sitios en Ecuador, Perú, Bolivia y Chile, en donde se han encontrado artefactos metálicos cuya data se calcula entre el año 2000 y el 700 antes de la era común. En este artículo se hace una breve revisión de dichos hallazgos y se proponen algunas hipótesis sobre las primeras etapas del trabajo metalúrgico en Suramérica.

Palabras clave: *fechamientos absolutos, metalurgia en Suramérica, tecnología de los metales.*

ABSTRACT

The discussion on the origins of metalworking in South America has been approached in a somewhat erratic manner. As new findings are reported, theories regarding the probable initial focus of experimentation, the first technologies, and the period in which metalworking appeared have arisen spontaneously. No research projects focusing specifically on this phenomenon have been carried out to date, nor has there been a critical revision of the findings. There are currently about twenty sites in Ecuador, Peru, Bolivia, and Chile, where metal artefacts, dated at 2000-700 before the Common Era, have been found. The article carries out a brief review of these findings, and proposes some hypotheses regarding the initial phases of metalworking in South America.

Keywords: *absolute dating, metalworking in South America, technology of metals.*

INTRODUCCIÓN

Resulta curioso comprobar que, pese al interés que el asunto reviste, no se han hecho mayores esfuerzos por explorar a fondo las evidencias arqueológicas de metalurgia temprana en Suramérica. El tema se trató en Lechtman (1980) en una época en la cual las evidencias eran supremamente escasas y posteriormente lo revisaron de manera breve Bray (1991), González (2004) y Shimada (1994). Los estudios arqueometalúrgicos en Suramérica han evolucionado notablemente en las últimas tres décadas; la comprensión que se tiene hoy sobre la tecnología como fenómeno cultural, la cronología, la distribución espacial, las relaciones entre tradiciones y estilos es superior a la que se tenía treinta años atrás. Sin embargo el tema de los orígenes más remotos de la industria no acaba de abordarse, no se ha formulado aún un programa concreto de investigaciones para resolver este interrogante.

Entre tanto se han ido acumulando los hallazgos de contextos tempranos con metalurgia; en cierta medida está ocurriendo lo mismo que pasaba en cierta época con el tema del poblamiento americano, las primeras evidencias van siendo cada vez más antiguas. Por un buen tiempo los hallazgos de Waywaka en Andahuaylas, de 1500 a. E. C.¹, se consideraron como los más antiguos del continente (Grossman, 1972). Posteriormente la fecha de este sitio se recalibró y se consideró unos 500 años más tardía, pero en seguida se anunciaron los hallazgos de Putushio en Loja (Rehren & Themme, 1994) de 1470 a. E. C. y los de Mina Perdida en el Valle de Lurín (Burger & Gordon, 1998) de 1170 a. E. C. En este momento Jiskairumoko (Aldenderfer et ál., 2008), en la cuenca norte del Titicaca, reporta la fecha de 1783 a. E. C.

Hay varios sitios más, ubicados entre el norte de Chile y el norte de Ecuador, tanto en la Sierra como en la Costa, con hallazgos confiablemente fechados entre 2000 a. E. C. y 700 a. E. C. Despues del siglo VII a. E. C. el panorama cambia, se multiplican los hallazgos en distintas zonas, se conforman al menos tres estilos claramente diferenciables —Chavín, Cupisnique y La Tolita-Tumaco— y la metalurgia entra en una fase de madurez que eventualmente la convierte en una de las tradiciones artesanales más conspicuas de Suramérica. En el Periodo Inicial, fragmentariamente documentado, fue cuando se aprendió el oficio de

¹ Antes de la era común.

los metales. La hipótesis de este artículo es que las evidencias publicadas ya nos pueden decir mucho al respecto, siempre que se las examine en conjunto; vamos, por tanto, a revisar lo que se ha encontrado sobre la primera metalurgia en Suramérica y a extraer de allí las conclusiones que la arqueometalurgia nos indique. Empezaremos nuestro recorrido desde el extremo sur del área donde se han reportado este tipo de evidencias, que viene a ser el norte de Chile. Es importante tener en cuenta que la información disponible para los distintos hallazgos no es homogénea; en algunos casos es razonablemente completa, mientras que en otros es muy escasa.

CHILE

En los sitios de Tulán 54 y Tulán 85 en la región de Atacama, norte de Chile, se encontraron enterramientos con láminas martilladas de oro y artefactos de cobre (Dransart, 1991, citado en Graffam, Rivera & Carevic, 1996). En Tulán 54 hay incluso un fragmento de lámina de cobre que puede estar indicando la manufactura local de este metal en el sitio mismo. Los contextos de hallazgo en Tulán 54 están fechados entre 1130 y 890 a. E. C. y se reporta que los de Tulán 85 son contemporáneos; se trata de aldeas semisedentarias con cerámica relacionadas con los desarrollos culturales del oasis de San Pedro de Atacama. La aparición de metalurgia en este periodo se considera extremadamente temprana. Sin embargo, Núñez (1987, 1999, citado en González, 2004) sostiene que en la fase arqueológica Tilocalar, desde aproximadamente el año 1200 a. E. C., comunidades de pastores experimentaban con oro y cobre; piezas martilladas de estos metales se han encontrado en sepulturas de ese periodo. No hay, por ahora, otros hallazgos de comparable antigüedad en la región (tabla 1).

Tabla 1

Sitios con fechas tempranas en Chiles

Región	Sitio	Fecha (a. E. C.)	Código de laboratorio
Desierto de Atacama	Tulán 54	1130 ± 65	OXA 1841
		890 ± 60	OXA 1839
	Tulán 85	Contemporáneo de Tulán 54	
	Fase Tilocalar	Desde el año 1200	

BOLIVIA

En 1970 Ponce Sanginés (citado en Graffam, Rivera & Carevic, 1996) reporta el hallazgo de escoria de cobre en el sitio de Wankarani en el altiplano boliviano, al sur del lago Titicaca. Los hallazgos corresponden a un contexto fechado entre 1210 y 800 a. E. C. y parecen evidenciar que en el altiplano se estaba beneficiando mineral de cobre desde finales del segundo milenio antes de la era común. En un sitio cercano, Chiripa, aparecieron restos de minerales de cobre, como materia prima, asociados con fechas de 1020, 950 y 900 años a. E. C. (González, 2004). El tercer sitio de este complejo es Pucara cuyos hallazgos no están bien descritos y que aparentemente es contemporáneo de Wankarani y Chiripa. La influencia de Wankarani como centro productor de metalurgia es aún materia de discusión pero hay arqueólogos que opinan que esta pudo irradiarse incluso hasta los valles de Atacama (Graffam, Rivera & Carevic, 1996). También se reportan hallazgos de mineral de cobre en los niveles inferiores de la secuencia de Tiahuanaco, alrededor del año 1000 a. E. C. (Ponce, 1970, citado en Graffam, Rivera y Carevic, 1996). El beneficio de minerales de cobre en el altiplano boliviano debió enfrentar serias dificultades por la escasez de combustibles, aun cuando a este respecto conviene recordar las evidencias recolectadas por Pedersen (1971) sobre el empleo de estiércol de camélidos como combustible y su aparente eficiencia en procesos metalúrgicos coloniales (tabla 2).

Tabla 2

Sitios con fechas tempranas en Bolivia

Región	Sitio	Fecha (a. E. C.)	Código de laboratorio
Altiplano, cuenca sur del lago Titicaca	Tiahuanaco	1000 ±	Sin datos
	Wankarani	1210 ± 110	GaK 1037
		800 ± 100	HV 21
	Chiripa	1020 ± 120	P 145
		950 ± 140	RL 491
		900 ± 110	RL 494
	Pucara	Contemporáneo de Wankarani y Chiripa	

PERÚ

En el sur de este país, sobre la cuenca norte del lago Titicaca, más precisamente en el valle del río Ilave, sitio de Jiskairumoko, Aldenderfer et ál. (2008) excavaron un enterramiento con piezas de oro. El contexto se describe como una comunidad de transición entre la forma de vida de cazadores y recolectores y la de agricultores y pastores incipientes; desde el 2300 a. E. C. se conforma una aldea compuesta por cinco casas y la alimentación se basa en el consumo de quinua, tubérculos y camélidos. La cerámica no aparece allí antes de 1500 a. E. C. El enterramiento contenía una mezcla de huesos de jóvenes y adultos. Cerca de la mandíbula de un adulto se encontró lo que parece ser un collar compuesto por nueve cuentas de oro y once de piedra verde, posiblemente sodalita. Un fragmento de madera carbonizada arrojó la fecha de 1783 a. E. C., que se considera coincide con el resto de fechados del sitio y el complejo. Las cuentas metálicas son cilíndricas, de entre 1,2 y 2,9 centímetros de longitud, y entre 1,5 y 5,2 gramos de peso. La composición indica que la materia prima es oro nativo de los filones de las fuentes vecinas de Sandia; las huellas de percusión visibles en superficie indican que se fabricaron por martillado, primero se aplanaron los granos naturales y luego se doblaron sobre sí mismos para darles la forma cilíndrica.

Los hallazgos de Grossman (1972) en el sitio de Waywaka, sierra de Andahuaylas en el sur de Perú, han sido ampliamente difundidos y discutidos. La fecha inicialmente reportada de 1490 a. E. C. ha sido recalibrada y contrastada con la secuencia arqueológica de la región, y se considera hoy más tardía, alrededor de 1000 a. E. C. En Waywaka, un sitio de habitación en la Sierra con una secuencia de tres fases cerámicas, se encontraron: un enterramiento con nueve delgadas hojuelas de oro de aproximadamente 5 milímetros junto con cuentas de lapislázuli; un segundo conjunto de veinticinco hojuelas de oro y catorce cuentas de lapislázuli y el equipo de trabajo de un orfebre compuesto por cuatro rocas y tres martillos de pórfido, basalto, arenisca y hornablenda y otra hojuela de oro colocados dentro de un recipiente de piedra tapado con otro similar. Los hallazgos están claramente asociados con cerámica de la fase más antigua del Complejo Muyu Moqo.

En el valle del río Lurín, sobre la costa central de Perú, Burger y Gordon (1998) excavaron el sitio de Mina Perdida. Este es un gran sitio

ceremonial y residencial del Periodo Inicial a unos ocho kilómetros de la costa con pirámides truncadas y plataformas que fue ocupado durante casi ocho siglos; sus habitantes practicaron la agricultura de irrigación, recolección de vegetales y moluscos, caza y pesca. En el material de relleno correspondiente a una fase de reconstrucción se encontraron láminas de cobre asociadas al año 1100 a. E. C. Posteriormente excavaciones en la pirámide principal condujeron a nuevos hallazgos de láminas de cobre asociadas con las fechas de 1170 a. E. C., 1080 a. E. C. y 1070 a. E. C. En otros depósitos se encontraron cuatro artefactos de cobre más, uno de ellos con trazas de oro. Los análisis demostraron que se trata de cobre muy puro (de 97% a 99,9% Cu). Las láminas fueron elaboradas por martillado en frío con recocido alternado, como lo indica la presencia de maclas en varias de ellas. Los autores, basándose en los contenidos de antimonio, hierro y plata, concluyen que los artesanos trabajaron sobre pequeños fragmentos de cobre nativo que puede encontrarse en afloramientos naturales en la costa. El fragmento de oro adherido a una de las láminas de cobre contiene 7,3% de plata, probablemente también se trata de un metal nativo.

En el mismo valle del río Lurín se reporta otro sitio, Malpaso, con un hallazgo fechado en el 700 a. E. C. Se trata de una cuenta de collar martillada de una aleación de plata-cobre (45% Ag) con enriquecimiento superficial (Bray, 1991). No hay más datos sobre el contexto de este hallazgo.

Hay algunos hallazgos tempranos asociados con las fases iniciales de Cupisnique en la costa norte de Perú. En el sitio de Puémpaue, en el valle bajo de Jequetepeque, se encontró un entierro con un disco de cobre dorado colocado sobre la boca del cadáver (Shimada, 1994); el hallazgo está asociado al periodo entre 1500 y 1300 a. E. C. Hay otro enterramiento Cupisnique, fechado entre el 800 y el 700 a. E. C., en el montículo II de la Huaca La Merced en el valle del río La Leche, con un anillo de oro y una nariguera anular de cobre. En Kuntur Wasi, sobre la sierra, un enterramiento con dos discos de cobre se asocio con una fecha de 910 a. E. C.; sus estratos superiores están relacionados con Chavín y son posteriores al Periodo Inicial. Hay, finalmente, en el sitio del Morro de Etén, cerca de la desembocadura del río Lambayeque, un conjunto de entierros tipo Cupisnique con coronas y pectorales cuya antigüedad puede remontarse hasta el año 760 a. E. C.

El otro conjunto, cuyos primeros hallazgos se ubican temporalmente dentro del Periodo Inicial, es Chavín. Los hallazgos de Kotosh, asociados con estratos fechados en 1200, 1150, 1120, 1050, y en el 920, 890 y 870 a. E. C. son, sin embargo, muy escasos, tan solo un anillo y dos láminas de oro dobladas (Bray, 1991). En Chongoyape se han descubierto varios enterramientos del Horizonte Temprano, presumiblemente anteriores al 700 a. E. C., con objetos relativamente complejos como adornos martillados y repujados en oro, ensamblados mediante soldadura de fusión (González, 2004). También se reporta de esta localidad una cabeza de alfiler de plata-oro (26% Au), y de Pacopamba, alambre de cobre probablemente correspondiente a Chavín o incluso anterior (Bray, 1991) (tabla 3).

Tabla 3

Sitios con fechas tempranas en Perú

Región	Sitio	Fecha (a. E. C.)	Código de laboratorio	
Lago Titicaca	Jiskairumoko	1783 ± 43	AA 36815	
Andahuaylas	Waywaka	1490 ± 100	UCLA 1808A	
Valle de Lurín	Mina Perdida	1170 ± 90	I 14254	
		1100 ± 90	I 16833	
		1080 ± 50	Beta 100302	
		1070 ± 100	Sin datos	
	Malpaso	700 ± ?	Sin datos	
Valle del Jequetepeque	Puémpaue	1500 a 1300	Sin datos	
Costa Norte	Kuntur Wasi	910 ± 60	Sin datos	
	Huaca La Merced	800 al 700	Sin datos	
	Morro de Etén	760 ± 80	Sin datos	
	Kotosh	1200 ± 150	GAK 263	
Cajamarca, Sierra Norte		1150 ± 130	N 69 2	
		1120 ± 110	GAK 261	
		1050 ± 80	TK 108	
		920 ± 230	N 66 a	
		890 ± 170	N 67 2	
		870 ± 120	N 65 2	
Chongoyape	Anterior al 700			
	Pacopamba	Anterior al 700		

ECUADOR

El primer hallazgo que arrojó indicios sobre la gran antigüedad de la metalurgia en Ecuador fue realizado por Themme (Rehren & Themme, 1994) en el sitio de Putushio, provincia de Loja, Sierra Sur. Allí, en niveles que describe como del Periodo Formativo, Themme encontró varios objetos de oro, entre ellos diminutas esferas de oro fundidas y adheridas al molde de arcilla preparado para su manufactura. Los hallazgos de Themme, que corresponden a los desperdicios y materias primas de un taller orfebre, están asociados a una fecha inicial de $c14$ de 1470 a. E. C. La actividad metalúrgica continuó ininterrumpidamente hasta los períodos más tardíos de la secuencia cronoestratigráfica (fechas de 1260 y de los años 865, 830 y 755 a. E. C.). En el taller, Themme excavó varias depresiones circulares recubiertas de arcilla que debieron cumplir las funciones de hornos de fundición. También hay evidencias de trabajo en frío o martillado. Los análisis cuantitativos de las láminas y las esferas correspondientes a los niveles más antiguos mostraron la existencia de aleaciones binarias de oro-plata que pueden corresponder a las características naturales de los oros argentíferos de la región. En el mismo sitio, en épocas posteriores, se introduce la tumbaga.

Hosler et ál. (1990) describen muy someramente los resultados de sus excavaciones en Salango, provincia de Manabí, en la Costa Central, en donde dicen haber hallado objetos de "...oro, plata y cobre, y martillados". No hay en los textos publicados ningún detalle sobre los contextos, fechas y asociaciones, aunque, según Hosler et ál. los objetos metálicos pertenecen a la Fase Chorrera y datan alrededor del año 1500 a. E. C., una fecha que correspondería en esta zona más bien a la fase Machalilla (Ontaneda, comunicación personal). En la referencia bibliográfica no se citan datos exactos, resultados de análisis ni números y códigos de laboratorio.

Zevallos Menéndez (1966) excavó una tumba en el sitio de Los Cerritos, en el litoral de la bahía de Santa Elena, en donde encontró una lámina de cobre fragmentada y dos herramientas de metalurgia, un martillo de piedra y parte de un yunque. Los hallazgos, que se interpretan como la tumba de un orfebre acompañada de un ajuar compuesto por las herramientas de su oficio, están asociados con cerámica de la fase Chorrera y una fecha del 890 a. E. C.

El hallazgo más reciente fue realizado por el equipo francoecuatoriano liderado por Francisco Valdez (Valdez et ál., 2007). En el sitio de Las Balsas, al norte de la provincia de Esmeraldas, Costa Norte, en estratos correspondientes a la fase Tachina del Formativo Tardío, se encontró una pequeña placa de una aleación ternaria de oro-plata-cobre, probablemente oro aluvial, elaborada por martillado y asociada a dos fechas calibradas coincidentes que la ubican entre el año 720 y el 710 a. E. C.

Tabla 4
Sitios con fechas tempranas en Ecuador

Región	Sitio	Fecha (a. E. C.)	Código de laboratorio
Sierra Sur	Putushio	1470 ± 255	HV 16798
		1260 ± 180	HV 16799
		865 ± 95	HV 16797
		830 ± 120	HV 15831
		755 ± 155	HV 15835
Costa Central	Salango	1500 ± ?	Sin datos
	Los Cerritos	890 ± 90	Wiss 115
Costa Norte	Las Balsas	720 ± 35	Gif 11900
		710 ± 60	Beta 181458

DISCUSIÓN

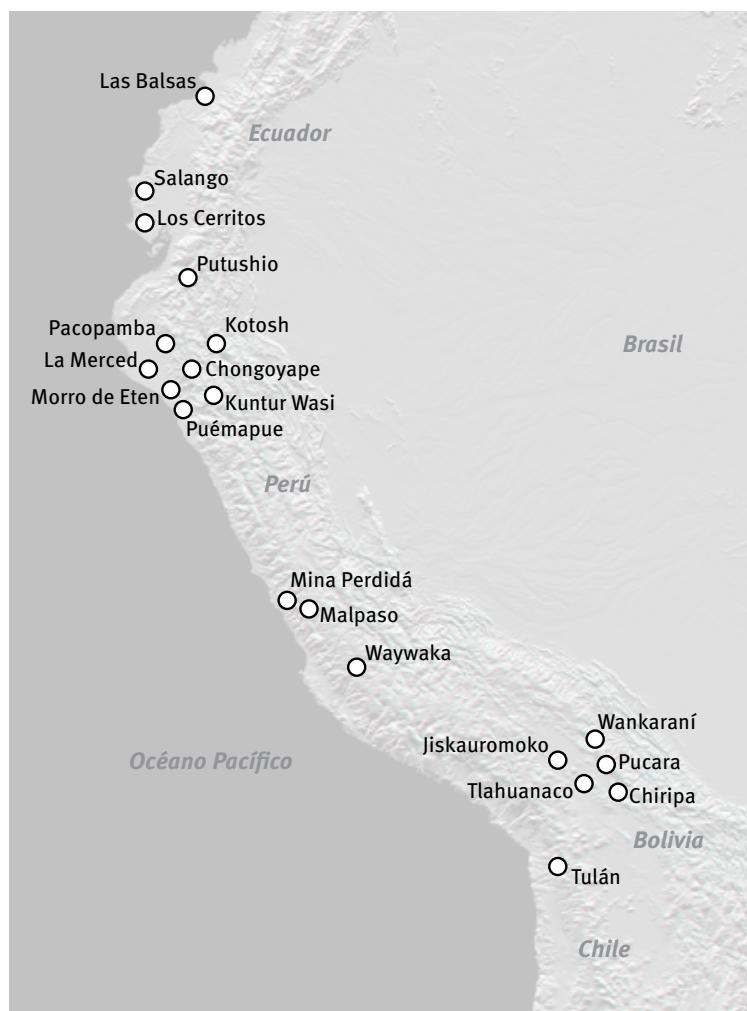
Una primera conclusión necesaria es que el conjunto de evidencias deja todavía muchas preguntas sin resolver. Los datos disponibles no son suficientes aún para armar un cuadro coherente y completo sobre el Periodo Inicial de la metalurgia en Suramérica. Estamos todavía en un estado de conocimiento de la cuestión en el cual nuevos hallazgos pueden cambiar en forma más o menos drástica nuestra percepción del asunto. No obstante, se han ido perfilando algunos aspectos con cierta claridad; veamos cuáles son estos.

En primer lugar, la dispersión geográfica de los hallazgos deja en claro que no parece haber un solo foco inicial, un solo sitio o una localidad en donde se dieran los primeros pasos en la invención del trabajo metalúrgico y a partir del cual se difundiera este conocimiento hacia

otras regiones (figura 1). Por el contrario, lo que parece evidente es que en un área extensa, entre el norte de Chile y el norte de Ecuador, tanto en ambientes costeros como serranos, diversas comunidades locales experimentaron con el trabajo de los metales en una época similar y sin que entre ellas hubiera aparentemente ninguna comunicación ni difusión de experiencias.

Figura 1

Mapa de sitios con metalurgia temprana en Suramérica.



En segundo lugar, la época en la cual ocurren estos procesos de experimentación local se ha convertido en sorprendentemente temprana. Tomando en cuenta los rangos de calibración de las fechas de Jiskairumoko, ya tenemos hacia finales del tercer milenio antes de la era común (año 2155) evidencias de trabajo y uso de metales. Varios sitios tienen fechas dentro del segundo milenio y muchos más hacia principios del primer milenio antes de la era común.

Esta mayor antigüedad tiene un interés que va mucho más allá de lo puramente estadístico. En el pasado existía la tendencia, manifiesta en muchas publicaciones, de asociar el trabajo de los metales con la complejidad social; la idea consistía en que la metalurgia era una actividad que solo podía darse en presencia de excedentes agrícolas estables y de una jerarquía social en cuya cúspide una élite gobernante se adjudicaba el uso exclusivo de los objetos metálicos. Las sociedades anteriores a este estadio no podrían haber sustentado una actividad metalúrgica.

Hay varios argumentos teóricos claros con los cuales se ha rebatido esta noción; lo importante en este contexto es que las evidencias del Periodo Inicial echan definitivamente abajo tal noción. En este sentido se manifiestan Aldenderfer et ál. (2008) con respecto a Jiskairumoko y, aunque no lo expresen en forma explícita, es la conclusión necesaria del examen de las evidencias en los sitios chilenos (Graffam, Rivera & Carevic, 1996; Núñez, 1987, 1999), en Waywaka (Grossman, 1972) y en todos los sitios ecuatorianos (Hosler et ál., 1990; Rehren & Themme, 1994; Valdez et ál., 2007; Zevallos Menéndez, 1966). La metalurgia parece surgir en el seno de comunidades muy diversas; no solo en aquellas que han empezado a configurar cierto nivel de jerarquización y complejidad, como las de Tiahuanaco (Graffam, Rivera & Carevic, 1996), Mina Perdida (Burger & Gordon, 1998) o las del Valle de Jequetepeque (Shimada, 1994), sino también entre pastores, cazadores, pescadores y recolectores que han alcanzado un grado incipiente de sedentarismo y una eficiente explotación diversificada de su ambiente.

La otra conclusión con respecto al espacio de la metalurgia es que en todos los sitios tempranos existe una vecindad entre los lugares de asentamiento y trabajo del metal y las fuentes de materia prima. En estas etapas la vecindad de filones de oro o cobre nativo o de aluviones auríferos parece haber jugado un papel decisivo; no hay evidencias del acarreo o intercambio de metales o minerales entre distancias

considerables. Probablemente lo mismo pueda decirse de la disponibilidad de combustibles en los casos en que la fundición de oro o el beneficio de minerales de cobre lo requerían; la madera debía estar disponible en las vecindades. La única y notable excepción está constituida por los sitios del altiplano boliviano en donde este combustible escaso podría haber sido reemplazado por estiércol de camélidos; un caso que merece un examen muy atento.

En relación con los metales y aleaciones utilizados, la evidencia indica que tanto el oro como el cobre se usaron en esta época temprana. El oro nativo es, por supuesto, un material relativamente abundante en Suramérica y fácil de trabajar, así que no es sorprendente que fuera la elección obvia en la mayoría de los casos. El cobre nativo es, por otra parte, bastante más escaso; no se han hecho suficientes caracterizaciones metalúrgicas de los hallazgos de láminas de cobre como para evaluar en qué medida se trabajó con cobre nativo y en qué casos se beneficiaron minerales. Mina Perdida es el único sitio donde se ha comprobado el uso de cobre nativo (Burger & Gordon, 1998) mientras que el beneficio de minerales es evidente para Tulán (Graffam, Rivera & Carevic, 1996), Tiahuanaco, Wankarani, Chiripa y Pucara (González, 2004). No sabemos cuál fue el caso en el resto de los sitios en donde se ha encontrado cobre.

El uso de plata y de aleaciones plata-cobre es muy escaso; de hecho solo lo reportan Bray (1991) para el sitio de Malpaso y Hosler et ál. (1990) para Salango. De este último sitio no hay datos precisos que permitan evaluar la evidencia, en el caso de Malpaso la aleación plata-cobre observada puede corresponder tanto a un proceso intencional como al resultado del beneficio de minerales que contienen naturalmente plata y cobre, una ocurrencia común en la provincia polimetálica de los Andes (Oyarzun, 2000). Igualmente fortuito puede ser el enriquecimiento superficial de esta pieza, ya que la corrosión diferencial del cobre y la plata en condiciones de inhumación, así como el resultante del recocido en los procesos de martillado, resultan generalmente en enriquecimientos superficiales no intencionales.

Mención aparte merecen las piezas de cobre dorado del Valle de Jequetepeque (Shimada, 1994). En estos casos hay que descartar eventos accidentales, así que habría que aceptar que en una época tan temprana como la comprendida entre el año 1500 y el 910 a. E. C. ya

se estaba experimentando en la costa norte de Perú con técnicas de acabado superficial bastante sofisticadas. Si a esto añadimos el repujado y el probable uso de soldadura (González, 2004), tendríamos en esta zona un complejo tecnológico excepcionalmente desarrollado en el Periodo Inicial. No sorprende, por tanto, que dos de los primeros estilos metalúrgicos plenamente conformados, Cupisnique y Chavín, se desarrollen en esta área muy tempranamente.

La técnica de elaboración registrada en la mayor parte de los sitios es, por supuesto, el martillado. No se reportan metalografías que sustenten esta afirmación pero hay huellas superficiales de percusión y dos conjuntos de herramientas de Waywaka (Grossman, 1972) y Los Cerritos (Zevallos Menéndez, 1966) que incluyen yunque y martillos. Por supuesto se debe inferir la existencia de fundición o vaciado en todos aquellos sitios en donde se beneficiaron minerales de cobre, al igual que en Putushio (Rehren & Themme, 1994) en donde se encontraron estructuras de fundición.

Lo que más llama la atención es la capacidad que se desarrolla tan tempranamente para beneficiar minerales. El argumento fundamental para descalificar el trabajo de cobre nativo del 4000 a. E. C. en la cuenca de los Grandes Lagos de Norteamérica como verdadera metalurgia, es precisamente la inexistencia de procesos de beneficio. El beneficio es un proceso complejo, de varias etapas y difícil control, que requiere conocimientos precisos, grandes cantidades de combustible y mucha mano de obra. No obstante, parece indiscutible que se beneficiaban minerales desde aproximadamente el año 1500 a. E. C. en varias áreas.

El panorama que podemos trazar hasta el momento es fragmentario, pero ya arroja luces que pueden guiar la investigación en el futuro. La invención de la metalurgia en Suramérica es un proceso cultural que ocurre en el seno de comunidades sedentarias ubicadas en los más diversos ambientes. No implica la existencia de excedentes estables de alimentos y, en sus primeras etapas, posiblemente tampoco la dedicación exclusiva de especialistas. Lo que sí parece tener gran importancia es la existencia de fuentes de materia prima en la vecindad de los sitios de asentamiento y trabajo. Desde las primeras épocas se aprendió a martillar y recocer metales nativos y, paralelamente, se conoció el beneficio de minerales de cobre. También muy temprano el metal entró en la esfera simbólica, ya que la mayor parte

de las piezas identificables, dejando de lado las láminas de uso desconocido, son adornos corporales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aldenderfer, M., Craig, N., Speakman, R. & Popelka-Filcoff, R. (2008). "Four-thousand-year-old Gold Artifacts from the Lake Titicaca Basin, Southern Peru". *PNAS*, 105(13), 5002-5005.

Bray, W. (1991). *La metalurgia en el Perú prehispánico. Los incas y el antiguo Perú: 3000 años de historia*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Burger, R. & Gordon, R. (1998). "Early Central Andean Metalworking from Mina Perdida, Peru". *Science*, 282(6), 1108-1111.

González, L. R. (2004). *Bronces sin nombre: la metalurgia prehispánica en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Ediciones Fundación Ceppa.

Graffam, G., Rivera, M. & Carevic, A. (1996). "Ancient Metallurgy in the Atacama: Evidence for Copper Smelting During Chile's Early Ceramic Period". *Latin American Antiquity*, 7(2), 101-113.

Grossman, J. W. (1972). "An ancient gold worker's kit: The earliest metal technology in Peru". *Archaeology*, 25, 270-279.

Hosler, D., Lechtman, H. & Holm, O. (1990). *Axe-Monies and Their Relatives*. Washington D. C.: Dumbarton Oaks.

Lechtman, H. (1980). *The Central Andes: Metallurgy without Iron: The Coming of the Age of Iron*. New Haven: Yale University Press.

Núñez, L. (1987). "Tráfico de metales en el área centro sur andina: factores y expectativas". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 12, 73-107.

Núñez, L. (1999). "Valoración minero-metalúrgica circumpuneña: minas y mineros para el Inka rey". *Estudios Atacameños*, 18, 177-221.

Oyarzun, J. (2000). "Andean Metallogenesis: A Synoptical Review and Interpretation". En U. Cordini et ál. (eds.), *Tectonic Evolution of South America (725-753)*. Rio de Janeiro: Geological Society.

Pedersen, A. (1971). "Aspectos de la metalurgia indígena americana prehispánica. La huayra y su empleo en el proceso de fundición". *Etnia*, 14, 5-10.

Rehren, T. & Themme, M. (1994). "Pre-Columbian Gold Processing at Putushio, South Ecuador: The Archaeometallurgical Evidence". En D. Scott y P. Meyers (eds.), *Archaeometry of Pre-Columbian Sites and Artifacts* (267-284). Los Angeles: Getty Conservation Institute.

Shimada, I. (1994). "Pre-Hispanic Metallurgy and Mining in the Andes: Recent Advances and Future Tasks". En A. Craig y R. West (eds.), *Quest of Mineral Wealth: Aboriginal and Colonial Mining in Spanish America* (37-73). Baton Rouge: Louisiana State University.

Valdez, F., Bernard, G., Yépez, A. & Hurtado, J. (2007). "Evidencia temprana de metalurgia en la Costa Pacífica ecuatorial". *Boletín del Museo del Oro*, 53.

Zevallos Menéndez, C. (1966). "Estudio regional de la orfebrería precolombina de Ecuador y su posible relación con las áreas vecinas". *Revista del Museo Nacional*, 34, 68-81.

**UN OSO EN LA TRASTIENDA: ACERCA DE LA FAUNA
INÉDITA EN LA ICONOGRAFÍA DE SAN AGUSTÍN ***

*A bear in the backroom: regarding hitherto unknown
fauna in the iconography of San Agustín*

CÉSAR AUGUSTO VELANDIA JAGUA **

UNIVERSIDAD DEL TOLIMA · COLOMBIA

* Proyecto n.º 549, 2004-2006: “Iconografía funeraria en la cultura arqueológica de San Agustín, Colombia”, Dirección de Investigaciones y Desarrollo Científico, Universidad del Tolima, Ibagué (Colombia).

** velandia@ut.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 29 de julio del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

RESUMEN

El artículo recoge un caso de interpretación sobre la iconografía funeraria en la estatuaría de la cultura arqueológica de San Agustín. Se trata de la identificación de la especie tremarctos ornatus —conocida como oso andino u oso de anteojos— en una estela funeraria que había sido descrita como representación de un jaguar. La descripción se apoya en el reconocimiento de características anatómicas y en la discusión de casos similares referidos en otras investigaciones.

Palabras clave: *arqueología en Colombia, arqueología simbólica, iconografía funeraria prehispánica, oso de anteojos, Parque Arqueológico de San Agustín.*

ABSTRACT

This article presents an interpretive case regarding the funerary iconography in the statuary of the San Agustín archaeological culture, specifically, the identification of the tremarctos ornatus species, known as the Andean or spectacled bear, on a funerary stele which had been described as the representation of a jaguar. The description is based on the recognition of anatomic characteristics and on the discussion of similar cases cited in other research projects.

Keywords: *archaeology in Colombia, symbolic archaeology, Pre-Hispanic funerary iconography, spectacled bear, San Agustín Archaeological Park.*

Luego de recorrer un tortuoso camino que me llevó a descubrir un “taimado caimán” allí donde los demás habían visto un pájaro (Velandia, 1994: 35 y ss.), encontré también que los caimanes (hay más de uno), las iguanas y otros lacértidos tenían mayor importancia de la que les habíamos reconocido en la iconografía de San Agustín. Tal relevancia se debe no solo a las numerosas piezas en que aparecen representados o relacionados de alguna manera, sino porque al consultar el registro etnográfico en las sociedades indígenas supervivientes, hallamos que estos animales se articulan en el imaginario americano de modos muy complejos dentro de sus explicaciones cosmogónicas. Pero en los trabajos realizados hasta ahora sobre San Agustín, estos animales aparecen apenas como un dato anecdótico frente al énfasis puesto por los investigadores en la descripción del jaguar¹.

El jaguar es, sin duda, un animal importante en el pensamiento mitopoético americano por su acción mediadora entre la sociedad y la naturaleza, ya sea como dador de los bienes culturales o como metáfora

¹ Las representaciones de saurios o lagartos no son un hecho aislado en la iconografía de San Agustín. Tal vez el énfasis puesto por los analistas en las representaciones del jaguar, el águila y la serpiente y la relación de estas con un supuesto “culto solar”, desplazó el interés sobre otras formas de figuración animal. Por el contrario, la iconografía del caimán y de otros lacértidos es tan incidente como la de aquellos, y se puede corroborar con una observación más detenida. Desde los tiempos de Preuss (1913), para quien “[San Agustín era] el lazo de unión entre las civilizaciones centroamericanas del Norte y las peruanas y ecuatorianas del Sur” (Preuss, 1974: 35), viene el interés por relacionar la cultura de San Agustín con las “altas culturas americanas”. Dicho criterio comparte Luis Duque cuando sostiene que “no sería aventurado considerar a Colombia como uno de los principales centros de América Nuclear, puesto que aquí se advierte un fondo común de elementos que aparecen, en forma más evolucionada, tanto al norte como al sur del continente” (1964: 474); entre esos elementos “domina la divinidad felina” (p. 475). O también: “En San Agustín, las figuras antropomorfas aparecen en muchos casos zoomorfizadas con rasgos felínicos, lo que está indicando la antigua existencia de un culto al jaguar” (p. 425). Durante mucho tiempo se enfatizó la relación entre San Agustín y Chavín de Huantar en Perú, como también con la cultura olmeca en México, sobre el supuesto de la representación en la estatuaria de “bocas felinas” (Duque, 1964). Asimismo se representan generalmente las figuras como: “El personaje principal de la estatuaria, por tener la boca con grandes colmillos y en algunos casos garras, es un chamán asociado al felino, es un chamán-jaguar” (Llanos, 1995: 49); “In reality, with the exception of two or three naturalistic jaguar representations, the feline features in San Agustín art consist exclusively of fanged mouths” (Reichel-Dolmatoff, 1972: 52). El problema de estas generalizaciones está en el hecho de que no solo los felinos tienen colmillos. De la fauna representada en San Agustín aparecen también bocas, y por lo tanto colmillos, de otros animales como el caimán, el mono, la serpiente, la zarigüeya y el oso.

de las contradicciones entre los seres humanos y el resto del cosmos; dicha relevancia ha sido reconocida en casi todos los estudios. No obstante, a menudo se le ha tratado como elemento aislado, y por lo tanto como referente simbólico privilegiado, hasta el punto de considerar la existencia de un “culto al jaguar”, como rezan algunos títulos y coloquios dedicados a su estudio (véase Benson, 1972). Sin embargo, cuando hablamos de la estructura de un cosmos no podemos enfocar ningún elemento aislado. Aún más, de hacerlo no tendría sentido su carácter elemental, pues sólo puede tener significación por el modo de su articulación con los demás elementos de la estructura, es decir, con el contexto del discurso mitopoético que describe y explica dicho cosmos.

Ahora, si la estructura del mito está definida como un hecho del lenguaje, entonces es “difícil concebir un sistema de imágenes o de objetos cuyos significados puedan existir fuera del lenguaje: para percibir lo que una sustancia significa, necesariamente hay que recurrir al trabajo de articulación llevado a cabo por la lengua: no hay sentido sino de lo nombrado, y el mundo de los significados no es más que el mundo del lenguaje” (Barthes, 1971: 14). De tal suerte, los actores del mito, ya sean animales que hacen y piensan como la gente u hombres que, como chamanes, pueden transformarse en animales, solo tienen sentido en la narración y en la mentalidad que los nombra. Como afirma Helms (1977: 54):

[...] el jaguar no se encuentra solo en su tarea [como mediador]. Una gran variedad de pájaros y bestias sirven también como funciones mediadoras y/o identifican metafóricamente, representan o “poseen” varios sectores del universo. En sus interacciones con otras, estas diversas criaturas reiteran simbólicamente las interacciones e interdependencias dinámicas de la trama de la vida. Hasta cierto punto el Jaguar es tenido como símbolo primario y mediador, pues desempeña muchos papeles mediadores y así se convierte en metáfora para la unidad del todo. Sin embargo es posible encontrar cierto rango de animales actores que también desempeñan sus funciones y que, considerados como colectividad, toman una importancia comparable a la del Jaguar [...] los varios cocodrilos y lagartijas conllevan [dentro del mito] un número diverso de segmentos, ambientes y dimensiones del universo y cumplen un amplio rango de metáforas y lazos mediadores [...] los saurios y cocodrilos aparecen como animales actores de mayor significación.

Si bien en anteriores trabajos (Velandia, 1994, 1999) abordé el análisis estructural con un interés más metodológico que propiamente analítico, respecto de los contenidos de la iconografía, pues intentaba demostrar que este tipo de análisis era posible, el propósito de la actual investigación es ilustrar el cómo de la estructura iconográfica. Siguiendo este propósito encontré, entre otras cosas, que además de los animales citados había otros que rondaban subrepticiamente (porque no los veíamos) por la maraña de la iconografía de San Agustín, tales como monos, serpientes, cuyes, zarigüeyas y el oso con “anteojos” que constituye el objeto de este artículo.

Se trata de la representación del oso andino, también llamado oso de anteojos (*Tremarctos ornatus*), en la estatuaria de San Agustín. A pesar de que varios autores propusieron la eventualidad de la representación del oso (Barney, 1975; Duque, 1964; Gamboa, 1982; Hernández de Alba, 1979), ninguno argumentó o explicó algún caso. En 1998, Mary W. Helms (1977: 139) publicó en extenso una propuesta que ya había sugerido en trabajos anteriores, acerca de la representación del oso de anteojos en la iconografía de Panamá, observación que extendió a Colombia y específicamente a la estatuaria de San Agustín.

Sin rechazar la fuerte posibilidad de que el felino referenciado esté incluido en esas esculturas [de San Agustín], yo quisiera discutir la posibilidad adicional de que el prototipo zoológico de esas esculturas también se refiere al oso de anteojos y que temas subyacentes incluyen un oso-humano o un oso-jaguar-humano; transformación del motivo que puede también referenciar al oso como un Señor (o Señora) de los Animales. Las bases de este argumento se apoyan primordialmente en la forma general de la escultura: el sólido, bajo y robusto cuerpo con altas, cuadradas y “jorobadas” espaldas y el desproporcionado (ancho) tamaño de la cabeza con largos y delineados ojos, que parecen inclinarse hacia adelante y la total cualidad antropomórfica; una descripción que podría encajar muy bien en el oso de anteojos².

² “Without denying the strong possibility that feline referencing is included in these sculptures [of San Agustín], I should like to argue the additional possibility that the zoological prototype for these carvings also references the spectacled bear and that the underlying themes include a bear-human or bear-jaguar-human transformation motif that may also reference the bear as Master (or Mistress) of Animals. The basis for this

La propuesta de Helms, discutida para el caso de Panamá por Richard Cooke (1998: 99) como “impossible to justify biologically”, está, según mi punto de vista, mejor argumentada iconográficamente para los casos citados sobre Panamá que con respecto a los referidos como apoyo de su tesis sobre San Agustín cuando propone como ejemplos las siguientes esculturas mediante fotografías tomadas de un texto de Reichel-Dolmatoff (1972), las cuales ilustro con mis dibujos (figura 1).

Figura 1

Esculturas de San Agustín citadas por Mary Helms.



Al describir estas piezas Helms destaca la posición bípeda de las figuras y el contraste de los caninos agudos, entrecruzados, con los molares planos; cualidades que considera como diagnósticas de los osos. Pero no observa o no tiene en cuenta el modo de las relaciones de estas formas con el complejo de la iconografía de San Agustín; tal vez por carecer de mayor información al respecto. Yo pienso que los osos, y en particular el oso andino, sí están representados en la iconografía; pero por razones y datos diferentes de los expuestos por Helms.

En primer lugar, es posible que algunos rasgos que pueden caracterizar al oso andino, como la fórmula o patrón dentario y tal vez la

argument rests primarily on general sculptural form: the solid, stocky body with high, square, “hunched” shoulders and disproportionately large (wide) head with large outlined eyes that appears to lean slightly forward and the overall anthropomorphic quality —a description that would seem to fit the spectacled bear very well” (Helms, 1998: 139).

corpulencia o complejión del cuerpo, sean también rasgos característicos tanto de otros animales como de seres humanos. De tal suerte que puedo aceptar la tesis de que la representación de úrsidos se encuentre articulada con las representaciones de otros seres; y si consideramos el registro etnográfico, no me parece desatinado proponer una relación entre el boráro de los desana y algunos casos en las representaciones de San Agustín como intuía Helms (1998: 140): “Uno se pregunta, también, si las mismas asociaciones básicas continúan siendo expresadas en el boráro, como un monstruoso humanoide, con largos y puntiagudos colmillos que sobresalen de su boca, lo que parece ajustarse extremadamente bien a las esculturas de San Agustín”³.

En segundo lugar, si se consideran las condiciones ecológicas de la región del Macizo montañoso en el suroccidente de Colombia, donde jaguares y osos eran endémicos —por lo menos para tiempos prehispánicos—, entonces es más que probable que estos animales se encuentren estrechamente relacionados en la iconografía de las culturas que se desarrollaron allí. Pero antes de poder hacer estas relaciones y las conjecturas que se puedan derivar, es necesario identificar el referente que se pretende relacionar, es decir, se requiere poderlo diferenciar de los demás referentes.

En apoyo de la tesis de Helms, traigo un dato que no era conocido, pues no se había elaborado una observación detenida de algunas piezas y en particular de una que, entre otras cosas, siempre pareció de menor importancia al lado de otras más vistosas y monumentales. Se trata de una losa plana, que al parecer sirvió de tapa en una sepultura, y que se encuentra en el sitio El Tablón, numerada como ET-177 (figura 2). La “escultura” consiste apenas en un relieve elaborado mediante abrasión con el fin de diferenciar, por alternación o contraste de texturas, el fondo sobre el que se destaca la figura, la cual se dibujó mediante líneas incisas. Esta siempre se describió de manera sumaria como un “jaguar parado” y sólo Preuss advirtió la singular posición o actitud del animal con los brazos levantados (1974: 102).

³ “One wonders, too, if the same basic associations continue to be expressed in the boráro, for the boráro as a monstrous man-like being with huge pointed fangs protruding from its mouth seems to fit the San Agustín sculptures extremely well”.

Figura 2

Escultura ET-177 y su dibujo correspondiente.



Si partimos, como término de comparación, de las representaciones recurrentes del jaguar, podemos plantear de inmediato que no se trata de tal. Las orejas, redondeadas (las de jaguar son “cuadradas”), se encuentran en el tercio medio de la el jaguar no se encuentra solo en su tarea [como mediador]. Una gran variedad de pájaros y bestias sirven también como funciones mediadoras y/o identifican metafóricamente, representan o “poseen” varios sectores del universo. En sus interacciones cara y no en el superior como ocurre con los jaguares. Los ojos son redondos y se hallan separados por un elemento gráfico singular que en parte define la nariz. La posición de las patas inferiores y los brazos abiertos con las garras expuestas caracterizan un animal, erguido, ataviado con un tocado y pulseras, el pene atado con un cinturón, con una especie de glifo o dibujo sobre el vientre, en actitud de ataque y al mismo tiempo de defensa. Las garras, tanto de las patas traseras como de las delanteras, tienen cinco dedos con las uñas expuestas.

Una característica específica de los osos es que las garras de las cuatro extremidades muestran las uñas, pues estas no son retráctiles como en el caso de los jaguares, pumas o felinos en general. Los osos apoyan sobre el suelo toda la superficie de las patas (plantígrados) y por

lo tanto aparece sobre el mismo plano la impronta de los cinco dedos con las uñas extendidas, en tanto que los felinos apoyan solamente el metatarso sobre el suelo y, en consecuencia, la huella solo muestra cuatro dedos, sin las uñas, que son retráctiles (figura 3). Estas diferencias anatómicas de los animales pueden parecer de importancia secundaria y hasta banales en nuestra cotidianidad, pero para los hombres y las mujeres que viven en relación directa con la naturaleza, son fundamentales no solo por razones prácticas, sino porque describen y diferencian el modo de su relación con el cosmos.

Figura 3

Huellas de oso andino, jaguar y puma⁴.



El elemento gráfico que separa los ojos y que en parte define la nariz, nos plantea una situación que ya he argumentado en otro lugar (Velandia, 1994, 2005, 2006), y que se refiere a la diferencia de perspectiva entre el sentido de la iconografía prehispánica y nuestra manera de percibir y representar las cosas. Cuando trabajaba sobre el desvelamiento del “taimado caimán” me percaté, mientras buscaba las variaciones posibles en la estructura de las figuras despiezadas sobre la mesa de trabajo, que hay una diferencia radical en la concepción de *una forma puesta sobre el espacio*, pues para nosotros, en nuestra cultura, *la figura* es el elemento en alto-relieve o relleno de color, mientras que el bajo-relieve o el espacio “en blanco” carecen de sentido. Según explica Arnheim (1985: 280):

⁴ Ilustración tomada de www.terraecuador.net/mamiferosdecuador.htm con modificaciones.

Todas las primeras imágenes se apoyan en la simple distinción entre figura y fondo: un objeto, definido y más o menos estructurado, se destaca por sobre un fondo independiente que es ilimitado, informe, homogéneo, de importancia secundaria y, a menudo, enteramente ignorado.

En las iconografías prehispánicas, por el contrario, la figura siempre está articulada con el fondo; en rigor, no existe la oposición que nosotros llamamos de “fondo y figura”, pues el “fondo” también constituye una figuración, como en el caso específico de la llamada pintura negativa, que llamamos “negativa” precisamente porque al representar la figura mediante la designación de su entorno, nos aparece como la negación de la misma.

Figura 4

Oso andino (*Tremarctos ornatus*).



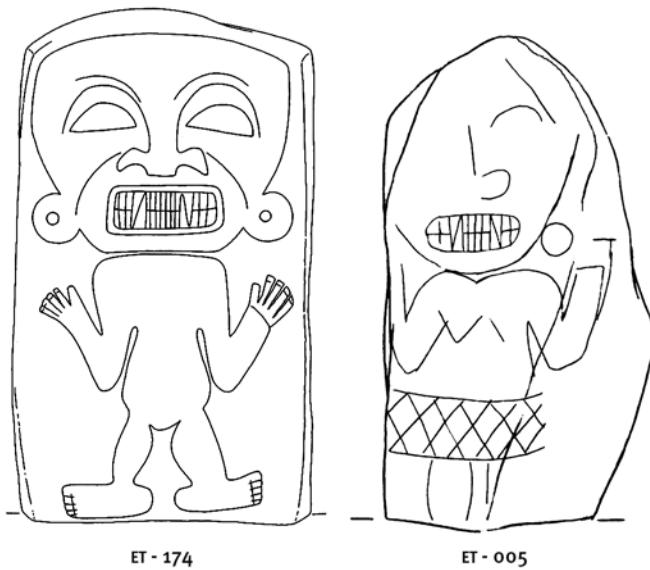
Esta distinción viene al caso cuando, después de buscar y remirar las distintas opciones de lo que podría considerarse un oso de anteojos (*spectacled bear*) en la información sobre San Agustín, caemos en la cuenta de que no podría encontrarse algo así en la iconografía, puesto

que los indios prehispánicos no podrían haber descrito a un oso como portando “anteojos” (en inglés no son simples *glasses*, se trata de gafas para el sol). Por lo tanto, no definirían los espacios oscuros sobre la cara del oso, sino las marcas blancas sobre el “fondo” oscuro del cuerpo del oso (figura 4). Entonces podemos imaginar que lo que el oso tiene dibujado sobre la cara es una marca en forma de “T” (¡otra vez la analogía!) y una mancha blanca (un triángulo a veces, un rombo en otros casos, las más de las veces de forma irregular) sobre el pecho o sobre el vientre. Esta situación me llevó a la certeza de que el bicho en discusión era un “animal-negro-con-mancha-blanca-en-la nariz” y no un oso con gafas de turista, es decir, que solo entonces pude ver que podría tratarse de un oso andino.

Acerca de la posición de las extremidades anteriores, levantadas y hacia los lados, que como ya dije fue anotada por Preuss, quiero resaltar que no se trata de un hecho aislado; esta pieza se encuentra directamente relacionada con otras dos, la ET-174 y la ET-178, las tres procedentes de un montículo funerario en El Tablón (figuras 2 y 5).

Figura 5

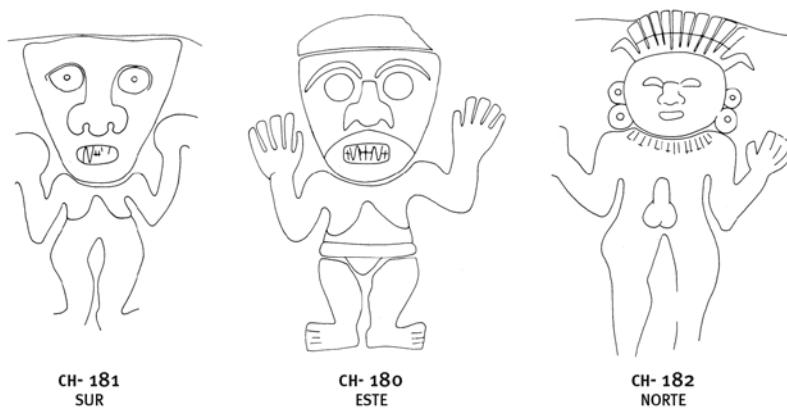
Esculturas ET-174 y ET-178.



Cerca de este sitio se encuentra un lugar llamado La Chaqueira, el cual ha sido considerado como un espacio destinado para la realización de algún tipo de ritual. Tal espacio está formado por un conjunto natural de grandes rocas en lo alto de un acantilado del cañón del río Magdalena, en algunas de las cuales fueron elaborados diseños de carácter rupestre. Entre estas rocas se destaca una que tiene tres caras orientadas (Sur, Este y Norte), y en cada superficie fue cincelada una figura antropomorfa, puesta de pie y con los brazos levantados y las palmas de las manos expuestas (figura 6).

Figura 6

Grabados rupestres en La Chaqueira.

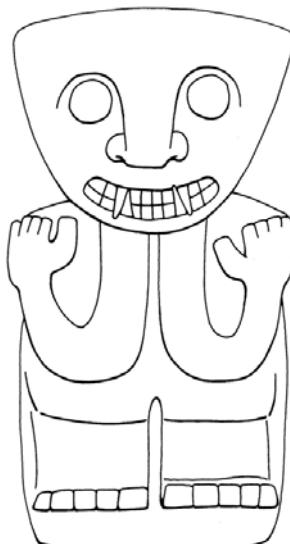


Con respecto a expresiones similares en la iconografía de otras culturas de Centro América y específicamente de San Agustín, ha dicho Bruhns (1992: 337) que aparecen como “figuras humanizadas en una serie de posturas normalizadas, muchas de las cuales probablemente hacen referencia a respeto o veneración”⁵. Esta actitud se puede deducir también de una de las piezas propuestas por Helms como ejemplos de las representaciones de osos en San Agustín (LR-242) que es tal vez, no obstante el modo de la construcción de los brazos, la única que pudiera remitirnos a la figuración de un oso andino (figura 7).

5 “[...] humans and humanlike figures in a series of standardized poses, many of which probable refer to respect or veneration”.

Figura 7

Escultura LR-242.



LR - 242

Ahora quiero proponer un argumento en apoyo de la tesis sostenida por Mary Helms, acerca de las posibles representaciones de osos y en particular del oso de anteojos en la cerámica y orfebrería de Panamá. Se trata de dos figuras que, según Helms, representan a “un sacerdote-jefe/héroe-deidad revestido con un cinturón o faja de extremos largos que caen (más allá) hasta sus pies que representan formas de iguanas” (Helms, 1977: 95). Dichas representaciones aparecen en placas de oro repujado, halladas en Sitio Conte (figuras 8 y 9).

A pesar de lo complejo de los atavíos que exhiben los personajes, Helms se detiene con mayor énfasis en las figuraciones de los cinturones, puesto que su tema central en aquel artículo es la presencia de iguanas y cocodrilos en la iconografía centroamericana; pero aunque hace alguna referencia (citando a Lothrop) sobre el carácter antropomorfo con atributos tal vez felinos de los personajes, omite del todo tres características en la estructura de las figuras: a) la estructura “cuadrada” de la cara, los ojos redondos y una zona, en bajo-reieve, alrededor de los ojos; b) la postura singular con los brazos levantados

y las palmas de las manos expuestas, y c) las manos que son garras y tienen las uñas extendidas; caracteres que, como ya argumenté, son específicos de la estructura del oso de anteojos, ya sea que se trate de un oso representado como oficiante o de un “sacerdote-jefe” ataviado con los atributos del oso.

Figura 8

Placa en oro repujado. Sitio Conte.

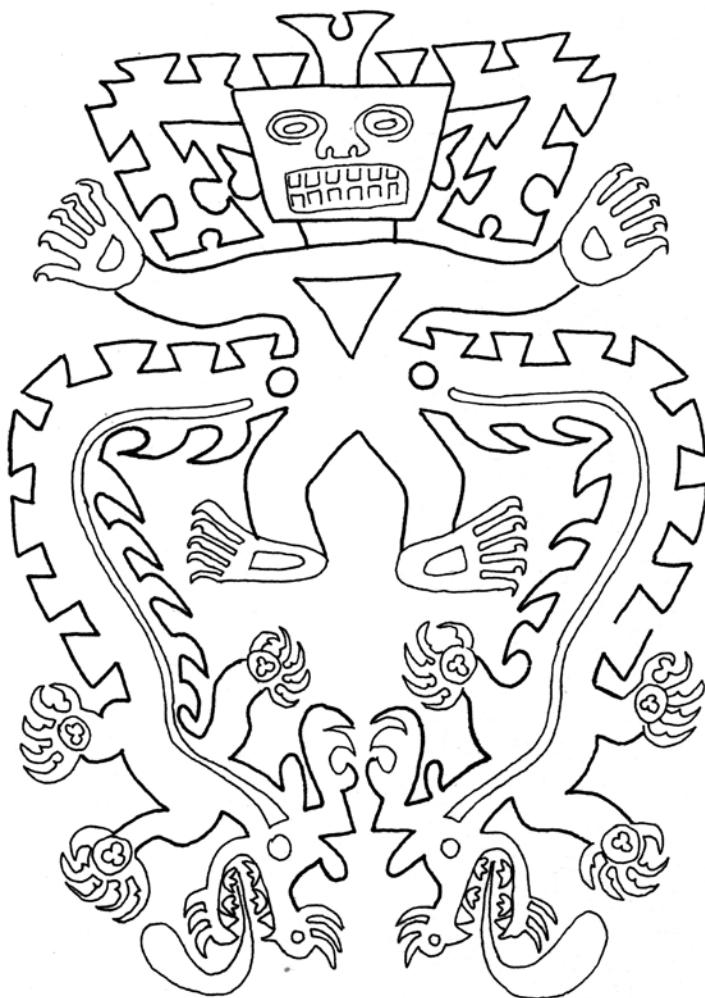


Figura 9

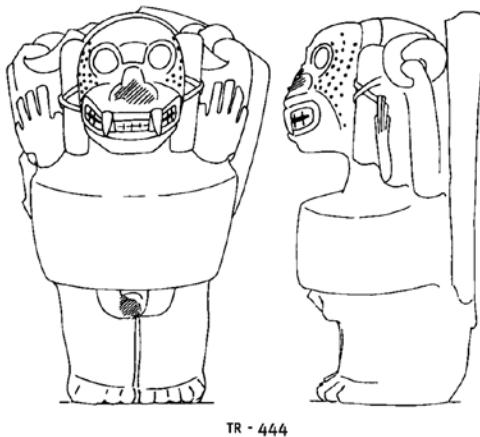
Placa en oro repujado. Sitio Conte.



Por último, tenemos una pieza de Tierradentro, de la que existen solo dos referencias (Nachtigall, 1955: xxv, 12-13) y que no ha sido descrita adecuadamente, incluso en el Catálogo, en el cual se dice que “llama la atención la [pieza] distinguida con el número 444 que, al parecer, representa un enorme jaguar con tocado y una extraña protuberancia con forma de llanta en el vientre [figura 10]. Esta debió ser algo terrorífica cuando fue tallada y tenía los rasgos intactos” (Sotomayor & Uribe, 1987: 238, 241).

Figura 10

Escultura TR-444.



Aparte de lo inapropiado de la analogía y lo “terrorífico” de su apariencia, lo que podemos reseñar es el complejo tocado y la máscara que ostenta un personaje ataviado para el ritual, con las manos expuestas en una actitud similar a las esculturas que venimos referenciando. Tanto esta pieza como las demás que he destacado tienen el común denominador de exponer las manos que, como en el caso de La Chaquira (por su inequívoca ubicación), tienen como referente el fenómeno solar. Es posible que esta actitud se extendiera al oso andino por su particular opción de pararse en las patas traseras y levantar, ya fuera para atacar o defenderse, las patas delanteras.

La representación del oso en la escultura ET-177 (figura 2) se encuentra articulada, como ocurre con la mayor parte de la estatuaria de San Agustín, con el contexto mitográfico en cuanto a los elementos culturales de su atavío. Esto se manifiesta en hechos como poseer un tocado, pulseras y el pene recogido contra el vientre con un cinturón, atributos que dan cuenta de su articulación con los humanos, de manera similar a como ocurre con las representaciones del jaguar. De esta suerte, las representaciones de osos en la estatuaria no son posibles solo porque hacen parte de las relaciones ecológicas con el paisaje, sino también porque hacen parte de las relaciones ecosóficas en el imaginario de los portadores y constructores de la cultura arqueológica de San Agustín.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arnheim, R. (1985). *El pensamiento visual*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Barney C., E. (1975). *La fauna religiosa en el Alto Magdalena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Barthes, R. (1971). *Elementos de semiología* (A. Méndez, trad.). Madrid: Editor Alberto Corazón.

Benson, E. (ed.). (1972). *The Cult of the Feline. A Conference in Pre-Columbian Iconography*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.

Bruhns, K. (1992). "Monumental Sculpture as Evidence for Hierarchical Societies". En F. W. Lange (ed.), *Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area. A Symposium at Dumbarton Oaks 10th and 11th oct. 1987* (331-356). Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Cooke, R. (1998). "The Felidae in Pre-Columbian Panama. A thematic Approach to Their Imagery and Symbolism". En N. Saunders (ed.), *Icons of Power. Feline Symbolism in the Americas* (77-121). London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Duque G., L. (1964). *Exploraciones arqueológicas en San Agustín*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Gamboa, P. (1982). *La escultura en la sociedad agustiniana*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Cooperativas (CIEC), Universidad Nacional de Colombia.

Gamboa, P. (2007). *Esculturas de San Agustín*. Bogotá: Editorial Carrera Séptima.

Helms, M. (1977). "Iguanas and Crocodilians in Tropical American Mythology and Iconography with Special Reference to Panama". *Journal of Latin American Lore*, 3(1), 51-132.

Helms, M. (1998). "The Spectacled Bear in Iconic Imagery of Ancient Panama and Colombia". En A. Oyuela-Caycedo y J. Scott Raymond (eds.), *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes, Monograph 39* (129-141). Los Angeles: The Institute of Archaeology, University of California.

Hernández de Alba, G. (1979). *La cultura arqueológica de San Agustín*. Bogotá: Valencia Editores.

Llanos, H. (1995). *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*. Bogotá: Ed. H. Llanos.

Nachtigall, H. (1955). *Tierradentro. Archäologie und Ethnographie einer kolumbianischen Landschaft*. Zürich: Origo Verlag.

Preuss, K. Th. ([1931] 1974). *Arte monumental prehistórico*. Bogotá: Dirección de Divulgación Cultural, Universidad Nacional de Colombia.

Reichel-Dolmatoff, G. (1972). *San Agustín: A Cultura of Colombia*. New York: Praeger Publishers.

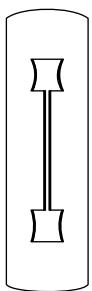
Sotomayor, M. & Uribe, M. (1987). *Estatuaria del Macizo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Velandia, C. (1994). *San Agustín. Arte, estructura y arqueología. Modelo para una semiótica de la iconografía precolombina*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Universidad del Tolima.

Velandia, C. (1999). "The Archaeological Culture of San Agustín. Towards a New Interpretation". En G. Politis y B. Alberti (eds.), *Archaeology in Latin America* (185-215). London: Routledge, Taylor y Francis Group.

Velandia, C. (2005). "Estética y arqueología: dificultades y problemas". En M. Santos y A. Troncoso (coords.), *Reflexiones sobre arte rupestre, paisaje y contenido, Traballos de arqueoloxía e patrimonio, TAPA*, 33 (29-35). Santiago de Compostela: Laboratorio de Arqueoloxía da Paisaxe.

Velandia, C. (2006). "Prolegómenos a la construcción de una semasiología prehispánica". *Arqueología Suramericana*, 2(2), 205-243.



ANTROPOLOGÍA FORENSE



Esta imagen forma parte de la exposición Itinerante “Historia Natural de Colombia”, coordinada por Oscar Iván Calvo de la Universidad de Antioquia y Andrés Ríos de la Universidad Nacional Autónoma de México, a quienes se une el Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL.

**EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA FORENSE
EN LA IDENTIFICACIÓN DE LAS VÍCTIMAS
DEL HOLOCAUSTO DEL PALACIO DE
JUSTICIA, BOGOTÁ, COLOMBIA (1985)**

*The role of forensic anthropology in the identification of the victims
of the palace of justice holocaust in Bogotá, Colombia (1985)*

JOSÉ V. RODRÍGUEZ C. *

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

* jvrodriguezc@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 10 de febrero del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

RESUMEN

En noviembre de 1985 el grupo armado M-19 se tomó el Palacio de Justicia del Estado colombiano, un acto sucedido por la retoma del recinto por parte de las fuerzas armadas de Colombia. Tiempo después de la toma y la retoma del Palacio, se comprobó que la identificación de las víctimas que dejaron estos sucesos se vio alterada por la acción de las fuerzas militares, algunos de cuyos comandantes fueron comprometidos penalmente por el delito de desaparición forzada. El artículo muestra parte de los resultados de la investigación sobre los hechos del Palacio; además, presenta la metodología de investigación y los resultados de la revisión de los restos óseos de la fosa común del Cementerio del Sur, en Bogotá, en donde fueron enterrados los cuerpos de las víctimas, entre las que se cuentan civiles y guerrilleros. Todo tiene como objetivo mostrar el papel de la antropología forense en la identificación de personas.

Palabras clave: desaparición forzada, fuerzas militares de Colombia, identificación de víctimas, movimiento guerrillero M-19, Palacio de Justicia de Colombia.

ABSTRACT

In November 1985, the M-19 armed group took over the Colombian Palace of Justice, an act that was followed by the retaking of the building by the Armed Forces of Colombia. Years after those events, it was revealed that the identification of the victims had been hindered by the actions of the military, some of whose commanders were charged with forced disappearance. The objective of the article is to demonstrate the role of forensic anthropology in the identification of victims. To that effect, it shows part of the results of the investigation of the events that took place in the Palace of Justice, as well as the methodology and results of the examination of bone remains found in a common grave at the Cementerio del Sur, in Bogotá, where the bodies of all the victims, both civilians and guerillas, were buried.

Keywords: forced disappearance, Colombian Armed Forces, identification of victims, M-19 guerrilla movement, Palace of Justice of Colombia.

INTRODUCCIÓN

Los hechos acontecidos durante el holocausto del Palacio de Justicia en Bogotá, los días seis y siete de noviembre de 1985, continúan llamando la atención de la opinión pública, en especial porque varias de sus víctimas aún no han sido identificadas. En febrero del 2010, algún funcionario de la Fiscalía filtró información sobre la identificación genética de dos esqueletos de los 91 excavados en la fosa común del Cementerio del Sur en 1998: los n.ºs 61 y 62. El primero era el correspondiente a Fabio Becerra, insurgente, y el segundo, al empleado de Valher, René Francisco Acuña, que murió el primer día de los hechos sobre la carrera octava. Su madre quiso reclamar el cadáver, pero este derecho le fue negado por las autoridades militares que manejaron la situación. La noticia fue interpretada o manipulada haciendo parecer que los dos presuntos desaparecidos hubiesen sido identificados y sus restos se encontrasen refundidos en las instalaciones de la Universidad Nacional de Colombia desde 1985.

Por otro lado, en el informe final de la Comisión de la Verdad sobre los hechos del Palacio de Justicia (Gómez, Herrera & Pinilla, 2009), se presentaron los resultados de las recientes investigaciones de expertos contratados para tal efecto, entre ellos un antropólogo forense del equipo peruano Cenia. En el acápite “Sobre las actuaciones de la Universidad Nacional”, el informe aclara que el estudio de los cuerpos está amparado por la normatividad de autopsias con fines docentes (162-163), según el capítulo II, artículo cuarto, acápite B del Decreto 786 de 1990, con el objeto de ilustrar procesos de enseñanza y aprendizaje. Como resultado, el Juzgado Segundo Especializado de Bogotá ordenó al Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia (Lafun) entregar varios cuerpos a sus familiares: el de Fabio Becerra, el 5 de diciembre del 2005; los de Ariel Sánchez, Fernando Rodríguez y Héctor Arturo Lozano, el 6 de junio del 2006; el de Jesús Antonio Carvajal, el 6 de julio del 2006. Los resultados de los estudios genéticos de la Fiscalía confirman la identificación propuesta por el Laboratorio de Antropología Física, donde reposaron los restos hasta octubre del 2009, y cuyo estudio dio lugar a la identificación presunta de 12 personas (Rodríguez, 2004).

Finalmente, en el informe se aclara el caso correspondiente a la identificación genética del esqueleto número 70 por parte del grupo

Physicians for Human Rights (PHR), dado que “los análisis cumplen con los parámetros establecidos en los protocolos internacionales sobre identificación genética y que, en consecuencia, las muestras encontradas en el Cementerio del Sur, en efecto, corresponden a los restos de Ana Rosa Castiblanco” (Gómez, Herrera & Pinilla, 2009: 175). Como durante 16 años permaneció en condición de desaparecida, pues no existía certeza sobre las circunstancias de su fallecimiento, con su identificación se reduce el número de personas desaparecidas a cinco (de los ocho empleados de la cafetería y tres visitantes), ya que de los 36 cadáveres remitidos entre el 9 y el 30 de noviembre de 1985 al Cementerio del Sur solamente 29 correspondían a insurgentes y uno al civil René Francisco Acuña, también identificado recientemente.

Este artículo tiene como objetivo exponer la metodología de investigación y los resultados de la revisión de los restos óseos de la fosa común del Palacio de Justicia, con el fin de mostrar el papel de la antropología forense en la identificación de personas. Esta metodología comprendió cuatro fases de investigación: 1) fase de documentación, en la que se recabó la información sobre los actores y circunstancias de los hechos, mediante la revisión de archivos, entrevistas a familiares y el examen de los protocolos de necropsia realizados entre el 8 y el 10 de noviembre de 1985 por médicos forenses del Instituto de Medicina Legal; 2) fase de campo, realizada por funcionarios del Cuerpo Técnico de Investigación (CTI) de la Fiscalía General de la Nación en una fosa común del Cementerio del Sur, cuyos resultados fueron recogidos en un informe de arqueología forense; 3) fase de laboratorio, en la que los restos fueron analizados por expertos en antropología, balística, medicina y odontología, también de la Fiscalía General; 4) fase de cotejo, que consistió en el cruce de información ante y post mórtem.

LOS HECHOS: LA JUSTICIA ENTRE DOS FUEGOS

A las 11:30 de la mañana del 6 de noviembre de 1985, el “Comando Iván Marino Ospina”, del grupo guerrillero M-19, integrado por veinticinco hombres y diez mujeres, se tomó por la fuerza el Palacio de Justicia en pleno centro de Bogotá, donde funcionaban la Corte Suprema de Justicia y otras dependencias. Durante los primeros enfrentamientos murieron los pocos vigilantes y escoltas que opusieron resistencia a la entrada, y cayeron abatidos algunos guerrilleros. La

fuerza pública reaccionó mediante un operativo de gran magnitud en el que los militares asumieron el control de la situación aplicando todos los medios posibles, debido a que el presidente de la República, Belisario Betancur Cuartas, con el apoyo de la clase política, ordenó no aceptar negociación¹.

En el intercambio de disparos y durante el incendio producido por causas inciertas² en el cuarto piso —que consumió a magistrados y guerrilleros— perecieron en total 98 personas (civiles, insurgentes y militares), entre ellas once magistrados de la Corte Suprema de Justicia, tres magistrados auxiliares, doce auxiliares de los magistrados de la Corte, un magistrado auxiliar del Consejo de Estado, dos abogados asistentes del Consejo de Estado, cuatro auxiliares del Consejo de Estado, tres conductores, el administrador del Palacio, dos celadores de Cobisec, una ascensorista, once integrantes de la fuerza pública, dos particulares visitantes, un transeúnte (Francisco Acuña), ocho empleados de la cafetería (cuatro mujeres y cuatro hombres), una proveedora de pasteles, dos visitantes, quince insurgentes identificados, seis insurgentes sin reconocimiento médico y doce insurgentes no identificados (n. n.). Todos los rehenes y guerrilleros que se hallaban en el cuarto piso perecieron. Según el informe final, tres magistrados (Alfonso Reyes, Ricardo Medina y José Eduardo Gnecco) recibieron impactos de proyectiles de armas que no usaron los guerrilleros.

En el baño, ubicado entre el segundo y el tercer piso, alrededor de sesenta rehenes y una docena de guerrilleros al mando de Andrés Almarales quedaron atrapados hasta el mediodía del día 7 de noviembre. Aquí los disparos de unos y otros produjeron bajas entre los civiles. Todos los guerrilleros murieron en circunstancias aún no esclarecidas. El magistrado Manuel Gaona Cruz fue asesinado por la guerrilla cuando se opuso a salir del baño como escudo humano, según lo plantea el informe.

¹ Esto con la finalidad de no repetir los angustiosos momentos de la toma de la embajada de la República Dominicana. Durante esta toma varios diplomáticos permanecieron secuestrados por el grupo insurgente, y solo fueron liberados posteriormente a cambio del cumplimiento de algunas peticiones, hecho que fue visto por el país como señal de debilidad del Estado.

² El ejército pudo tener responsabilidad, aunque no intencional. Otros señalan que los guerrilleros quemaron expedientes.

Después de salir del Palacio, algunos rehenes fueron sometidos a tratos crueles y degradantes por miembros de las fuerzas armadas, entre ellos dos estudiantes universitarios, siete conductores y la guerrillera Irma Franco, desaparecida.

EL TRATAMIENTO DE LOS DESPOJOS MORTALES

Además de las personas que lograron salir al inicio (cerca de 240), se salvaron otros sesenta rehenes que escaparon del incendio y se refugiaron en un pequeño baño de veinte metros cuadrados, avanzada la noche del 6 de noviembre. Cerca de una docena de guerrilleros que se apertrecharon en este baño fueron “fumigados” por las fuerzas armadas, entre ellos Andrés Almarales, uno de sus comandantes. Dos guerrilleras salieron con vida, Irma Franco Pineda, detenida y desaparecida el día 7 de noviembre, y Clara Helena Enciso, que se refugió durante varios años en México hasta su muerte.

Ha sido imposible calcular el número exacto de muertos. Pues el Instituto de Medicina Legal reportó la labor de 94 necropsias —sesenta de cuerpos calcinados, dentro de los que no fueron identificados veintitrés—, mientras que la Comisión de la Verdad registra 95 caídos. Dado que se expedieron 104 licencias de inhumación, el número de víctimas sigue en la incertidumbre. Los cadáveres fueron levantados desordenadamente de todos los rincones del edificio y dispuestos para observación en el primer piso —después de haber sido lavados con las mangueras del Cuerpo de Bomberos—, por orden de los jueces 78 y 76 de Instrucción Penal Militar, cuyo procedimiento alteró la escena de los hechos y propició la pérdida de importantes evidencias. Posteriormente, fueron remitidos al Instituto de Medicina Legal para las respectivas autopsias. Los cuerpos no identificados, los de la mayoría de insurgentes y, posiblemente, los identificados incorrectamente por apoyarse en elementos indiciarios, fueron a parar a una fosa común en el Cementerio del Sur de Bogotá.

El 9 de noviembre, a las 5:00 p. m., fueron remitidos 26 cadáveres por orden del Juzgado 78 de Instrucción Penal Militar (oficio n.º 1324) con el propósito de ser inhumados en una fosa común del Cementerio del Sur de Bogotá. Sus protocolos de necropsia fueron: 3747 (Edison Zapata V.), 3757 (Francisco Vargas S.), 3758 (no identificado), 3764 (Ricardo Mora G.), 3765 (Héctor A. Lozano), 3768 (William

Almonacid), 3769 (Diógenes Benavides Martinelli, ciudadano panameño), 3771 (Fabio Becerra C.), 3772 (Jesús A. Roa V.), 3773 (Andrés Almarales M.), 3777 (Elkin de Jesús Quiceno), 3779 (Ariel Sánchez G.), 3781 (Jesús A. Carvajal), 3784 (Ángela M. Murillo o Dora Torres), 3800 (Ana Rosa Castiblanco, identificada en morgue y mediante ADN a partir del esqueleto n.º 70), 3823, 3827, 3831, 3835, 3839, 3843, 3845, 3802, 3799 (no identificados). Los cuerpos de los guerrilleros Andrés Almarales y Jaime Alberto Córdoba Ávila fueron entregados a sus respectivos familiares.

Entre el 20 y el 30 de noviembre fueron remitidos otros diez cadáveres a la fosa común: 3808, 3816, 3818, 3819, 3820, 3822, 3830, 3840, 3849 y 3877, según la licencia de inhumación 17790-17806 de la Notaría 13 de Bogotá. Del total de cadáveres, dos correspondían a civiles identificados (3764, de Francisco Acuña, y 3800, de Ana Rosa Castiblanco); trece, a guerrilleros identificados (3747, 3757, 3758, 3765, 3768, 3769, 3771, 3772, 3777, 3779, 3781, 3782 y 3784) y dieciséis, a guerrilleros no identificados. Si la tropa del M-19 estaba integrada por 35 personas y perecieron 33 de ellas, de las cuales se entregaron cuatro cadáveres, significa que hace falta entregar 29 cuerpos de insurgentes.

El informe resalta el mal manejo de la escena. A pesar de que el artículo 341 del Decreto 409 de 1971 dispone no alterar la posición del cadáver hasta que la autoridad judicial lo inspeccione para determinar la causa de muerte, las autoridades militares no permitieron el ingreso de un equipo de jueces civiles, que advirtieron que se estaba limpian- do el piso y concentrando los cadáveres desnudos en el primer nivel del edificio, lo que propició la pérdida de asociación de las prendas con los respectivos cadáveres. Solamente 22 actas registraron el sitio de hallazgo y 35 cadáveres fueron identificados por prendas. Como muestra de las inconsistencias surgidas durante el proceso de reconocimiento, en el reporte sobre el magistrado Pedro Elías Serrano Abadía, protocolo n.º 3805, se incluye “útero no preñado”.

De esta manera, se conformaron dos grupos de desaparecidos. El primero y reconocido como tal (tabla 1) está integrado por los empleados de la cafetería (ocho personas), tres visitantes y una guerrillera, para doce personas en total. El segundo grupo está constituido por 29 insurgentes y Francisco Acuña, el empleado de Valher asesinado en la acera de la carrera 8.^a, cuya identidad se perdió al ser enterrados en una

fosa común sin ninguna señal particular que permitiera su identificación, quedando reducidos a la condición de N. N.

Tabla 1
Listado de las personas desaparecidas en el Palacio de Justicia

N.º	Nombre	Edad	Datos
1	Gloria Anzola de Lanao	31	Abogada visitante.
2	Bernardo Beltrán Hernández	24	Mesero, 172 cm. Se afirma haberlo visto en la Casa del Florero.
3	Héctor Jaime Beltrán Fuentes	30	Mesero. Su cédula fue hallada en el baño aledaño a la cafetería.
4	Ana Rosa Castiblanco	32	Identificada y entregada a su hijo.
5	Norma Constanza Esguerra	28	Proveedora de pasteles. Su cartera fue hallada en la cafetería. En el 4.º piso se localizaron una cadena y piezas de collar similares a las que usaba.
6	Irma Franco		Guerrillera, detenida y desaparecida por las fuerzas armadas
7	Cristina del Pilar Guarín Cortés	26	Cajera interina, 157 cm. Testigos afirman que fue torturada y asesinada en la Escuela de Caballería.
8	Gloria Stella Lizarazo Figueroa	31	Auxiliar de cafetería, se encontraba embarazada.
9	Lucy Amparo Oviedo	23	Visitante, 165 cm. Hay registro filmico donde al parecer sale con vida y testimonios de haberla visto en la Escuela de Infantería.
10	Luz Mery Portela León	26	Cocinera, 148 cm.
11	Carlos Augusto Rodríguez	29	Administrador, 174 cm. Testigos afirman que fue torturado y asesinado en la Escuela de Caballería.
12	David Suspes Celis	25	Chef, 166 cm. Se dice haberlo visto vivo en el Cantón Norte.

LA LABOR DE IDENTIFICACIÓN DEL CTI DE LA FISCALÍA

En 1996, el Cuerpo Técnico de Investigación (CTI) de la Fiscalía General de la Nación fue encomendado, por el Juzgado Segundo Especializado de Bogotá, con la labor de iniciar las labores conducentes a la identificación del primer grupo de desaparecidos, mediante Exhorto Penal 2505. Entre 1998 y 1999 se exhumaron y analizaron 261 esqueletos de la fosa común (149 de los cuerpos correspondían a infantiles por lo que fueron descartados para cualquier análisis). Así, en el 2001, se dio lugar a la identificación positiva de Ana Rosa Castiblanco, mediante ADN. Cuando el caso se cerró, 28 restos (los que presentaban características compatibles con los desaparecidos: huellas de incineración, envoltura en bolsas especiales, nivel inferior de enterramiento en la fosa) fueron conservados en el CTI; los restantes (63 esqueletos) fueron remitidos al Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional, pues el CTI no poseía espacios para su almacenamiento y el caso se había cerrado. A raíz de la reanudación de las investigaciones, y por la necesidad de aplicar nuevos procedimientos genéticos, todos los restos fueron retornados a la Fiscalía.

La fosa común se excavó inicialmente mediante niveles de 10 cm. Luego de que aparecieron los primeros restos óseos, se delimitaron pedestales para la individualización de cada esqueleto, a cada uno de los cuales se lo marcó con cintas de colores para facilitar su registro. Los individuos adultos se rotularon con números y los infantiles con letras. En total se exhumaron 91 esqueletos de individuos adultos³, seis miembros amputados y dieciocho sin articulación anatómica (tabla 2).

Tabla 2
Restos hallados en la fosa común según secuencia y edad

Nivel	Adultos	Menores	Amputados	N.º de posible secuencia	Fecha tentativa de inhumación
1	16	4	1	1-16	Diciembre
2	21	18	2	17-37	30 de noviembre
3	20	12	3	38-57	9 de noviembre
4	24	3		58-81	Octubre
5	10	3		82-91	Septiembre
Total	91	46	6		

³ El individuo n.º 19 se rotuló incorrectamente.

Del total de esqueletos se muestraron 28 individuos y se obtuvieron cuatro muestras de cada uno de ellos para estudios genéticos (13, 17, 18, 19, 34, 35, 40, 42, 44, 45, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80), seleccionados por las huellas de incineración presentes (Fiscalía General de la Nación e Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2001). Es decir, solamente se apuntó a la identificación de las personas de la cafetería que supuestamente perecieron por la acción del fuego en el cuarto piso, y no a la totalidad de las allí inhumadas. Los análisis fueron conducidos por los laboratorios de genética del CTI, el Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses y la Universidad de Granada de España, y fueron verificados en el año 2008 por Physicians for Human Rights. Como se anota en el informe del CTI de la Fiscalía (165IE del 4 de julio del 2000): “los datos de las personas reportadas como desaparecidas fueron clasificados teniendo en cuenta las mismas variables estudiadas en los análisis de restos óseos, con el fin de encontrar la mayor cantidad de correspondencia entre las mismas”.

Los familiares de las víctimas, los organismos de derechos humanos y en general el país clama por verdad, justicia y reparación. Los directos responsables del holocausto, por acción u omisión, los integrantes del M-19⁴, no pudieron ser juzgados a raíz de la firma de amnistía, pero han reconocido que este acto constituye su mayor error militar y político por el extremismo guerrillero, como bien lo muestra el senador Gustavo Petro, antiguo integrante del M-19 (Maya & Petro, 2006: 28): “La guerrilla colombiana recorrió ese camino del extremismo de izquierda, bárbaro, irracional, al punto de que hoy es lo que es; el número de muertos fuera de combate que ha producido la acción guerrillera en Colombia es inmenso. Muertos contra la democracia, contra la libertad y el sentido de decoro revolucionario; eso no es ni puede ser una revolución”.

MUCHA HISTORIA Y POCOS RESULTADOS

Sobre la investigación de los hechos existen más de 80.000 folios en el Juzgado Segundo Especializado de Bogotá. Y se han escrito millares de páginas sobre aspectos judiciales —*Diario Oficial* n.º 37509 (Serrano

⁴ Considerados, por unos, “ilusionados combatientes” (Behar, 1988: 136), por otros — entre ellos el exprocurador Alfonso Gómez Méndez —, “buscadores de espectáculo político para llamar la atención” (Castro, 2008: 284), o simples terroristas (Plazas, 2006).

& Upegui, 1986); el Informe Final de la Comisión de la Verdad (Gómez, Herrera & Pinilla, 2009) y los informes sobre el caso 4119 (CTI, 1998)—; periodísticos (Behar, 1988; Carrigan, 1993; Castro, 2008; Echeverry & Hanssen, 2005; Franco, 2001; Hernández, 1986; Jimeno, 2005; Peña, 1987); forenses (Rodríguez, 2004; Sánchez, 2002); de derechos humanos (Giraldo, 1988); políticos (Maya & Petro, 2006) y militares (Plazas, 2006). Igualmente, se han producido varios documentales que captan las imágenes de los instantes de horror que vivieron las víctimas, los transeúntes y los actores de los enfrentamientos armados. El país entero se conmocionó e impresionó de una manera tan profunda que aún hoy día las nuevas generaciones siguen con interés los detalles de los acontecimientos en las páginas periodísticas.

No obstante, existen documentos especializados a los que los periodistas no han prestado la debida atención, tales como los protocolos de necropsia llevados a cabo en el Instituto Nacional de Medicina Legal entre el 7 y el 10 de noviembre de 1985 (n.º 3741 a 3877) y el análisis de los restos óseos de las víctimas inhumadas en una fosa común del Cementerio del Sur de Bogotá entre el 9 y el 30 de noviembre de ese mismo año (véase el informe parcial en Rodríguez, 2004, y en los informes de la División Criminalística sobre el caso 4119 de la Fiscalía General de la Nación), que aportan información adicional sobre este suceso.

EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA FORENSE EN LA IDENTIFICACIÓN HUMANA

En julio del año 2005, Francisco Hernández Valderrama, asesor del Despacho del Ministro del Interior y de Justicia, en nombre del ministro Sabas Pretelt de la Vega, en carta dirigida al rector de la Universidad Nacional de Colombia, Dr. Ramón Fayad Nafah, informaba sobre “el interés del Gobierno Nacional en la identificación de los restos del Palacio de Justicia entregados en custodia a la Universidad Nacional de Colombia, que reposan en el Laboratorio de Antropología Física, y en la gestión de regresarlos a sus familias”. Solicitaba, además, que la universidad “designara el recurso humano y el espacio físico necesario para completar la identificación de dichos restos. En particular, le agradeceríamos facilitar la participación del doctor José Vicente Rodríguez y de su equipo del Laboratorio de Antropología Física, quienes iniciaron esta importante labor”.

Aprovechando que la mayoría de restos óseos reposaban en el Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia, cada esqueleto se analizó con los estudiantes del posgrado de Antropología Forense, con el fin de obtener un perfil bioantropológico (sexo, edad, características morfométricas, estatura, lesiones, rasgos dentales, aspectos tafonómicos). Posteriormente, estos rasgos se plasmaron en una reconstrucción facial plástica para ilustrar las observaciones, conjuntamente con fotografías del proceso y de rasgos individualizantes (traumas, morfología facial y dental). Finalmente, los datos osteológicos se cotejaron con la información recabada de los protocolos de necropsia (lesiones, estado del cuerpo) y la obtenida de familiares de los caídos (especialmente traumas ante mortem).

En este proceso se aplicaron los resultados de las validaciones de los denominados *Estándares para la recolección de datos de restos óseos humanos* (Buikstra & Ubelaker, 1994) en grupos colombianos, entre ellos para estimar la edad por cuarta costilla (Sanabria, 1998), síntesis púbica (Rodríguez, 1998), transparencia radicular de los dientes (Escobar & Sanabria, 2002), desgaste dental (Pizarro & Solano, 2000) y obliteración sutural (Ramos, 2003). Para el sexo se aplicaron los parámetros discriminantes tanto craneométricos (Rodríguez, 2007) como dentales (Rodríguez, 2003) obtenidos para poblaciones colombianas. En la reconstrucción de la estatura por tibia se aplicó la fórmula de Sanabria (2004). La descripción de las lesiones por proyectil de arma de fuego (PAF) se basó en la metodología de Berryman & Symes (1997). Finalmente, en la reconstrucción facial se usaron los grosores de tejido blando obtenidos de muestras de morgue de Bogotá (Franco, 1998), y se combinó tanto la técnica rusa de G. Lebedinskaya como la británica de R. Neave (Rodríguez, 2004).

Con los datos osteobiográficos se elaboró un perfil bioantropológico que se cruzó con los protocolos de necropsia y la información ante mortem recabada de algunos familiares. Como resultado se obtuvieron varios perfiles compatibles con un civil, un funcionario del Palacio de Justicia y once insurgentes (tabla 3). Estos informes fueron conocidos en el año 2005 por el Juzgado Segundo Penal del Circuito Especializado de Bogotá, por la fiscal cuarta delegada ante la Corte Suprema de Justicia y por los implicados en el proceso,

quienes han brindado declaraciones imprecisas sobre estos, lo que amerita su esclarecimiento⁵.

Maguaré · N.º 24 · 2010 · ISSN 0120-3045

Tabla 3

Listado de los esqueletos con identificación indiciaria

N.º	Sexo	Edad	Estatura	Lesiones y anomalías ante mortem	Lesiones peri mortem	Compatibilidad
35	M	50-60	160-170	Pérdida de dientes maxilares y parcial de mandibulares	Sin rostro por acción del fuego	Posible funcionario del Palacio de Justicia
56	M	30±5	179±3,4	Ausencia de piezas dentales	Vértebras, costillas, húmero y escápula izquierda	Francisco Vargas Soto, insurgente
57	M	40±5	170±3,4	Tercio posterior de parietales y clavícula	oe supraciliar derecha. oe temporal derecho	Diógenes Benavides Martinelli, insurgente
60	F	30±5	164±3,4	Sínfisis pública	oe temporal derecho. os temporal izquierdo	Dora Torres Sanabria, insurgente
61	M	20-30	181±3,4	Cúbito derecho. Hernia discal	oe órbita derecha superior. Cabeza humeral derecha	Fabio Becerra Correa, insurgente
62	M	30±5	165±3,4	Clavícula derecha corta. Pérdida dental superior e inferior	Costillas	René Francisco Acuña Jiménez, empleado de Valher
63	M	25-30	174-181	Sutura metópica. Pérdida de piezas dentales	oe temporo-parietal derecha y base de occipital	Ariel Sánchez Gómez, insurgente

5 Por ejemplo, el coronel retirado Alfonso Plazas Vega ha declarado que los análisis adelantados en el Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia son de tipo craneométrico y que solo sirven para establecer la edad, el sexo y la estatura (*El Espectador*, 2008, 6 de abril: 3-A). Sin embargo, además de los estudios osteométricos se adelantó un análisis osteopatológico y dental, incluida la respectiva reconstrucción facial, lo que brinda un perfil bioantropológico más amplio que permite la identificación indiciaria de los restos y una aproximación sobre las circunstancias de su muerte. Además, el coronel retirado ha insistido en que no existen desaparecidos, pues sus cuerpos se encuentran en el laboratorio. Sin embargo, no disponemos de pruebas científicas que sustenten esa declaración.

64	M	20-25	170±3,4	Pérdida dental	OE temporo-parietal izquierda	Jesús Antonio Rueda Velasco, insurgente
66	M	25-30	160-168	Clavícula izquierda. Pérdida dental. Hernias discales	OE mastoides derecho	Fernando Rodríguez Sánchez, insurgente
71	M	20-30	174±3,4	Fíbula derecha	Múltiples lesiones clavícula, costillas, tibia y fíbula por PAF a contacto calibre 38 (revólver).	Elkin de Jesús Quiceno Acevedo, insurgente
79	M	20-30	171±3,4	Costillas izquierdas. Hernias discales	OE región lumbar	Edison Zapata Vásquez, insurgente
80	M	20-30	167±3,4	Superficie articular adicional entre L5 y S1 derechas	Fracturas múltiples en costillas y vértebras por ondas explosivas. OE mentón izquierdo	Jesús Antonio Carvajal Barrera, insurgente
83	M	20-30	173±3,4	Hernias discales. Espina bifida parcial	OE región parieto-temporal izquierdo	Héctor Arturo Lozano Riveros, insurgente

ENIGMAS POR RESOLVER

La búsqueda de la familia Acuña Jiménez

René Francisco Acuña Jiménez, empleado de Valher, identificado con C.C. 19.427.260 de Bogotá, de 29 años de edad y 165 cm de estatura, transitaba por la carrera 8.^a cuando sufrió un impacto de bala en el tronco que le ocasionó la muerte. En el protocolo de necropsia n.^o 3764-85, se señala que tenía una lesión por PAF en tórax, OE (orificio de entrada) por región clavicular interna derecha, OS (orificio de salida) en hipocondrio izquierdo, prótesis superior y dentición inferior incompleta y quemón en cresta iliaca antero superior izquierda que solo compromete piel. Su madre se llama Ana Beatriz Jiménez y llegó a la morgue con el ataúd para enterrar a su hijo, pero no se lo entregaron. Durante el transporte al Hospital de la Hacienda se traspapelaron sus documentos de identidad y fueron sustituidos por los de otro ciudadano

(Ricardo Mora González). El esqueleto n.º 62, por sus características dentales y corporales, además por la lesión ante mortem (fractura antigua de clavícula derecha) parece compatible con Francisco Acuña.

Un funcionario de Palacio busca su hogar

Llama la atención el esqueleto n.º 35, quizá el último cuerpo del Palacio en ser sometido a necropsia e inhumación (nivel tres de la excavación de la fosa común). Corresponde a un individuo masculino mayor (40-60 años), de estatura media (160-170 cm), con pérdida total antigua de dientes maxilares (usaba prótesis total superior fija), pérdida parcial de dientes mandibulares (había perdido los molares y usaba prótesis parcial inferior removible en acrílico que se halló junto al cadáver), diente 45 obturado (con resina oclusal en fosa mesial, caries gingival vestibular) y alvéolos en proceso de cicatrización en 31 y 32. De contextura gruesa, cabeza redonda, manos y pies gráciles, con ausencia de cierre de los arcos neurales de las vértebras C1 y L5 (espondilólisis) y sacro semibífido —debió de haber padecido de dolores en toda la columna vertebral—. Se encontró con un traje oscuro hecho a la medida por la sastrería “Jacinto Varón” de Ibagué, con fragmentos de vidrios de seguridad en las rodillas y otras partes del cuerpo (Barreto, 2008). El rostro fue destruido por el fuego (de la cabeza se conservó la parte posterior y de la cara, parte del maxilar y mandíbula), también se afectaron el tronco y las extremidades superiores e inferiores, lo que indica que su cuerpo se hallaba en el cuarto piso.

Este cuerpo puede corresponder al protocolo n.º 3877-85 (n. n., individuo masculino adulto, 160 cm de estatura, con macizo craneo-facial calcinado, solo falta el hueso frontal, trae adheridos fragmentos de vidrio a los tejidos blandos, no hay piezas dentarias aunque los maxilares están parcialmente preservados), uno de los últimos en ser sometidos a necropsia (ingresó el 10 de noviembre y se le practicó la autopsia el 11 de noviembre de 1985 a solicitud de la Unidad Móvil de Levantamientos del DAS). Su cuerpo fue descubierto entre los escombros cuando el Juez Segundo Especializado de Bogotá realizaba una diligencia de inspección judicial el 10 de noviembre, tres días después de los infortunados sucesos (Serrano & Upegui, 1986: 43). De este cuerpo se obtuvo muestra biológica para análisis genético y fue descartado del grupo de desaparecidos; también se descartó que correspondiera al

magistrado Pedro Elías Serrano Abadía. A juzgar por las características osteobiográficas, tafonómicas y las prendas asociadas, este cuerpo debe pertenecer a un funcionario del Palacio de Justicia de alto rango (¿magistrado?), cuyo cuerpo fue entregado incorrectamente.

Tuve la oportunidad de conversar con la viuda del magistrado Pedro Elías Serrano Abadía en Cali. Ella manifestó que el cuerpo de su esposo fue reconocido en la morgue por su hermano, a quien le entregaron una bolsa cerrada, por lo que siempre mantuvo la duda sobre su identidad. Su hermano contó que en la morgue reconoció el cadáver del magistrado Gnecco, pero que cuando llegaron sus familiares ya no estaba, por lo que posiblemente les entregaron el cuerpo de otra persona. La viuda del magistrado Serrano narró que su esposo compraba la ropa solamente en un almacén de Bogotá, por lo que duda sobre la identidad de este cuerpo, basándose solamente en las prendas de vestir, pero como conservaba unos dientes de su difunto esposo se le sugirió la entrega de uno de ellos al CTI de Cali para cotejos genéticos y se solicitará la exhumación de su cuerpo para aclarar la situación. La labor de exhumación ya fue programada por la Fiscalía, así se podrán resolver algunos problemas con la identidad de los cuerpos.

En el informe de la Comisión de la Verdad (Gómez, Herrera & Pinilla, 2009: 172) se plantea que el cuerpo de Norma Constanza Esguerra (cuya pulsera y collar fueron hallados en el cuarto piso según reconocimiento de su madre) pudo ser entregado en lugar de un magistrado. En este caso el número de desaparecidos se reduciría a solo cuatro.

La suerte de Ana Rosa Castiblanco

Según el testigo Ricardo Gámez Mazuera (policía retirado), Ana Rosa Castiblanco fue conducida a la Escuela de Caballería en un camión donde dio a luz a un niño que fue arrebatado por un suboficial. Posteriormente, fue torturada y asesinada y su cuerpo arrojado a una fosa común para desaparecerla (Castro, 2008: 133-134). Sin embargo, en el protocolo de necropsia número 3800 del 7 de noviembre de 1985 se describe a una mujer embarazada y carbonizada. Su cuerpo fue levantado mediante acta n.º 1173 y enterrado el 9 de noviembre.

Mediante estudios de ADN sus restos fueron identificados plenamente por los laboratorios de genética forense de la Fiscalía y el Instituto de Medicina Legal. Esto significa que no fue conducida a

ningún establecimiento militar para torturas, lo que le resta importancia a la anterior afirmación. Por otro lado, la Procuraduría concluyó que Gámez Mazuera, para los días 6 y 7 de noviembre de 1985, no formaba parte de ningún organismo del Estado, luego no pudo ser testigo presencial de los hechos (*El Espectador*, 2008, 6 de abril: 3-A).

Sus restos fueron entregados a su hijo el 2 de noviembre del 2001. Se le consideró desaparecida durante el periodo en que no existió certeza alguna sobre las circunstancias de su fallecimiento.

La suerte de los empleados de la cafetería y visitantes

Del cuarto piso se explica la presencia de 32 personas fallecidas (magistrados, magistrados auxiliares, funcionarios de secretaría, un capitán de la policía, escoltas, la ascensorista y un visitante ocasional). Los otros 25 fallecidos son guerrilleros o civiles. Entre ellos se encontrarían algunas empleadas de la cafetería y visitantes que quizás fueron trasladados al cuarto piso (Serrano & Upegui, 1986: 49). Sabemos que el número de cadáveres no reclamados⁶ —entre completos, carbonizados, incluso identificados— ascendió a 36 (Gómez, Herrera & Pinilla, 2009: 143). De los 35 insurgentes que ingresaron cuatro cadáveres fueron identificados y entregados, así como dos guerrilleras que salieron vivas (Irma Franco y Clara Helena Enciso). De ese total hay que excluir a los civiles R. F. Acuña y Ana Rosa Castiblanco, pues fueron identificados. Por consiguiente, en la fosa común del Cementerio del Sur se inhumaron cinco cuerpos que no son ni de funcionarios del Palacio ni de insurgentes, así que deben corresponder a empleados de la cafetería o visitantes.

El hermano de Cristina del Pilar Guarín, René Guarín, ha declarado sobre el “tráfico de cadáveres” en esos días por funcionarios de la policía, motivo por el que recibió amenazas contra su integridad personal y se vio obligado a buscar refugio en Francia en el año 2009. Si esto se llega a confirmar, sería muy complicado aclarar definitivamente la situación de los desaparecidos, ya que se afirma que fueron evacuados vivos del Palacio, torturados, asesinados, incinerados y vueltos a ingresar al edificio para que aparecieran como fallecidos en su interior⁷.

⁶ Algunos debido a que el derecho al reclamo por parte de los familiares no fue atendido, como en el caso de la madre de René Francisco Acuña.

⁷ Dentro de las incógnitas está la suerte del magistrado auxiliar del Consejo de Estado Carlos Horacio Urán Rojas, cuyo cadáver apareció desnudo junto a los guerrilleros,

No se dispone de información de las visitantes Lucy Amparo Oviedo y Gloria Anzola de Lanao, ni de los empleados de la cafetería, Cristina del Pilar Guarín, Gloria Estela Lizaraso, Luz Mary Portela, Carlos A. Rodríguez, Bernardo Beltrán, Héctor Jaime Beltrán y David Suspes. Sin embargo, Ricardo Gámez declaró en 1989 ante la fiscalía que el coronel Plazas Vega se basaba en la hipótesis de que en la cafetería se escondían armas para la guerrilla y de que, por consiguiente, los empleados de esta eran sus cómplices y había que interrogarlos (*El Tiempo*, 2006, 27 de agosto: 10). Según Gámez, el oficial habría solicitado la tortura de Carlos A. Rodríguez, entonces administrador de la cafetería: “Me lo llevan, me lo trabajan y cada dos horas me dan informe [...]. Le introdujeron agujas en las uñas y luego se las arrancaron [...]. El señor Rodríguez Vera fue sometido a torturas durante cuatro días, sin suministrársele ningún alimento ni bebida. Fue colgado varias veces de los pulgares y golpeado violentamente en los testículos mientras colgaba [...]. Él siempre manifestó que no sabía nada de nada ni entendía lo que estaba pasando”. Las investigaciones han demostrado que estos empleados no tuvieron ninguna relación con el M-19.

LAS CONDENAS

El Ministerio de Defensa Nacional, el Ejército Nacional y la Policía Nacional fueron condenados por el Tribunal Contencioso Administrativo de Cundinamarca el 12 de diciembre del año 2007 por la desaparición forzada y el homicidio de Ana Rosa Castiblanco Torres, empleada de la cafetería cuyo cuerpo fue identificado en una fosa común.

Los comandantes militares que organizaron la retoma del Palacio (general Jesús Armando Arias Cabrales, comandante de la Decimotercera Brigada, y el coronel Edilberto Sánchez Rubiano, jefe de Inteligencia), que no protegieron con la debida integridad las vidas de los rehenes, fueron destituidos disciplinariamente por la Procuraduría General de la Nación. A su vez, los militares actualmente detenidos por la Fiscalía y encargados de la evacuación de los civiles se defienden de las graves acusaciones por los presuntos delitos de “secuestro agravado

con trauma cerebral por PAF a corta distancia. De él se afirma que salió con vida, cojeando por una lesión en el pie izquierdo (*El Espectador*, 2010, 22 de agosto: 8).

y desaparición forzada agravada” de los ocho empleados de la cafetería, de tres visitantes y de una insurgente (coroneles Alfonso Plazas Vega y Édgar Sánchez Rubiano; capitán Óscar William Vásquez Rodríguez; sargentos viceprimeros Luis Fernando Nieto Velandia y Ferney Causayá; sargento segundo Antonio Rubay Jiménez). El coronel Plazas (2006: 125) ha argumentado que mientras que la cúpula del M-19 fue perdonada y alcanzó altos cargos en el legislativo, los militares que “trataron de sacar con vida a los magistrados” han sido injustamente calumniados e infamados. El Juzgado Tercero Penal Especializado de Bogotá ha demandado por secuestro en concurso de desaparición forzada; a su vez, el Juzgado 51 del Circuito de Bogotá investiga a otros militares en retiro por desaparición forzada agravada. Mediante Decreto 731 de 1994 se destituyó al general Arias Cabrales.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) abrió, el 26 de diciembre de 1990, el caso n.º 10738 por la situación de los desaparecidos de Palacio de Justicia para que se aclare la responsabilidad del Estado colombiano por la desaparición de doce personas y detención arbitraria y torturas contra tres más. Del M-19 se afirma que violó el Derecho Internacional Humanitario, pues ingresaron armados a una edificación de carácter civil, cometieron homicidio contra los vigilantes privados y el administrador del edificio y además utilizaron rehenes como escudos humanos en el baño.

Allí se menciona la responsabilidad política del Gobierno por las acciones y omisiones en que incurrieron durante la toma. Respecto a la responsabilidad del presidente de la República, Belisario Betancur, se afirma que la cúpula militar asumió el poder durante las maniobras de retoma del Palacio y que acalló y aisgó al ejecutivo bajo estricta vigilancia hasta la finalización de los hechos⁸.

Como una manera de superar el dolor de las víctimas y sus familiares, mostrar una lección de grandeza para el país, y propender por la verdad, justicia y reparación a que tienen derecho las víctimas, la Comisión de la Verdad (Gómez, Herrera & Pinilla, 2009: 230) propone que el Gobierno de la época reconozca:

⁸ Declaración de la redactora de la Oficina de Prensa de la Presidencia Elvira Sánchez-Blake durante el mandato de Betancur al periodista Germán Castro Caycedo, publicada en su libro *El palacio sin máscara* (2008: 248).

[...] que la solución armada, el uso desproporcionado de la fuerza, la ausencia de diálogo y la negación de las evidencias no contribuyen a defender, sino, por el contrario, a socavar las instituciones del Estado de Derecho. Ello habrá de constituir para las futuras generaciones de colombianos una garantía de no repetición de los hechos del Palacio de Justicia.

LAS LECCIONES CRUENTAS DE LA HISTORIA DEL CONFLICTO COLOMBIANO

Después de un cuarto de siglo los sucesos del Palacio de Justicia han dejado claras lecciones para el país. Como lo han reconocido los miembros del M-19, entre ellos el senador Gustavo Petro, la lucha armada no tiene sentido en Colombia, pero sí deja amargas páginas en nuestra historia y en el seno de las familias afectadas directamente. Por su lado, el gobernador de Nariño, Antonio Navarro Wolff, antiguo dirigente del M-19, reconoce, con motivo de la celebración de los veinte años de la firma del acuerdo de paz con el gobierno de Virgilio Barco, que “la lucha armada carece ya de sentido histórico y de perspectiva de éxito. Pero si persisten en el alzamiento, el desarrollo rural de los campesinos pobres en zonas marginales y la seguridad son la alternativa” (*El Tiempo*, 2010, 7 de marzo: 6).

Como consecuencia del conflicto se han producido millares de fosas comunes dispersas por todo el país, con el fin de encubrir comportamientos transgresores del derecho fundamental a la vida. Por un lado, los familiares buscan a sus víctimas para enterrar los dolorosos recuerdos que ni las tumbas pueden acallar. Por otro, los operadores estatales encargados de la búsqueda, excavación e identificación de las víctimas, que incluyen antropólogos forenses en sus equipos (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, Fiscalía, DAS, Dijin), no dan abasto. Para el caso del Palacio de Justicia —cuando no existían antropólogos forenses en las instituciones del Estado—, la participación de los operadores estatales fue desastrosa, pues impidieron la oportuna identificación de las víctimas. De no haberse abierto el caso en 1997 y reabierto en el 2004 todo habría quedado enterrado. Afortunadamente, la apertura de la línea académica de antropología forense en la Universidad Nacional de Colombia, en 1985, así como de laboratorios de antropología forense en el Instituto de Medicina Legal,

en 1990, en el CTI de la Fiscalía General de la Nación, en 1994, y en el DAS y la Dijin, en el 2004, posibilitaron una labor más efectiva en el tratamiento de los desaparecidos de Colombia.

El problema de la identificación de las víctimas del holocausto del Palacio de Justicia ha puesto en evidencia las fortalezas, vacíos y deficiencias que afectan el buen desempeño de los operadores forenses del Estado en el campo de la identificación. Tres personas identificadas, de casi noventa esqueletos exhumados hace doce años de la fosa común del Cementerio del Sur, y apenas el 20% de los casi 4.000 exhumados por motivo de la Ley de Justicia y Paz así lo demuestran (*El Tiempo*, 2010, 11 de agosto: 14). Una de las recomendaciones más apremiantes que han señalado las entidades internacionales como el CICR (Comité Internacional de la Cruz Roja) es la necesidad de estrechar los contactos con los familiares de los desaparecidos, pues al fin y al cabo ellos son los directos interesados en la identificación de sus víctimas, los que aportan los datos ante mortem necesarios para el cruce de información, los que denuncian estos hechos ante las entidades nacionales e internacionales y los que ponen sus vidas en riesgo por las condiciones del conflicto armado colombiano, hasta tal punto que algunos de ellos han tenido que salir del país por las amenazas recibidas.

Como lo recomienda el CICR, en su manual *The Missing* (CICR, 2003: 84), “toda investigación o exhumación debe realizarse en constante interacción con la comunidad y los familiares o sus representantes” y advierte que: “el trato poco decoroso o desconsiderado de los restos puede agravar el trauma de los familiares”. Infortunadamente, el dolor, el odio y las prevenciones han provocado un ambiente pesimista difícil de superar, pues como han demostrado los estudios con familiares de las víctimas, la tragedia contamina cuerpos, grupos sociales y a toda la sociedad (Giraldo, 2004; Peláez, 2007). Si los familiares tuvieran mayor participación en las investigaciones se podría actualizar la información sobre el número real de víctimas y aportar información suficiente para la plena identificación.

En fin, según la experiencia de otros países, tales como Argentina (EAAF, 2007), España (Etxeberria, 2005; Perona, 2005), Guatemala (CEH, 1999; FAFG; 2000) y Perú (Cenia, 2005; CVR, 2003), la antropología judicial, legal, criminal o forense juega un papel protagónico en el proceso de búsqueda, excavación e identificación de los restos de

los desaparecidos de toda la historia de los conflictos iberoamericanos, junto con una activa participación de los familiares de las víctimas, como las asociaciones argentinas Madres de Plaza de Mayo y Abuelas de Plaza de Mayo, ya que “los rescatan de la ignominia y del olvido y los retornan a la vida en forma de memoria, porque la memoria es la vida de los muertos” (Fuentes, 2005: 30), en forma de rostros (retrato antropológico) y voces (lo que dicen los huesos y dientes) del pasado (Rodríguez, 2004; Romero, 2005; Sanabria, 2004).

EPÍLOGO

Vale la pena plantear algunas recomendaciones. Ante todo, los familiares de los magistrados que tengan dudas sobre la identidad de los cadáveres que les entregaron deben acercarse a la División Criminalística de la Fiscalía General de la Nación para entregar muestras biológicas que puedan ser cotejadas con el ADN ya extraído del esqueleto n.º 35. El cuerpo enterrado como tal puede corresponder a una de las personas reportadas como desaparecidas.

Finalmente, como las autoridades solamente han cotejado genéticamente treinta esqueletos (13, 17, 18, 34, 35, 40, 42, 43, 44, 45, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80), de los 91 adultos exhumados, es importante finalizar el procedimiento de muestreo con técnicas de laboratorio más modernas y precisas, especialmente de los cuerpos n.ºs 36, 37, 38, 39, 41, 46, 47 (que puede corresponder a Luis Francisco Otero, por presentar elementos de osteosíntesis), 48, 49, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65 (un posible insurgente abatido en el baño), 66, 71, 79 y 82.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barreto M. I. (1998). “La identidad y la identificación en el contexto de la antropología forense”. *Maguaré*, 13: 253-269.

Behar, O. (1988). *Noches de humo. ¿Cómo se planeó y ejecutó la toma del Palacio de Justicia?* Bogotá: Planeta.

Berryman, H. E. & Symes, S. A. (1997). “Recognizing Gunshot and Blunt Cranial Trauma through Fracture Interpretation”. En *Forensic Osteology II: A Decade of Growth*. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas.

Buikstra, J. E. & Ubelaker, D. H. (1994). “Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains”. *Arkansas Archaeological Survey Research*, 44.

Carrigan, A. (1993). *The Palace of Justice. A Colombian Tragedy*. New York, London: Four Walls Eight Windows.

Castro C., G. (2008). *El Palacio sin máscara*. Bogotá: Planeta.

CEH. (1999). *Guatemala: memoria del silencio*. Guatemala: Comisión para el Esclarecimiento Histórico.

Cenia. (2005). *La investigación preliminar antropológica forense en casos de graves violaciones a los Derechos Humanos*. Lima: Centro Andino de Investigaciones Antropológico Forenses.

CICR. (2003). *The Missing. Informe del CICR: las personas desaparecidas y sus familiares*. Ginebra: Comité Internacional de la Cruz Roja.

CTI. (1998). *Informes sobre el caso 4119, Palacio de Justicia*. Bogotá: Fiscalía General de la Nación.

CVR. (2003). *Informe final. Consideraciones generales*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

Fiscalía General de la Nación e Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2001). *Identificación por análisis de ADN de víctimas de los hechos ocurridos en el Palacio de Justicia entre el 6 y 7 de noviembre de 1985*. Bogotá.

EAAF. (2007). *Annual Report*. Buenos Aires: Equipo Argentino de Antropología Forense.

Echeverry, A. & Hanssen, A. M. (2005). *Holocausto en el silencio. Veinte años en busca de la verdad*. Bogotá: Editorial Planeta y Semana.

El Espectador. (2008, 6 de abril). “Lo que sí hubo fue homicidio”. *El Espectador*: 3-A.

El Espectador. (2010, 22 de agosto). “Un muerto, varios interrogantes”. *El Espectador*: 8-9.

El Tiempo. (2006, 27 de agosto). “Posibles torturas en el caso del Palacio de Justicia”. *El Tiempo*: 1-10.

El Tiempo. (2010, 7 de marzo). “Sobre el Palacio de Justicia”. *El Tiempo*: 6.

El Tiempo. (2010, 11 de agosto). “1.500 n. n. esperan doliente en Mutatá”. *El Tiempo*: 1-14.

Escobar L. D. & Sanabria, I. (2002). *Estimación de edad en una muestra de población adulta colombiana del Cementerio Central de Bogotá mediante la aplicación del método de Lamendin*. Tesis de especialización, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Etxeberria, F. (2005). “La guerra civil en la memoria o la memoria recuperada de l'oblit. Fosses comunes. La memòria soterrada”. *L'Avenç*, 299, 31-33.

FAFG. (2000). *Cuatro casos paradigmáticos solicitados por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Guatemala*. Guatemala: Serviprensa.

Franco, P. R. (1998). *Estimación del grosor del tejido blando facial en una población masculina de morgue de Santafé de Bogotá*. Tesis de Maestría, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Franco, S. (2001). "A sangre y fuego". *UN Periódico*, 21, 12-14.

Fuentes, Á. (2005). "Exhumació i arqueología forense. Fosses comunes. La memòria soterrada". *L'Avenç*, 299: 28-30.

Giraldo, J. (1988). *El camino de la niebla. La desaparición forzada en Colombia y su impunidad*. Bogotá: Liga Colombiana por los Derechos y la Liberación de los Pueblos y Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo.

Giraldo, J. (2004). *Búsqueda de verdad y justicia. Seis experiencias en posconflicto*. Bogotá: Cinep.

Gómez, J. A., Herrera, J. R. & Pinilla, N. (2009). *Informe Final*. Bogotá: Comisión de la Verdad sobre los hechos de Palacio de Justicia.

Hernández, G. (1986). *La justicia en llamas*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Jimeno, R. (2005). *Noche de lobos. Una investigación sobre los hechos del 6 y 7 de noviembre de 1985 en el Palacio de Justicia*. Bogotá: Ediciones Folio.

Maya, M. & Petro, G. (2006). *Prohibido olvidar. Dos miradas sobre la toma del Palacio de Justicia*. Bogotá: Casa Editorial Pisado Callos.

Peláez, G. I. (2007). *Impacto de la violencia en los cuerpos físicos y sociales de las víctimas*. Tesis de Maestría, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Peña, M. V. (1987). *Palacio de Justicia. Las 2 tomas*. Bogotá: Fundación Ciudad Abierta.

Perona, M. (2005). "Anys de silenci i anys de veritat. L'associació per la recuperació de la memoria histórica. Fosses comunes. La memòria soterrada". *L'Avenç*, 299, 40-43.

Pizarro, A. M. & Solano, S. (2000). *Determinación de edad a partir del desgaste dental en un grupo de individuos pertenecientes al Ejército Nacional de Colombia*. Tesis de Maestría, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Plazas V., L. A. (2006). *El Palacio de Justicia. Documento testimonial*. Bogotá: Editorial Carrera 7.^a

Ramos, A. M. (2003). *Estimación de edad a través del grado deobliteración de las suturas craneales. Aplicabilidad del método Meindl y Lovejoy en Bogotá*. Tesis de grado, no publicada. Universidad de los Andes.

Rodríguez, C. (1998). *Estimación de edad por sínfisis pública en una muestra de morgue de Bogotá, Instituto de Medicina Legal*. Tesis de grado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Rodríguez, J. V. (2003). *Dientes y diversidad humana. Avances de la antropología dental*. Bogotá: Ecoe.

Rodríguez J. V. (2004). *La antropología forense en la identificación humana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rodríguez, J. V. (2007). “La diversidad poblacional de Colombia en el tiempo y el espacio: estudio craneométrico”. *Revista Academia Colombiana de Ciencias*, 31(120), 321-346.

Romero, W. M. (2005). “La antropología forense en el DAS”. *Revista Aquimindia. Academia Superior de Inteligencia y Seguridad Pública del DAS* 1(1), 25-34.

Sanabria, C. (1998). *Estimación de edad por cuarta costilla en una muestra de morgue de Bogotá, Instituto de Medicina Legal*. Tesis de grado, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Sanabria, C. (2004). *Antropología forense y la investigación médico-legal de las muertes*. Bogotá: Policía Nacional.

Sánchez, M. (2002). *Palacio de Justicia. Un caso paradigmático para la antropología forense*. Tesis de especialización, no publicada. Universidad Nacional de Colombia.

Serrano R., C. & Upegui Z., C. (1986, 17 de junio). Informe sobre el Holocausto del Palacio de Justicia. *Diario Oficial de la República de Colombia*. Bogotá: Tribunal Especial de Instrucción.

VALIDEZ DE LA INFORMACIÓN ANTE MÓRTEM EN LA CREACIÓN DE IDENTIDADES PRESUNTIVAS

*The validity of antemortem information in
the creation of presumptive identities*

EDIXON QUIÑONES REYES, PH. D.*
SERIOUS CRIMES INVESTIGATION TEAM (SCIT)
MISIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS EN TIMOR (UNMIT)

* edquir@yahoo.com, quinones@un.org

Artículo de investigación recibido: 26 de mayo del 2010 · aprobado: 20 de septiembre del 2010

RESUMEN

El artículo presenta una valoración de la calidad de la información ante mórtem, recolectada mediante entrevistas a los familiares de personas desaparecidas. Su propósito es evaluar la utilidad de dicha información en la generación de identidades presuntivas para víctimas de desastres masivos. Para tal efecto, se compararon los datos ante mórtem y post mórtem de víctimas del conflicto armado en Kosovo. En general, los datos ante mórtem presentaron insuficiencias para la obtención de identidades presuntivas debido a la falta de familiaridad del entrevistador con los procesos de identificación, a la poca confiabilidad del entrevistado y a la falta de rigurosidad en el registro de la información tanto en ante mórtem como en post mórtem.

Palabras clave: *ante mórtem, antropología forense, identificación de personas, identidad presuntiva, Kosovo, post mórtem.*

ABSTRACT

The article assesses the quality of antemortem information gathered through interviews with the families of missing persons, in order to evaluate the usefulness of that information in the creation of presumptive identities for victims of mass disasters. To that effect, it compares antemortem and postmortem information on victims of the armed conflict in Kosovo. In general, antemortem data proved to be insufficient to reach presumptive identities due to the interviewer's lack of familiarity with identification processes, the low reliability of the interviewee, and the scarce rigorousness in the recording of both antemortem and postmortem information.

Key words: *forensic anthropology, identification, presumptive identity, antemortem, postmortem, Kosovo.*

Durante la autopsia de restos humanos esqueletizados, saponificados, corificados, momificados, quemados y en avanzado estado de descomposición, la participación del antropólogo forense es de vital importancia, ya que se encarga de establecer el perfil biológico del individuo y de detectar lesiones peri mórtém y post mórtém.

El perfil biológico lo constituyen principalmente dos elementos. Primero, la cuarteta básica de identificación, conformada por el sexo, la edad, la estatura y el patrón ancestral (Rodríguez, 1994). Segundo, las características individualizantes: en el esqueleto, dichas características están asociadas en su mayoría a lesiones producidas por condiciones patológicas y eventos traumáticos¹. Con respecto a estos traumas, Cunha y Pinheiro (2009: 265) afirman que pueden ocurrir accidental o intencionalmente y que pueden ser resultado de hábitos culturales que provocan deformación en los huesos, o pueden resultar de intervenciones quirúrgicas o de terapias para tratar condiciones patológicas culturalmente reconocidas.

En algunos casos, variaciones morfológicas, como la perforación del esternón, la apertura septal, la terminación acromial y los arcos neurales no fusionados (Cunha & Pinheiro, 2009), al igual que los huesos wornianos y los supernumerarios, entre otros, también pueden constituir elementos individualizantes.

Además de establecer el perfil biológico, durante la autopsia, el antropólogo forense también reconstruye, identifica y describe las lesiones peri mórtém y post mórtém que afectaron al esqueleto. Con la reconstrucción de las lesiones peri mórtém, el antropólogo contribuye a la determinación de la causa y mecanismo de muerte: como afirman Kimmerle y Baraybar (2008: 21), en primera medida, con la identificación de fracturas; luego, con una clasificación de estas que provea un marco para la interpretación de los datos sobre traumas; finalmente, con la datación de las fracturas.

En el proceso de identificación, los perfiles biológicos permiten la comparación de los datos ante mórtém con los post mórtém. En

1 Para mayor información acerca de las patologías y traumas que dejan huellas en el esqueleto, el autor recomienda consultar *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains* (Ortner, 2003) y *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology* (Aufderheide & Rodríguez, 2006).

los casos donde los dos elementos (ante mórtem y post mórtem) se encuentran bien documentados, aumentan las posibilidades de encontrar rápidamente a una persona dentro de un conjunto de víctimas.

En este contexto, las condiciones patológicas y los traumas² constituyen una valiosa fuente de información, ya que permiten reducir el universo de víctimas y, en algunos casos, identificar a una persona en el momento de la autopsia o inmediatamente después de esta. Varios autores han mencionado la importancia de las anomalías en el proceso de identificación (Cattaneo, De Angelis, Porta & Grandi, 2006; Cunha 2006; Cunha & Pinheiro, 2009). Sin embargo, para que las anomalías cumplan esta función, se requiere que dichas condiciones sean cotejables con una fuente de información ante mórtem confiable y preferiblemente sustentada por registros médicos.

En el caso de ausencia de registros médicos, las anomalías pueden ser utilizadas para la creación de identidades presuntivas³, ya que las identificaciones fehacientes deben contar con total concordancia entre la información ante mórtem y la post mórtem, además del análisis de ADN, registros dentales⁴ y todos los elementos disponibles para poder ser concluyentes.

En este punto vale la pena mencionar que, en Kosovo, la identificación de personas desaparecidas es de alta complejidad; ya que las víctimas provenían de diferentes localidades y en muchos casos fueron trasladadas de un lugar a otro.

Igualmente, una cantidad aún indeterminada de cuerpos fueron transportados desde el territorio kosovar y enterrados en Serbia. Entre los años 2001 y 2002, el Instituto de Medicina Legal de Belgrado adelantó las exhumaciones de ocho fosas comunes en la localidad de Batajnica. A pesar de las dificultades, en Kosovo se presentaron

² A efectos prácticos del texto, a partir de este momento me referiré indistintamente a las condiciones patológicas y traumáticas como *anomalías*.

³ La identidad presuntiva se obtiene mediante la comparación de los datos ante mórtem y post mórtem. Cuando la información concuerda tenemos la presunción de que los restos pueden corresponder a determinada persona, pero no tenemos certeza de ello; por lo tanto, no es concluyente y debe ser verificada por métodos científicos.

⁴ Cabe aclarar que este artículo está dedicado a los huesos. Por lo tanto, no se profundiza en el tema de los dientes, lo que no implica que se desconozca la importancia de las estructuras dentales dentro del proceso de identificación.

algunos eventos muy específicos que han sido determinados por las circunstancias de las desapariciones, el grupo étnico de las víctimas o de los victimarios, la localidad y la fecha de los hechos, el radio de acción de los perpetradores, etc. Por lo tanto, algunos de ellos pueden considerarse como eventos cerrados⁵ y permiten ser manejados como tal a efectos de la creación de identidades presuntivas.

ANTECEDENTES

El conflicto armado en Kosovo tuvo lugar entre 1998 y 1999. Muchas personas fueron asesinadas y desaparecidas por el ejército, la policía y grupos paramilitares serbios, al igual que por la guerrilla albano-kosovar, denominada Ejército de Liberación Kosovar (ELK).

Para conocer el número de personas desaparecidas durante el conflicto, el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) creó una lista consolidada (2003: 1), en la que se reportaron inicialmente 5989 individuos. A pesar de los esfuerzos realizados para localizar e identificar a los desaparecidos, en mayo del 2009 todavía se ignoraba el paradero de más de 2000 personas, como lo indica la siguiente tabla:

Tabla 1

Distribución de las desapariciones por grupo étnico

Grupo étnico	N.º de desaparecidos	Casos abiertos
Albaneses	4063	1561
Serbios	966	463
Roma	129	81
Bosnios	30	19
Macedonios	9	0
Montenegrinos	5	2
Gorani	5	3
Egipcios	22	17
Turcos	9	6
Total	5238	2152

⁵ Eventos en los cuales pereció un número determinado de individuos, de los cuales se conocen sus datos ante mórtem (sexo, edad, estatura, etc.). Además, se cuenta con sus restos y, en consecuencia, con sus datos post mórtem.

La recolección de la información ante mórtem de los desaparecidos fue adelantada desde 1999 por diferentes organizaciones internacionales. Y, a partir del año 2002, su recopilación pasó a ser una competencia exclusiva del CICR y Missing Persons Unit (MPU), luego llamado War Crimes Unit (wcu).

En el presente, algunas familias aún acuden a reportar personas desaparecidas. Consecuentemente, el CICR y la wcu continúan recolectando información ante mórtem, y lo hacen basados en el formulario del Disaster Victim Identification (DVI) de la International Criminal Police Organization (Interpol, 2002: 20). Los formatos de entrevista están divididos en tres secciones: la sección A está diseñada para recolectar todos los datos relacionados con la víctima; la sección B consiste en un reporte de la recuperación de los restos en el sitio; la sección C recoge la información referente a la descripción de ropas, joyas y demás objetos personales (Interpol, 2002).

La información post mórtem proviene de las autopsias de las víctimas. Entre 1999 y el 2002, el trabajo forense fue llevado a cabo por distintas organizaciones. A finales del 2002, la United Nations Mission in Kosovo (Unmik) creó la Office on Missing Persons and Forensics (OMPf), en un esfuerzo por resolver la problemática de los desaparecidos en Kosovo.

Ya en abril del 2009, la OMPf⁶ había recuperado los restos de más de 1750 individuos y realizado más de 2100 necropsias, siguiendo el protocolo de la Organización de las Naciones Unidas (UN, 1991). Para la misma época, el número de identificaciones con pruebas de ADN alcanzaba los 2134 casos⁷.

Con el fin de acelerar el proceso de identificación y obtener identidades presuntivas, en la OMPf se han implementado mecanismos como la búsqueda de eventos cerrados y las exposiciones de prendas y artefactos.

⁶ A partir de diciembre del 2008, la OMPf fue transferida de la Unmik a la Misión de la Unión Europea en Kosovo, denominada Eulex. En la actualidad, la OMPf/Eulex continúa con la búsqueda de los desaparecidos y sigue aplicando los protocolos y procedimientos implementados por la OMPf/Unmik.

⁷ La diferencia entre el número de individuos autopsiados, los exhumados y los identificados se debe a que algunos de los casos recuperados por otras organizaciones antes de la creación de la OMPf fueron examinados posteriormente por esta oficina.

En el caso de los eventos cerrados, se recopila toda la información de un suceso más o menos específico (la localidad de los acontecimientos, el número de víctimas, la fecha, testimonios, etc.). Posteriormente, se revisan los datos referentes a las exhumaciones adelantadas en el área, para establecer el número de restos recuperados que pudieron estar relacionados con el incidente. Cuando se ha establecido que en efecto se trata de un evento cerrado, se procede con las comparaciones de los registros ante mórtem y post mórtem. Finalmente, se solicitan los cotejos de ADN⁸ en los casos donde los perfiles biológicos obtenidos durante la autopsia y los datos ante mórtem son consistentes.

Otro mecanismo lo constituyen las exposiciones de prendas y artefactos. A tal efecto, se disponen los elementos que fueron asociados a los restos y son presentados a las familias de los desaparecidos. En el caso de que algunos de estos objetos sean reconocidos, los antropólogos forenses realizan entrevistas a los familiares, para obtener información más detallada acerca del perfil biológico de la víctima y así complementar los datos ante mórtem previamente recolectados en el formulario del DVI. Posteriormente, la información ante mórtem y post mórtem es cotejada: si los datos son compatibles, se solicita la comparación de los perfiles de ADN de los restos con los de los familiares.

Algunas veces, durante las investigaciones para la localización de sitios de enterramiento, se obtiene información acerca de la posible identidad de las víctimas. En consecuencia, después de la autopsia, se procede con la comparación de los datos ante mórtem con los post mórtem. Si los datos concuerdan, también se solicita la comparación del ADN.

Los resultados de ADN también permiten generar identidades presuntivas⁹, especialmente en aquellos casos en que un grupo determinado de personas desaparecieron bajo las mismas circunstancias, pero se ignora la ubicación de los restos. En tales situaciones, el ADN de

⁸ Los análisis de ADN son adelantados por la International Commission on Missing Persons (ICMP), utilizando como referencia muestras de sangre de los familiares de los desaparecidos, que han sido recolectadas por dicha organización. Las comparaciones de los perfiles de ADN los realizan contra muestras de hueso o diente provenientes de los restos, que son proporcionados por la OMPP.

⁹ Cabe mencionar que la ICMP también genera resultados de ADN, sin previa solicitud de comparación de perfiles mediante presuntivos.

un solo individuo, exhumado dentro de un conjunto de restos¹⁰, vincula los demás a un evento cerrado.

En los casos en que han sido hallados artefactos significativos asociados a los restos, documentos de identidad y prendas de vestir específicas, y se encuentran descritas en los datos ante mórtem, esta información también puede conducir a la creación de identidades presuntivas.

MATERIALES Y MÉTODOS

Para el presente estudio se seleccionaron 96 individuos, identificados mediante pruebas de ADN, en los cuales se detectaron anomalías de origen ante mórtem durante las autopsias, que tuvieron lugar entre los años 2002 y 2005. Los restos se hallaban en su mayoría esqueletizados, otros estaban saponificados, corificados, momificados, quemados y en avanzado estado de descomposición.

El objetivo primordial de este estudio fue evaluar la calidad de la información ante mórtem y su utilidad para generar identidades presuntivas. El ejercicio consistió en comparar los datos ante mórtem con los post mórtem, prestando especial atención a las anomalías halladas durante las necropsias y buscando determinar si coincidían o no con la información proporcionada por los familiares durante las entrevistas.

El análisis de los datos se inició con la creación de una lista en EXCEL. Posteriormente, los casos fueron organizados mediante una clasificación alfabética, asignada de acuerdo con la distribución anatómica de las anomalías, como muestra la siguiente tabla:

Tabla 2

Clasificación de las anomalías por distribución anatómica

Categoría	Posición anatómica
A	Cabeza
B	Tronco
C	Brazos
D	Piernas
E	Mixtas*

* La categoría mixta se aplicó a los casos donde dos o más de las categorías anteriores fueron detectadas en un solo individuo.

¹⁰ Tales como fosas comunes, botaderos de cuerpos o tumbas individuales en una misma localidad.

Después de la información ante mórtem se recopilaron los datos referentes al sexo y la edad de las víctimas, al igual que las lesiones, los traumas, las enfermedades y las cirugías que pudieron haber dejado huella en el esqueleto. Finalmente, a cada caso se le otorgó un número consecutivo, que será el utilizado de ahora en adelante para referirnos a los individuos.

DISCUSIÓN

Los datos recopilados mostraron que las condiciones anómalas, descritas en los post mórtem de los 96 individuos, se distribuyeron de la siguiente manera: 15 casos presentaron anomalías en la cabeza; 46, en el tronco; 11, en los brazos; 14, en las piernas, y, por último, 10 individuos evidenciaron anomalías mixtas.

Del total de la muestra, solo 6 individuos eran femeninos y se encontraban entre los 40 y 84 años de edad. Las anomalías de estas mujeres se distribuyeron así: un caso de craneotomía, cuatro casos de fracturas o lesiones en el tronco (entre los que resaltan una prótesis de cadera y un alambre quirúrgico en el esternón) y, por último, un caso de fractura femoral. En ninguno de estos casos los registros ante mórtem de las mujeres hicieron referencia a las condiciones anómalas identificadas durante la autopsia.

Por su parte, los individuos masculinos se encontraban entre los 18 y 87 años de edad. En la información post mórtem se registró lo siguiente: 14 casos presentaron anomalías en la cabeza; 42, en el tronco; 11, en los brazos; 13, en las piernas, y 10 evidenciaron anomalías mixtas.

Únicamente 25 individuos masculinos contaron con información ante mórtem que hacía referencia a condiciones anómalas. Sin embargo, solo 5 de ellos presentaron coincidencia total con la autopsia (tabla 3).

Tabla 3

Coincidencia total entre datos ante mórtem y post mórtem

Individuo	Ante mórtem	Post mórtem
15	Cirugía en la cabeza	Evidencia de trepanación
57	Cirugía de corazón	Alambre quirúrgico en el esternón

71	Implante metálico en brazo izquierdo	Fractura en cúbito izquierdo con alambre quirúrgico intramedular
77	Operación de la pierna izquierda	Osteosíntesis en fémur izquierdo de 23 cm. de longitud
78	Accidente en automóvil con pierna izquierda fracturada	Fractura de tibia y peroné izquierdos

En nueve casos los datos ante mórtem contenían información relacionada con los hallazgos post mórtem, pero con algunas diferencias.

Tabla 4

Coincidencia parcial entre datos ante mórtem y post mórtem

Individuo	Ante mórtem	Post mórtem
2	Operación máxilo-facial	Fractura en hueso nasal derecho
4	Ojo artificial	Lesiones avanzadas en la cara: probable cirugía reconstructiva, fractura extensa en el lado izquierdo de la cara y fractura bilateral de los maxilares
9	Malformación en la cabeza	Possible proceso infeccioso en el cráneo
12	Herida de bala en la pierna derecha, herida de granada en la cara	Fractura en la cara
26	Fractura en vértebra	Hernia discal en L1
84	Fractura en la pierna izquierda debida a accidente de automóvil	Fractura en peroné derecho
86	Fractura en pierna izquierda	Osteosíntesis en fémur izquierdo
88	Hueso roto	Calcáneo izquierdo estabilizado con osteosíntesis.
94	Barra metálica en pierna izquierda	Fractura en radio izquierdo, fractura distal en tibia, peroné y astrálogo izquierdos; el maléolo medial de la tibia se encuentra estabilizado con tornillo ortopédico

En el caso del individuo n.º 2 es probable que la descripción de las lesiones durante la autopsia se haya visto limitada por la falta de los huesos de la cara (figura 1).

Figura 1

Fractura del hueso nasal del individuo n.º 2.



En nueve de los veinticinco casos las descripciones ante mórtem y post mórtem discrepan por completo, como se puede observar en la tabla 5.

Tabla 5

Discrepancia total entre datos ante mórtem y post mórtem.

Individuo Nº	Ante mórtem	Post mórtem
5	Enfermedad del corazón Fractura en pierna izquierda	Fractura en el cráneo
16	Cirugía por sinusitis	Arco de C1 incompleto (congénito)
31	Fractura de la cabeza y fractura del tobillo	Fractura en costillas derechas 6, 7, 8, 9 y 10
37	Tres costillas rotas. Herida por bala en lado izquierdo de la cadera y un hueso roto	Fractura en el cuerpo de T2
39	Lobotomía en el lado izquierdo	Fractura de costillas izquierdas 3 y 4
40	Fractura en el fémur izquierdo	Fractura en costillas izquierdas 9 y 10
46	Enfermedad de corazón	Possible fractura de C3 a C5
51	Amputación del brazo derecho	Fractura en costilla derecha 10
92	Accidente automovilístico, codo derecho fracturado	Fractura craneal que afecta los dos parietales. Fractura de C6 y C7

Tanto los datos ante mórtem como post mórtem presentaron información que podría ser valiosa para la creación de identidades

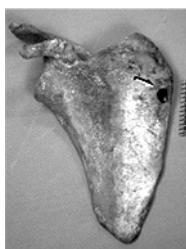
presuntivas. Sin embargo, la discordancia existente elimina dicha posibilidad, ya que si se considera la información por separado, fácilmente se podría llegar a la conclusión de que se trata de individuos distintos. Adicionalmente, los datos ante mórtem de los casos 31, 37, 39, 40, 51 y 92 describieron anomalías bastante significativas, pero como se observó, no fueron descritas en las autopsias.

Igualmente, durante las necropsias de los individuos 5 y 92, se describieron anomalías que se creerían imposibles de pasar por alto por las personas que convivieron con ellos.

Los últimos dos casos con alguna información ante mórtem (los cuales no fueron incluidos en la tabla anterior) son los individuos 20 y 21. Como información ante mórtem del caso 20 se mencionó buena salud, mientras que en post mórtem se registró una fractura en la clavícula derecha. Como información ante mórtem del caso 21 fue reportado que este individuo sufría de “reuma”, pero durante la autopsia las siguientes lesiones fueron descritas: “Deficiencia de hueso circular (actividad osteoclástica de 1,0 cm por 1,5 cm) que afecta la escápula izquierda, los cuerpos de las vértebras torácicas, la cresta iliaca y las costillas; algunas fracturas en las costillas izquierdas probablemente estén relacionadas con las lesiones” (figura 2).

Figura 2

Lesión en la escápula derecha del individuo n.º 21.



Es probable que en vida esta persona se viera aquejada por algunos síntomas que fueron incorrectamente diagnosticados o que, por desconocimiento, fueron asumidos como “reuma”. Por otra parte, las lesiones en los huesos debieron ser analizadas en detalle para establecer su origen. Sin embargo, su diagnóstico durante la autopsia fue reservado.

Finalmente, en 66 casos se detectaron anomalías durante la autopsia que no fueron mencionadas en los datos ante mórtem. Su distribución en los post mórtem fue la siguiente: 8 casos de anomalías en el cráneo; 31, en el tronco; 10, en los brazos; 9, en las piernas, y 8 correspondieron a anomalías mixtas.

En los individuos anteriores se esperaría que, por lo menos, los traumas craneales estuvieran presentes en la memoria de los familiares de los desaparecidos, como mínimo aquellos que afectaron la cara y pudieron dejar cicatrices (como en los casos de los individuos 1 (figura 3) y 81, con fracturas en el hueso frontal, o el individuo 8, con trauma en el arco zigmático). Igual debería suceder con las fracturas de gran extensión y deprimidas, ya que debieron haber sido causadas por un evento importante.

Figura 3

Lesión en el frontal del individuo n.º 1.



Con respecto a las anomalías en el tórax, 16 de los casos evidenciaron traumas en las costillas. Entre ellos, cuatro mostraron fracturas de múltiples elementos: el individuo n.º 25 presentó fracturas en las costillas 3, 9 y 10 del lado izquierdo; el caso 32, en las 2 y 3 del lado derecho; el 34, en tres costillas derechas y una izquierda (su localización no fue especificada en la autopsia); por último, el individuo n.º 60 presentó fracturas en los arcos costales 5, 6, 7 y 8 del lado derecho.

Un caso que llamó la atención fue el n.º 36. En este caso la lesión encontrada fue descrita en la autopsia como posible fractura en la costilla derecha 2 (aunque al observar los restos se puede concluir que efectivamente hay un trauma ante mórtem que debió diagnosticarse como “fractura” y no como “ posible fractura”).

Continuando con el tórax, dos individuos (el n.º 49 y el n.º 58) presentaron fracturas en las escápulas y cinco casos evidenciaron fracturas de clavículas (n.ºs 22, 23, 24, 38 y 53). Es de anotar que el individuo 23 presentó, a su vez, fractura en L5.

En los siguientes cuatro casos (19, 50, 35 y 52) se encontraron fracturas en las vértebras. Según la información ante mórtem, el n.º 50 corresponde a un individuo de veinte años de edad. La lesión observada durante la necropsia corresponde a una fractura antigua con compresión de los cuerpos vertebrales (figura 4).

Figura 4

Fractura en cuerpos vertebrales del individuo n.º 50.



A los casos anteriores podemos sumar los siguientes: el 18 evidenció una fractura en el coxis; el 29 presentó una fractura en el esternón; el 48 mostró un alambre quirúrgico en el esternón. Finalmente, el individuo n.º 59 presentó fracturas bilaterales de los pubis, asociadas a una fractura en el ala derecha del sacro.

En los brazos se encontraron las siguientes anomalías: el individuo 65 mostró una fractura en el húmero derecho; el 63 presentó una fractura en el húmero izquierdo y otra en el cúbito derecho; el 62, fracturas en cúbito y radio del lado derecho; los casos 68 y 70 presentaron lesiones en los cúbitos derechos; los individuos 69 y 72, en los radios derechos. Finalmente, los individuos 64, 66 y 67 presentaron fracturas en los huesos de las manos.

En las piernas se hallaron las siguientes anomalías: una fractura en el fémur derecho del individuo 85 y de fémur izquierdo en el individuo 74; la tibia derecha se encontró fracturada en el caso 76; la tibia y el peroné derechos estaban fracturados en el individuo 80; los mismos

huesos, en el lado izquierdo, estaban fracturados en el caso 79; igualmente, se hallaron fracturas en los huesos de los pies en los casos 73, 75 y 81. Por último, cabe resaltar una amputación a la altura del tercio proximal de tibia y peroné izquierdos del individuo 82.

Con respecto a las anomalías mixtas, se evidenciaron las siguientes: el individuo 87 presentó fractura de clavícula izquierda y el frontal derecho y el arco zigomático se encontraban estabilizados con alambre quirúrgico; en el caso 89 se registró una fractura de radio izquierdo y una fractura de la quinta costilla izquierda.

En el individuo 90 se observó fusión de la articulación sacro ilíaca y deformación del segundo metatarso derecho; el caso 91 presentó fractura en las costillas derechas tercera y quinta, al igual que una posible fractura del fémur derecho. El individuo n.º 93 tuvo fractura de costillas derechas 3, 4, 8 y 9, así como de la 7 del lado izquierdo, además de una fractura en el peroné izquierdo.

El individuo 95 evidenció fracturas en las costillas derechas 9 y 10 y una fractura deprimida en el hueso frontal; el caso 96 mostró fractura del fémur izquierdo, radio izquierdo y las costillas derechas 6 y 7. La intervención quirúrgica del individuo 87 se encontró localizada en la articulación fronto-malar y no en el arco zigomático, como se describió en la autopsia. En el análisis anterior, llama la atención la alta incidencia de lesiones en el tórax: 48% de la muestra. Por otra parte, es interesante que tan solo en dos casos con información ante mórtem se hizo referencia a este tipo de anomalías.

Igual situación se presenta en con los dedos de las manos y los pies, que no son mencionados en absoluto durante las entrevistas. Estos datos inclinarían llevar a pensar que, en muchos casos, las familias desconocen la presencia de lesiones en el tórax (especialmente fracturas en las costillas), al igual que en los dedos.

CONCLUSIONES

A partir de lo expuesto se puede concluir que, en su mayoría, la información ante mórtem recolectada mediante entrevistas a los familiares de los desaparecidos en Kosovo no es minuciosa. En 66 casos (69% de la muestra) no existía información ante mórtem que posibilitara la obtención de identidades presuntivas. Consecuentemente, su utilidad para generar este tipo de identidades es muy baja, si tenemos en cuenta

que, del total de la muestra, solamente el 4,6% de los datos ante mórtem coincidieron con la información registrada durante las autopsias.

Es probable que esta deficiencia de la información ante mórtem se deba a la manera cómo se llevaron a cabo las entrevistas. Para superar dicha dificultad, se requiere que los entrevistadores estén familiarizados con los procesos de identificación y tengan la capacidad de indagar a los familiares acerca de las anomalías que pudieron dejar huellas en los esqueletos, para así obtener datos relevantes para el posterior cotejo de la información ante mórtem y post mórtem.

Cabe mencionar que en Kosovo muchas de las entrevistas fueron realizadas por personal internacional, con la ayuda de intérpretes, lo que pudo generar problemas de comunicación y traducción. Por lo tanto, los traductores también deben ser entrenados específicamente para este tipo de labor. También se debe considerar la posible falta de rigurosidad en el manejo de la información, ya que las entrevistas fueron introducidas en la base de datos por terceros que no estuvieron presentes en el momento de las entrevistas. Consecuentemente, los digitadores deberían también contar con conocimientos básicos de los procesos de entrevista e identificación, para evitar posibles errores, que, aunque mínimos, pueden tener grave impacto en la generación de identidades presuntivas.

Por otra parte es importante establecer el grado de contacto que tenía el entrevistado con la víctima, ya que en algunos casos las personas que brindaron la información no eran las más cercanas al individuo. Por tanto, sería recomendable reunir datos proporcionados por varios miembros de la familia, en especial los más allegados. Y, más aun, en casos de desaparecidos de avanzada edad, ya que las condiciones anómalas pudieron ser muy antiguas y los miembros jóvenes de la familias podrían no tener conocimiento de ellas. Igualmente, debemos considerar que, en el caso de Kosovo, la mayoría de los registros médicos y dentales fueron destruidos casi por completo después de la guerra, lo que imposibilitó la obtención de soportes documentales para la información ante mórtem.

En cuanto a las deficiencias de observación de las condiciones anómalas durante las autopsias, es importante que en el registro post mórtem se describa claramente el estado de conservación de los restos, ya que la presencia de tejido blando y los esqueletos quemados y

fragmentados dificultan la toma de los datos. No obstante, las descripciones de las anomalías que se puedan observar deben realizarse de la manera más minuciosa posible y estar sustentada por un debido registro gráfico y fotográfico.

En los casos de descomposición, saponificación, corificación y momificación, se recomienda la toma de placas radiográficas, ya que estas posibilitan identificar las condiciones anómalas. Sin embargo, cuando las circunstancias lo permitan, es preferible separar el tejido blando para observar directamente las estructuras óseas.

Es de anotar, además, que las autopsias también deben ser introducidas a las bases de datos con rigurosidad y preferiblemente por digitadores que entiendan el proceso de identificación, análisis de los restos y el vocabulario especializado que se utiliza en estas.

Por último, cabe mencionar que las identificaciones se deben realizar utilizando todos los medios disponibles, es decir: las comparaciones de todos los datos ante mórtem y post mórtem con que se cuente y los análisis de ADN, ya que los unos no son excluyentes de los otros. Por el contrario, se complementan y en conjunto garantizan la correcta identificación de las víctimas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aufderheide, A. & Rodríguez, C. (2006). *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cattaneo, C., De Angelis, D., Porta, D. & Grandi, M. (2006). "Identification of Cadavers and Human Remains". En A. Schmitt, E. Cunha y J. Pinheiro (eds.), *Forensic Anthropology and Medicine: Complementary Sciences from Recovery to Time of Death*. New Jersey: Human Press.

CICR. (2003). *Las personas desaparecidas: acción para resolver el problema de las personas desaparecidas a raíz de un conflicto armado o de violencia interna y para ayudar a sus familiares*. Ginebra: CICR.

CICR. (2003). *Persons Missing in Relation to the Events in Kosovo*. Ginebra: CICR.

Cunha, E. (2006). "Pathology as a Factor of Personal Identity in Forensic Anthropology". En A. Schmitt, E. Cunha y J. Pinheiro (eds.), *Forensic Anthropology and Medicine: Complementary Sciences from Recovery to Time of Death*. New Jersey: Human Press.

Cunha, E. & Pinheiro, J. (2006). "Antemortem trauma". En S. Blau y D. Ubelaker (eds.), *Hand Book of Forensic Anthropology and Archaeology*. California: Walnut Creek.

Djuric, M., Dunjic, D., Djonic, D. et ál. (2007). "Identification of Victims from Two Mass Graves in Serbia: A Critical Evaluation of Classical Markers of Identity". *Forensic Sciences International*, 2(172), 125-129.

Interpol. (2002). "Disaster Victim Identification Guide (DVI)". Consultado el 5 de julio del 2009 en www.interpol.int/public/DisasterVictim/guide/default.asp

Ortner, D. ([1981] 2003). *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*. San Diego, California: Academic Press.

Rodriguez, J. (1994). *Introducción a la antropología forense: análisis e interpretación de restos óseos humanos*. Bogotá: Anaconda.

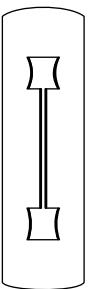
United Nations. (1991). *Manual on the Effective Prevention and Investigation of Extra-Legal, Arbitrary and Summary Executions-ST/CSDHA/12-1991-V. Model protocol for disinterment and analysis of skeletal remains*. Consultado el 2 de julio del 2009 en www.icrc.org/themissi.nsf

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



CRUCES. (CUEVA DE LA CUCHUMBA, BOYACÁ).

Édgar Moncada, 2009.



CAMINO A LA CUCHUMBA

On the road to la cuchumba

ÉDGAR MONCADA *

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ

* edgarmoncadac@gmail.com

RESUMEN

Este artículo presenta una serie de fotografías que ilustran la peregrinación a la Virgen conocida como La Viscurita, que está en La Cueva de la Cuchumba, ubicada en el municipio de Güicán (Boyacá, Colombia). En la intrincada confluencia de imágenes de distintos órdenes se advierte la fuerza de un culto abigarrado, en el que la Sierra Nevada del Cocuy, Güicán y Chita, así como los cultos u'wa, las lagunas, las montañas, el río Cóncavo, la Virgen negra o india, la colonización y la resistencia conviven, sin que la paradoja de creencias debilite a la fe.

Palabras clave: *peregrinaciones religiosas, Sierra Nevada del Cocuy, sincretismo, Virgen de la Cuchumba.*

ABSTRACT

The article presents a series of photographs illustrating the pilgrimage to the cave of La Cuchumba in the municipality of Güicán (Boyacá, Colombia), where the Virgin of La Viscurita is found. The intricate combination of images of different orders reveals the strength of a heterogeneous cult, in which the Sierra Nevada del Cocuy, Güicán and Chita, as well as u'wa cults, lakes, mountains, the Cóncavo River, black and Indian Virgins, and the processes of colonization and resistance coexist in such a way that those contradictory beliefs do not weaken faith.

Keywords: *religious pilgrimages, Sierra Nevada del Cocuy, syncretism, Virgen de la Cuchumba.*

Grande fue su sorpresa cuando este rechazándolo dijo: no lo queremos, porque tenemos otro mejor y más hermoso, legado a nuestros antepasados por un anciano bueno y venerable que nos enseñó a quererla y por lo tanto, jamás la cambiaremos, ni ella nos dejará. Los españoles quisieron conocerla, pero los nativos se negaron y remontándola hacia la nieve la ocultaron en la Cueva de la Cuchumba.

FRAGMENTO DE *la novena a la Virgen Morenita de Güicán*

Un laberinto de gentes, tiempos y sentidos se me presentó en el camino. Un camino, como una madeja de lana enmarañada que intento desatar. Este es un tramo que con certeza no es una punta, ni final ni primera, un tramo que se topa con otros. Imágenes que hacen parte del trabajo de campo realizado en los últimos cuatro años en las inmediaciones de la Sierra Nevada del Cocuy, de Güicán o de Chita, una cadena montañosa al extremo norte de la cordillera oriental de los Andes colombianos. Mis pasos de montañista me llevaron por caminos que hacen sagrada a la montaña. La Sierra Nevada del Cocuy, de Güicán o de Chita es un lugar habitado por distintas identidades sociales dispersas en una línea de tiempo que ya toma siglos. La Sierra es el *axis mundi* de los U'wa, sus dueños espirituales, y de los mestizos de ayer y de hoy, quienes comparten la condición sagrada de esta geografía, hoy matizada por centurias de traslape ideológico.

Gentes de Norte y Gutiérrez, que son provincias al nororiente del departamento de Boyacá, caminan en peregrinación a la Cueva de la Cuchumba a 4.000 msnm para rendir culto a la patrona del municipio de Güicán: la Virgen Morenita de la Candelaria o, extrañamente, la Viscurita, como la llaman allá. La Cueva está en el municipio de Güicán, en los límites del Parque Nacional Natural El Cocuy, en el costado occidental de la Sierra Nevada.

Existen dos festividades relacionadas con la Virgen. La primera es la celebración el 2 de febrero de las fiestas patronales en el casco urbano de Güicán. Una fecha que también es celebrada en honor a la Virgen de la Candelaria en toda Latinoamérica. La segunda festividad, a la que se refiere este conjunto de imágenes, es la peregrinación del 6

de enero, una fecha extraña para visitar a la Virgen, puesto que oculta la celebración de los Reyes Magos o se sobrepone a esta.

En la actualidad, cientos de personas ascienden a la Cueva de la Cuchumba. A través de sus pasos, su fe y su ofrenda buscan el camino, el milagro, el favor que los salve, los cure, les dé paz, compañía y alivio. Provenientes de las poblaciones y veredas aledañas, las personas llegan a pie, a caballo o en vehículo a la hacienda La Esperanza. Una vez allí, toman el angosto camino que se interna en la montaña y conduce a la Cueva. Los feligreses llegan *graniaditos*¹, se ubican en la falda de la montaña, entre la vegetación, y rodean la figura de la Virgen. Luego entran a la inclinada Cueva. Descienden por entre las decenas de pequeñas cruces de madera que otros peregrinos, y ellos mismos, han hecho durante el camino con restos de vegetación y amarrado incluso con bolsas de plástico. Al final de la Cueva fluye el río Cóncavo que nace en la Laguna Grande de la Sierra. Cinco cumbres nevadas llegan, a través de la laguna y el río, a la Cuchumba.

Retumba imponente el agua que baja en cascadas, mientras una mujer mayor, discretamente, dice que “se siente la presencia de la Virgen”. A estas frías aguas llevan a “los niños que no quieren caminar”; los sumergen hasta la cintura. Algunos peregrinos mojan sus cabezas; otros se bañan. También toman el agua que, en botellas plásticas sin tapa y llenas a rebosar, esperan la bendición del sacerdote. En la liturgia campal la plegaria se hace a grito con un altavoz y se expande en la calma del páramo.

La tradición popular cuenta que la imagen de la Virgen les fue entregada a los U'wa por un hombre viejo de barba blanca. Mucho antes de que llegaran los primeros misioneros, los indígenas realizaban exvotos iluminándola con trementina de frailejón. La Virgen de Güicán es morena, según los actuales feligreses, gracias al humo que producía la combustión de la trementina, que ennegreció a la imagen. Afirman que en la primera mitad del siglo XVIII el padre Miguel Blasco se enteró de la existencia del lienzo e hizo que los indígenas lo llevaran a conocer la imagen. El misionero jesuita convenció a los nativos de trasladar la pintura desde la Cueva hasta el templo principal de Güicán. La participación indígena se redujo, en apariencia, a la custodia de la imagen.

¹ De uno en uno o en grupos pequeños.



A LA VERA DEL CAMINO



EXVOTO EN LA CUEVA DE LA CUCHUMBA



DE CAMINO A LA CUCHUMBA



MISA A LOS 4.000 MSNM



CRUCES A LA ENTRADA DE LA CUEVA



VISURITA EN LA CUEVA DE LA CUCHUMBA



EL RÍO CÓNCAVO EN LA CUEVA



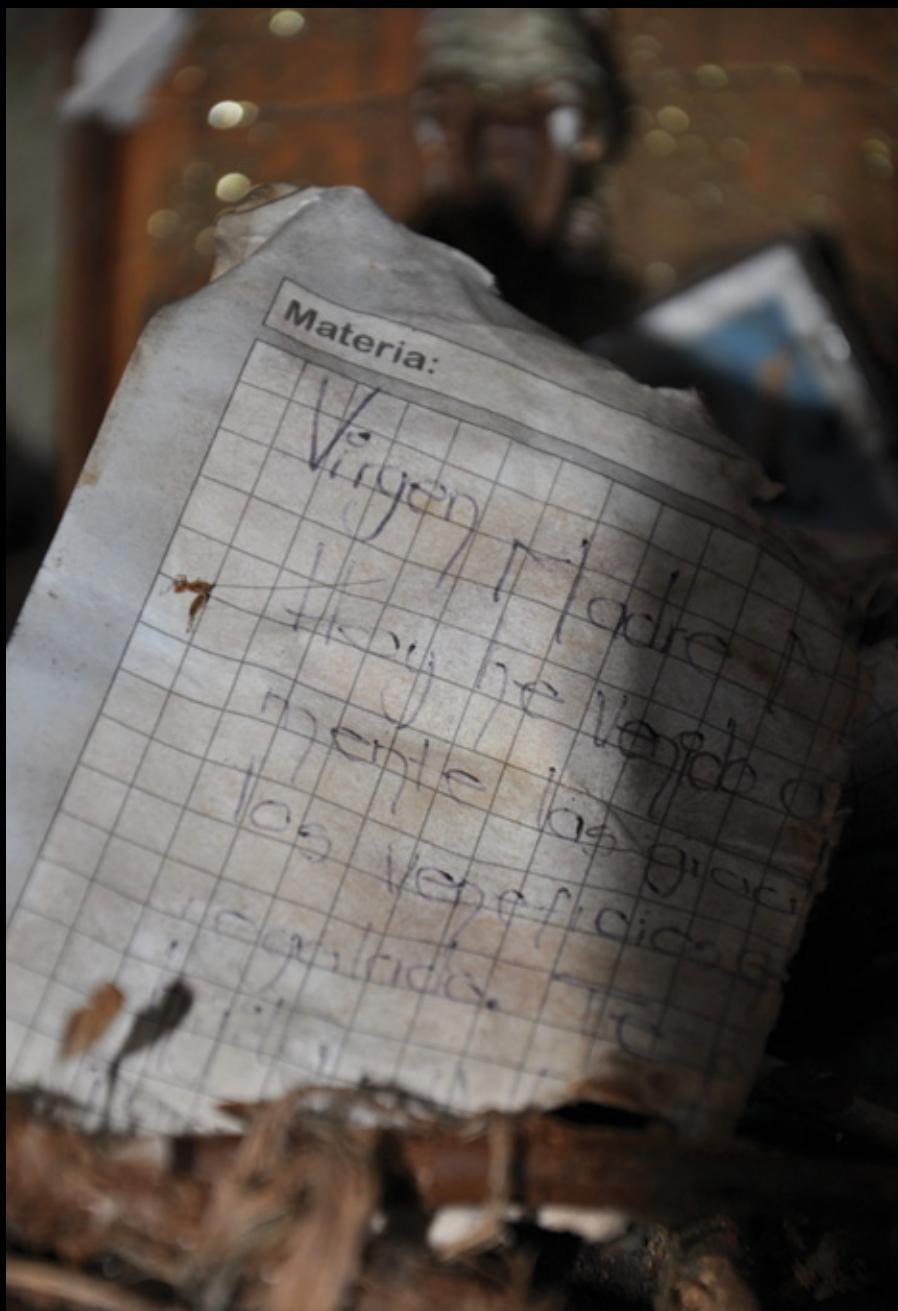
EN BUSCA DEL AGUA BENDITA



DESPUÉS DE MOJARSE EN LA CUEVA



BENDICIÓN DEL AGUA

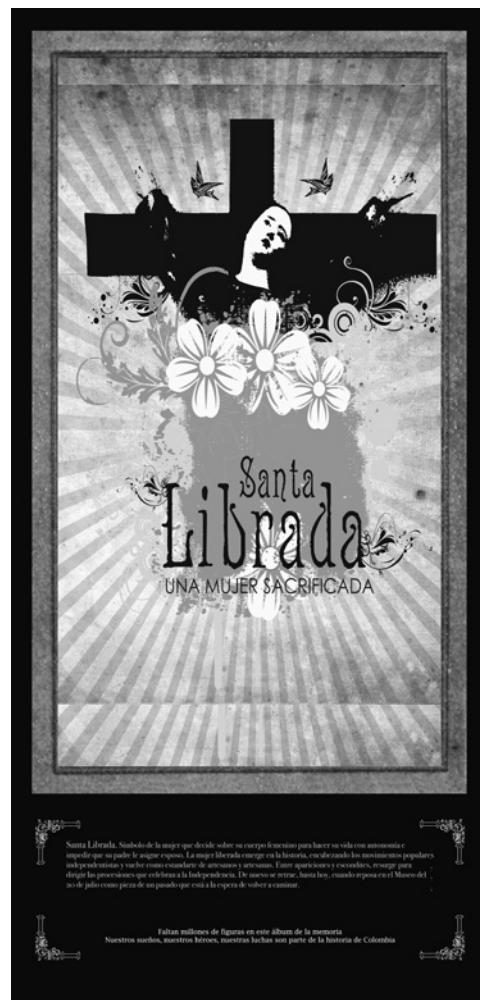
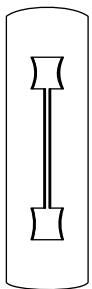


PETICIONES Y AGRADECIMIENTOS



LA VIRGEN MORENITA DE GUICÁN EN EL ALTAR DE LA IGLESIA

EN EL CAMPUS



Diseño. Carlos José Echeverría Cuadrado, La Direkta.
Esta imagen forma parte de la exposición Itinerante “Historia Natural de Colombia”, coordinada por Oscar Iván Calvo de la Universidad de Antioquia y Andrés Ríos de la Universidad Nacional Autónoma de México, a quienes se une el Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL.

200 AÑOS DESDE LAS ORILLAS: OTRAS VOCES EN LA CON-MEMORACIÓN DE LA INDEPENDENCIA EN COLOMBIA

MARTA SAADE GRANADOS

Universidad Externado de Colombia,
Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL

PABLO MORA CALDERÓN

Investigador independiente

En el 2010, hemos tenido una sobrecarga de actividades conmemorativas en distintos ámbitos. No se trata solamente, como podría sospecharse, de consabidos rituales a la bandera, desfiles militares y ciclos de conferencias, sino también de calculados y masivos dispositivos de celebración en distintos lugares de la geografía nacional, series radiales y televisivas —incluidos varios dramatizados—, colecciones temáticas en revistas y periódicos para el gran público, declaratorias, exposiciones, encuentros locales, regionales, nacionales y binacionales, conversatorios disciplinares, gremiales y de género, y un interminable etcétera que proviene por igual de los despachos ministeriales, los grandes medios de comunicación y los centros académicos del país.

Doscientos años después, estos rituales canalizan viejos y nuevos sentidos, lo cual crea otras motivaciones e intenta restaurar simbólicamente un conjunto de significaciones acerca del *ethos* de la nación. Oficialmente se ha dicho que si los fastos del centenario con sus discursos unívocos, centralistas y autoritarios fueron la expresión acabada de la Constitución de 1886 (una nación, una raza, una lengua y una religión), los programas del Bicentenario, por contraste, reflejan el espíritu de la Constitución de 1991 con su agenda polifónica, multiétnica e incluyente.

A pesar de que en esta época las voces resonantes han sido las de los historiadores profesionales y los funcionarios públicos, es evidente que no hay un solo sentido en la conmemoración de los doscientos años, y ciertos movimientos sociales interpelan al año ceremonioso con baldados de argumentaciones que desdibujan el unanimismo y el ánimo integrador de los rituales oficiales. Incluso el propio término de celebración es revisado e impugnado y aparecen viejos dilemas

reeditados semánticamente: ¿celebración o duelo?, ¿democracia incluyente o simulación simbólica?, ¿encuentro o resistencia?

“La conmemoración del Bicentenario es una oportunidad para la reflexión”: es una voz común por parte de sectores y pueblos. Existen en su afirmación dos sentidos que es posible diferenciar y que resulta necesario enfatizar, no para validar su palabra que es de suyo legítima, sino para interpelar al ejercicio académico que realizamos también desde la antropología. Justamente, aquí reunimos algunas voces de procesos actuales de movilización social desde su configuración “étnica”, a cuya comprensión se ha dedicado la antropología de manera prioritaria.

Aquí está una delimitación de las palabras que encontrará el lector. Presentamos reflexiones, no opiniones, que han tenido a bien compartir algunos miembros de procesos sociales afro e indígenas, quienes han dedicado tiempo, razón y corazón a repensar la historia colombiana desde su situación y posición en esta¹. No se trata, por tanto, de reflexiones particularistas, sino de una invitación a la academia y al conjunto de la sociedad colombiana a comprenderse a sí misma, asumiendo el valor de la diferencia como constitutiva del ser colombiano.

Por una parte, resulta notable la trasmutación de las voces “celebracionistas” en una tarea “conmemorativa”. Y no se trata de sinónimos, sino de la afirmación de las operaciones sociales inherentes en la práctica de “con-memorar”, que significa la acción crítica y creativa de “memorar”, aludiendo a la necesidad de desatar los saberes y las conciencias inscritas en los cuerpos, en los territorios, en las tradiciones orales y en las historias de cada colectividad. ¿Qué significa

¹ Es pertinente aclarar que estos textos tienen en su mayoría un origen oral (Carlos Rosero, Darío Mejía y Juan de Dios Mosquera). Son producto de entrevistas que buscaron auscultar el pensamiento de representantes de movimientos sociales y étnicos acerca del Bicentenario de la Independencia, en el marco de un proyecto de divulgación radial dirigido por Pablo Mora Calderón. Otros de los testimonios aquí reunidos provienen de entrevistas realizadas por el Centro de Pensamiento Latinoamericano RaízAL como parte de un proyecto de investigación titulado 200 Años: dosCientes Coordenadas, como la realizada a Feliciano Valencia. Tales entrevistas abiertas y semidirigidas fueron procesadas, es decir transcritas, corregidas estilísticamente, fragmentadas y depuradas según unas convenciones más cercanas al lenguaje escrito que a los actos del habla. Desaparecidas las huellas de los entrevistadores, quedaron los testimonios aislados que se presentan con autorización de sus autores. Los demás textos fueron escritos directamente por sus autores para esta publicación o autorizados para editarse como parte de esta reflexión.

asumir la configuración pluriétnica y multicultural sancionada por la Constitución de 1991 en la reflexión histórica promovida por la conmemoración de 200 años de vida “independiente”?

Por otra parte, no se trata de cualquier ejercicio de memoria, sino de una práctica de memoria reflexiva, que parte de situaciones particulares históricas para interpelar a la historia macro del país, e incluso de América Latina. Este giro resulta fundamental y da cuenta de una profunda conciencia histórica, que lejos del adagio popular que señala que “quien no conoce la historia está condenado a repetirla”, remite al reconocimiento de las continuidades en clave de larga duración por parte de sectores, organizaciones sociales y pueblos, remontadas a 518 años de colonización. A su vez, esa memoria reflexiva advierte sobre las discontinuidades que permiten reconocer bifurcaciones históricas en los doscientos años de vida republicana, cuyas repercusiones para los distintos grupos sociales resultan heterogéneas.

Somos hijos de una historia colonial y de una historia nacional con todos los bemoles que puedan estar implicados en esta afirmación; parece una diáada contradictoria e irresoluble que no se queda en el pasado, sino que nos remite directamente a las situaciones y posiciones actuales de las colectividades. Quizá la imagen que mejor se acomoda al ejercicio que estas voces nos proponen es la de un ovillo de lana que se envuelve y se desenvuelve tantas veces como se requiera, para darle sentido al presente, asumiendo lo ocurrido como algo constituyente y vivo.

El conjunto de textos que presentamos a continuación proviene, precisamente, de esas orillas que cuestionan no solamente la propia fecha sino los legados de la República naciente y aun los usos actuales del bicentenario con sus poderosos efectos en el imaginario nacional que agigantan o escamotean procesos y actores sociales. No sobra resaltar que las reflexiones que hicieron sus autores en forma de testimonios orales, cartas manuscritas o artículos encargados expresamente para este *dossier* tienen la característica del cruce indisoluble entre agencia política y memoria cultural. Frente al tradicional oscurecimiento de estas posturas en el mundo académico o a su pertinaz desdoblamiento que frecuentemente hacen historiadores, antropólogos o polítólogos, rescatamos esas voces sin mediaciones, advirtiendo de entrada su elaborada reflexión histórica. Al fin y al cabo, se trata de sujetos sociales conscientes de sus derechos y con una gran capacidad para retrotraer

del pasado más remoto, en un *continuum* con sus memorias colectivas actuales, valores y sentidos que ofrecen una perspectiva a los idearios futuros de largo alcance de sus respectivas organizaciones.

Desde distintas perspectivas y con matizados y, a veces, contrastantes enfoques, estos autores indígenas y afrocolombianos tienen el lugar común de proponernos una revisión crítica de la historia, señalando, entre otras cosas, cómo y por qué la Independencia fue parcial, cómo y por qué el paso de una cultura virreinal, absolutista y despótica a una republicana de libre examen fue limitada, en fin, cómo y por qué la revolución que dio al traste con la soberanía de los pueblos y las colectividades y que instauró la soberanía del ciudadano fue incompleta e inconclusa.

Pero no se trata solamente de un reclamo a esa remota sociedad naciente por la actitud excluyente de sus élites o a los anales de las representaciones históricas, también por excluir o invisibilizar la participación de indios, negros y campesinos en los procesos independentistas, sino además a la sociedad actual por sus desigualdades y violencias. Estos voceros tienen preguntas claras. ¿Qué hubo en la fundación de esa República para que doscientos años después no hayamos sido capaces de parar el desangre y profundizar la democracia? ¿Debemos reconocer no solo el fracaso del proceso de Independencia sino el fracaso mismo de la República Liberal? Estas son algunas de las preguntas que presentan retos perspicaces para la reflexión a la que invita una lectura con-memorativa de los 200 años.

Tienen razón los indígenas cuando señalan que el proceso republicano fue atentatorio contra sus territorios ancestrales y soberanías de gobierno (dos temas cruciales en la agenda contemporánea de los movimientos étnicos). A la luz de recientes investigaciones históricas esto explicaría en parte la usualmente señalada condición antipatriota de algunos indígenas, un estigma cuidadosamente construido desde las academias de historia patria en el que caben por igual los pueblos indígenas del sur y del norte del país. Y tienen también razón los movimientos afrocolombianos al señalar la desganada voluntad republicana para absolverlos jurídicamente de su condición de esclavos. A la sensación de que se les hizo “conejo” durante décadas, se le suma también la convicción de una deuda histórica que el Estado colombiano tiene con ellos por su participación decisiva en las Independencias.

Si hubo compensaciones en su tiempo a los países metropolitanos aliados como Francia e Inglaterra, están pendientes las indemnizaciones a los patriotas civiles y militares negros, así como el pago a Haití por su innegable contribución. Esas demandas ponen sobre el tapete no solo el tema de las reparaciones económicas y su cobro, sino el de la construcción y socialización de estas verdades históricas.

Por estas y otras razones que el *dossier* explora se entenderá por qué la conmemoración de las luchas de Independencia de los patriotas americanos hace doscientos años no conmueve a indígenas ni a afrocolombianos organizados de manera homogénea; por el contrario, tal conmemoración es motivo de profundas desconfianzas. Las contribuciones de los autores nos fuerzan saludablemente a aprovechar esta ocasión para reflexionar en lo que fuimos y, además, en lo que somos y seremos como nación. Es una invitación a pensar sobre la construcción de ciudadanía, a repensar categorías como soberanía y dominación colonial y republicana, o términos como libertad o emancipación, y, en últimas, a imaginar un nuevo modelo de nación donde sea posible superar los desencuentros entre el poder de la memoria nacional y las vulnerables memorias colectivas de los grupos sociales que constituyen la nación.

¿QUÉ CONMEMORAMOS? EL DISFRAZ DE LA DIVERSIDAD: ENTRE 200 Y 500 AÑOS*

DARIO MEJÍA MONTALVO

Indígena zenú**

En esta época del Bicentenario los indígenas no somos una población pequeña, somos más de cuarenta millones en todo el hemisferio. Es decir, que esta discusión da cuenta no solo de lo que pasa en Colombia sino en todo el continente, donde una de las apuestas más importantes de las organizaciones indígenas es el desarrollo de la diplomacia indígena a nivel internacional como estrategia para comprender y afrontar la geopolítica actual de los poderes económicos y de los Estados. Entendemos que la geopolítica actual es la continuidad de un proceso que inicia en 1492. En el continente los indígenas poco distinguimos el corte histórico de los 200 años con sus colonizaciones y “revoluciones”. Los indígenas hablamos mejor de 518 años para dar cuenta de la América que tenemos y que conservamos todavía.

Fue mucho más visible la conmemoración del Quinto Centenario en 1992. Eso se debe a que no hay una clara división histórica. Porque la ruptura entre los primeros 318 y los siguientes 200 años es poco visible. En algunas partes se dirá: aquí participamos de la Guerra de Independencia y habrá algo que contar al respecto. Pero por lo general los pueblos indígenas recuerdan más la llegada de los españoles o la Guerra de los Mil Días, porque en muchas partes se entró en esa tradición bipartidista. Hay indígenas que hasta hace algunos años eran liberales o conservadores a morir en términos electorales, sin perder su identidad.

En los territorios indígenas también se recuerda mucho la Constitución Política de 1886 y la Ley 89 de 1890 que significaron por un lado el reconocimiento de los cabildos como institución de gobierno propio en los territorios indígenas y por otro lado también una profundización del Concordato con la Iglesia católica. A modo de anécdota, recientemente decíamos en la Mesa de Educación que el gobierno viene

* Entrevista realizada por Ángela Jiménez y Pablo Mora para el proyecto radial *1810 Independencias al aire* dirigido por Pablo Mora (Ministerio de Cultura y Ministerio de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, Bogotá, 2010).

** Darío Mejía es consejero de Educación Propia e Intercultural de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

revitalizando el Concordato, porque ahora se está legislando para que la Iglesia contrate bajo condiciones favorables la prestación del servicio educativo: es un Concordato en versión neoliberal, pero es lo mismo, no hemos borrado esas herencias.

Hay mucha más memoria histórica sobre esos temas que sobre el Bicentenario de la Independencia. Quizás por una razón muy sencilla: la herencia colonial.

Hablando de la conmemoración del Bicentenario diría que hay que revisar la historia para tener claros los fundamentos del proceso republicano y las razones de peso para decir: “Aquí ya no somos más colonizados”; “aquí ya no somos más colonia del Imperio español, sino que vamos a formar repúblicas independientes”. No fue una ruptura de la filosofía o la cosmovisión sino un tema de gobierno, pues uno de los fundamentos fue la declaración de los Derechos del Hombre que de igual forma se origina en la cultura y la tradición occidental. Si revisamos un poco encontramos que en la práctica, para la época de 1810, existían ciudadanos de primera, segunda y tercera categoría. Los criollos eran en realidad ciudadanos de segunda y tercera categoría. Su representación en el poder político del Imperio español era limitada y con pocas posibilidades en la toma de decisiones, lo que se constituyó en una de las inconformidades más importantes. Eso fue lo que pasó: los españoles querían tener unos ciudadanos del viejo continente con más posibilidades de tener representación y decidir por sí mismos y unos ciudadanos del nuevo continente que nombraran unos delegados para que decidieran solo algunas cosas por ellos. Eso no gustó entre los criollos y entonces generó los conflictos que posteriormente resultaron en la Independencia. El tema fue entonces de relación con el poder político.

¿Qué conmemorar? Para nosotros, desde la perspectiva de la historia de vida de los pueblos indígenas, incluso se podría decir que el proceso colonizador en algunas regiones tuvo algún nivel de entendimiento porque los virreyes o sus delegados firmaron cédulas reales sobre resguardos en los cuales los pueblos indígenas podían establecer sus propios gobiernos. He allí uno de los grandes debates pues por lógica si desaparece la Colonia y llega la República, esta solo puede tomar lo que le dejó la Colonia en términos territoriales. Los territorios que pudimos conservar bajo la resistencia o que nos fueron reconocidos con títulos no los puede tomar la República como suyos, no puede

hacer propio aquello que no le dejó la Colonia y esa discusión sobre lo territorial hoy es vigente en los pueblos indígenas.

Adicionalmente, Simón Bolívar decía en 1820 que los indígenas estarían exentos de por vida de pagar el servicio militar y los impuestos sobre sus tierras, y la gente recuerda mucho eso, pero también recuerda que después de unos años se desconocieron esas normas. Cuando se consolida el proceso republicano, los territorios indígenas son declarados como tierras baldías, patrimonio nacional o zonas desérticas que luego fueron repartidas. Eso significó un retroceso de 100 o más años en muchas regiones del país. Curiosamente hoy en día el Estado colombiano está retrocediendo 300 o más años, porque acaba de ser expedida una resolución del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) según la cual los resguardos de origen colonial no tienen validez jurídica. Es decir, estamos ante un Estado inmaduro en la relación con pueblos distintos.

La razón es que la Independencia no significó una ruptura filosófica, pues un aspecto que dejó la Colonia es la herencia de la dominación del hombre sobre la naturaleza. Eso lo tomó el Estado y sobre esa base (los derechos del individuo) se organizó. Allí hay una diferencia, pues para nosotros, las personas hacemos parte de la naturaleza; en muchos pueblos indígenas también los otros miembros de la naturaleza (espíritus, árboles, plantas, insectos, piedras, lagunas, montañas, estrellas, etc.) tienen derechos como nosotros. Lo que nosotros hemos dicho es: “Esa herencia colonial tómenla, pero tómenla para ustedes que son herederos de la Colonia, no la tomen para imponérsela a aquellos que no somos herederos de la Colonia, que no nos dejamos conquistar total o parcialmente, que mantenemos nuestras costumbres, que mantenemos nuestra herencia”.

Pero lo que ha sucedido luego del proceso republicano es lo contrario: quienes en aquel momento lideraron el proceso de Independencia, bajo los conceptos de la unidad y la identidad nacional, la libertad y la propiedad individual, han querido imponer esa filosofía, esa forma de organización del Estado, esa forma de dominación a todos los que estaban en una determinada área geográfica, sin distinguir si se les había, o no, reconocido los resguardos o nunca habían sido colonizados. Ese es un gran defecto que tiene como herencia la República de Colombia y en general los Estados latinoamericanos.

Tenemos un proceso de Independencia formal, que no hizo en su momento el diálogo y la negociación política con los pueblos que resistieron al proceso colonizador. Esto es muy importante porque entonces no hay sino una división formal en la historia. Para los pueblos indígenas entonces son 518 años de dominación; el proceso colonizador español es responsable de 318 y los 200 años restantes se los facturamos a los nuevos procesos republicanos. Es el mismo proceso de dominación, es el mismo proceso colonial.

Por eso cuando desde el Gobierno nacional se ha formulado una política de conmemoración, de recordación, que dice querer establecer un nuevo paradigma de relacionamiento, de nuestra parte más bien queremos hacer una lectura maliciosa, aplicar el principio de la sospecha sobre lo que se interpreta y se busca con las conmemoraciones del “Bicentenario”. Entre otras razones, sospechamos porque no ha habido gran discusión del tema entre los pueblos indígenas.

No debemos olvidar que el franquismo planteó reconstruir el Imperio español y que desde esa época hasta ahora no ha habido cambios en la filosofía y el objetivo de España con respecto al continente americano; sigue la misma perspectiva que tuvo el franquismo, independientemente de que hayan llegado socialistas y partidos de los trabajadores al gobierno. Desde entonces y sobre todo en esta última década se ha profundizado el concepto de Iberoamérica. Ello coincide con un periodo de incremento de las inversiones de transnacionales, cuyo capital mayoritario es de origen español, en las vías, los medios de comunicación, el sector financiero, las compañías mineras y de aguas, entre otros sectores importantes de la economía, desde México e incluso desde el sur de los Estados Unidos —donde la mayor parte de la población es latina— hasta Chile. La cooperación española le apunta uniformemente a temas culturales en toda América Latina. Pareciera haber una política de reconstitución mediante la reconstrucción de aquello que hace 200 años se frustró, aunque con una nueva modalidad.

Para la conmemoración de los bicentenarios, hay que hacer un diálogo franco, en el marco del respeto, y tenemos la sensación de que no hay esa franqueza: ¿cuál es el propósito cuando se hace toda la fiesta del Bicentenario? Hay que construir ese propósito conjuntamente, no imponerlo. Nosotros no tenemos claro cuál es ese propósito. De

ahí se desprende todo lo demás. Hay que hablarles de frente no solo a los indígenas sino al resto del país sobre lo que está sucediendo actualmente, y, sin duda, el centro de las políticas actuales es el tema económico. Entendemos que las políticas que se están impulsando ahora le apuestan a la recuperación del sistema financiero a través de la explotación de los recursos naturales, muchos de los cuales se encuentran en nuestros territorios, considerados hace 200 años o más como improductivos e inhóspitos, por eso fueron “dejados” a nuestros pueblos. Al mismo tiempo notamos un afán desaforado por reconocer como propiedad de la humanidad o de los Estados muchas de las cosas, lugares o saberes que hemos conservado con nuestros procesos de resistencia cultural y política.

Entonces, el aumento de las inversiones de multinacionales con megaproyectos en nuestros territorios, el control por parte de esas empresas de los medios de comunicación, el incremento del conflicto armado, la escalada de “apoyos” de la cooperación en temas culturales y “educativos”, así como las políticas de patrimonialización de la identidad, entre otros temas, son a mi juicio una manera soterrada de recurrir a la carga de los símbolos para mantener, renovar y legitimar la dominación.

En ese contexto, ¿qué celebramos? ¿Qué conmemoramos los pueblos indígenas? Un cambio de dominador, de detentador del poder político. Por eso, si el Estado colombiano plantea un diálogo político respecto de la conmemoración del Bicentenario, debemos plantear: ¿están dispuestos a componer el nuevo centenario, dejando de repetir lo hecho en estos 200 años que son el complemento de los otros 318 años de dominación, y quieren iniciar una historia nueva? Ese es el diálogo político que estamos dispuestos a hacer. Y tenemos la altura y todos los instrumentos para hacerlo. Pero si nos vienen con migajas, con procesos de simulación, con el disfraz de la diversidad para seguir inculcando una identidad nacional, con el disfraz de lo folclórico para seguir aplicando políticas de asimilación, entonces nosotros no estamos dispuestos a entrar en ese diálogo, pues allí no hay verdadero respeto ni reconocimiento. Más que pensar en conmemoraciones de la Independencia nos interesa seguir pensando, posicionando y exigiendo la libre determinación de nuestros pueblos.

Tengamos un diálogo franco, de pueblo a pueblo, de historia a historia, para transformar, para decir: “tal vez fuimos ignorantes en la relación entre pueblos en estos 500 años, pero hagamos que en el futuro la historia sea distinta y empecemos un nuevo proceso de relación, esta vez fundamentado en el respeto”. No es fácil porque las estructuras de pensamiento están consolidadas, están enraizadas en lo más profundo de la moral pública del Estado, en la ética de los profesionales; incluso en nuestros pueblos indígenas hay mucho de eso ya heredado, enraizado. No vamos a decir ahora: cambiemos todo de la noche a la mañana y ya, dejamos de ser occidentales y pasamos a ser íntegramente indígenas como si se tratara de un tema de fundamentalismos. No es eso, mucho menos porque no existe una medida de lo indígena. Se trata de que entendamos las particularidades culturales, regionales e históricas, reconociendo a cada quién lo que somos, lo que hemos hecho y lo que hemos dejado de hacer.

NO ESTAMOS PARA CELEBRACIONES: LAS LECCIONES APRENDIDAS DE LOS 200 AÑOS*

FELICIANO VALENCIA

Miembro del pueblo nasa**

Anosotros, a todos los pueblos en resistencia, los 200 años nos dejan muchas lecciones aprendidas. Primero un ejercicio de victimización sistemática, porque son 200 años en los que hemos sido victimizados, por decirlo así, a lo largo de los tiempos. Y segundo, los 200 años son una muestra fehaciente de que la resistencia de los pueblos está vigente, que siempre lo ha estado, que ha ido cambiando y que hoy nos plantea el desafío de abrirla para aprender a resistir de manera colectiva, no solo los pueblos indígenas, sino también los demás sectores sociales.

Así como estos 200 años nos dejan muchos mensajes negativos, también nos han permitido ir configurando una acción de resistencia en el tiempo. Hay que seguir explorando esta larga historia para seguir aunando ese ejercicio de resistencia. De este modo, la visión de país que nosotros venimos caminando, en el marco de la Minga Social, tiene que ver precisamente con coger esos acumulados de resistencia, coger esas expresiones que le apuestan a la resistencia, coger ese contexto de la globalización tecnológica que hoy nos plantea la modernidad, y ponerlos al servicio de la construcción de dicho ejercicio de resistencia, sobre la base de una propuesta de país que es lo que nosotros venimos haciendo... Mejor dicho, se trata de trascender el hecho de ser victimizados, para que esas víctimas planteen una propuesta de país.

Es ahí que hacemos la relación entre los 200 años, negativos y positivos, y la manera como esas cosas negativas las podemos transformar en positivas con base en una propuesta de país. Porque yo creo que no hay más; yo soy uno de los convencidos de que seguirnos golpeando contra el muro hace rebotar nuestras iniciativas, rebotar nuestras exigencias.

* Entrevista realizada por Silvia Becerra del Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL

** Feliciano Valencia es ex consejero del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y vocero de la Minga Social y Comunitaria.

Ahora el reto está en coger esos acumulados y colocar las bases de país que nosotros hacemos, y apuntalar la movilización hacia la preparación de una movilización nacional. Yo creo que no hay más opciones si queremos seguir perviviendo en el tiempo y en el espacio. Esa es la enseñanza de 200 años de resistencia de los pueblos.

Partimos del hecho de que nosotros no manejamos el tema de las víctimas como lo hace el resto de la sociedad, sino manejamos el tema de la resistencia, a pesar del aniquilamiento sistemático que ha habido. Entonces nosotros no nos consideramos unas “pobrecitas víctimas”, por decirlo así, a quienes “les tienen que dar todo, que todo lo tienen que pedir y verlo servido en bandeja”, pues somos conscientes de que ¡hay que lucharlo! Entonces es necesario pasar de ser unos victimizados históricos a coger eso, sacudirnos y voltear el contexto; por eso es que nosotros decimos que se debe salvar lo que hemos logrado resistir hasta ahora y transformarlo en una propuesta nacional de construcción de país, las víctimas no pueden ser los pobrecitos, entonces: ¿cómo coger ese ejercicio de resistencia y volverlo propuesta para empezar a caminar? Ese es el punto del que nos hablan los 200 años.

Se podría decir que en estos 200 años de invisibilización nos hemos dedicado a construir la resistencia, y que ahora lo que tenemos que hacer es la propuesta de país, que fue el mandato ancestral de nuestros mayores. Lo hizo Juan Tama en su ejercicio de movilización-negociación, que es la línea en la que está el CRIC en este momento; lo hizo Manuel Quintín Lame cuando le apostó a la movilización-negociación y la vía jurídica, y ahora en el CRIC se sigue. Son esos los principios y las plataformas de lucha en la construcción de ese escenario posible.

Por todo esto, no comparto el folclorismo que se ve en las celebraciones de los bicentenarios. No estamos para agradecerle a nadie, ni rendirle pleitesía a nadie, ni hacer de estos hechos protagonismos para nadie. Yo creo que es un momento de reflexión y de acción con respecto a lo que nosotros queremos... Así lo hemos tomado.

DOSCIENTOS AÑOS CON LA CARIMBA*

JUAN DE DIOS MOSQUERA

Director Nacional del movimiento afrocolombiano Cimarrón**

Las comunidades afrocolombianas denominamos a la esclavización como el periodo de la *carimba*. La carimba era la marca con las iniciales del apellido que con un hierro candente le ponían los españoles a los ancestros africanos en el hombro, la frente o en el pómulo, para significar su derecho de propiedad sobre los africanos(as) esclavizados(as). Hoy los afrodescendientes han mal heredado esa carimba en los apellidos, la llevamos en la mente a través de la ignorancia y la carencia de memoria. Cargamos la carimba como el conjunto de consecuencias de la esclavización que afectan a la sociedad colombiana y latinoamericana, especialmente a las poblaciones afros e indígenas: la pobreza, la marginalización social, el atraso educativo, el racismo y la exclusión racial. La llevamos en la precaria calidad de vida que tienen las comunidades y la llevamos en la servidumbre política, que es una profunda cadena que les impide a los pueblos ponerse de pie como sujetos sociales y sujetos políticos.

Las elites que descienden de los españoles criollos ricos de hace doscientos años siguen aquí. Continúan todas esas familias tanto a nivel regional como nacional que han manejado el poder durante estos doscientos años. Ellos siguen con la propiedad, la riqueza, la educación, los medios de comunicación y el poder político, mientras que las comunidades, los descendientes de personas esclavizadas siguen abajo: pobres, discriminados, segregados, invisibilizados y, lo más grave, castrados espiritual y físicamente. Los bisnietos de los esclavizados siguen votando y empoderando con su voto a los bisnietos de los amos.

Por esto, la conmemoración de la Independencia es la oportunidad para hacer una reflexión seria sobre lo que realmente ocurrió en esas dos o tres décadas del siglo XIX¹. La población afroamericana siguió siendo esclavizada en términos legales, pues la famosa prome-

* Entrevista realizada por Óskar Corredor para el proyecto radial *1810 Independencias al Aire* dirigido por Pablo Mora (Ministerio de Cultura y Ministerio de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, Bogotá, 2010).

** Este movimiento está dedicado a estudiar y enseñar la realidad afrocolombiana.

1 Las décadas posteriores a la Independencia. [Nota del editor].

sa, promulgada por Bolívar, de otorgar la libertad a toda la población esclavizada una vez terminada la guerra, realmente no se cumplió. Pasaron más de treinta años para que llegara esa libertad en términos jurídicos, más allá de que las comunidades siguieran ejerciendo los mismos oficios y no pudieran avanzar en el sistema socioeconómico y de castas raciales creado por los españoles y mantenido por sus descendientes, los criollos.

Es necesario reflexionar sobre este tema, porque gran parte de la población colombiana, por no decir toda, tiene las tres grandes raíces: africana, hispana e indígena. En la actualidad, cuando se ha ganado en la legalidad este reconocimiento, la educación sigue siendo etnocéntrica, en esencia sigue utilizando el mismo lenguaje e inculcando los falsos paradigmas establecidos durante el colonialismo esclavista. Esta situación no ha permitido ver el trascendental aporte realizado por nuestros ancestros afros y también nuestros ancestros indígenas en el proceso de fundación, construcción y protagonismo de la nacionalidad y la sociedad colombiana.

En ese sentido, ambas poblaciones tienen poco que celebrar. Lo que sí se presenta es una ocasión para reflexionar, reconstruir la memoria histórica correcta y reivindicar los derechos históricamente negados; una oportunidad para reivindicar el derecho a la justicia, a la verdad y a la reparación ante el crimen de la esclavización y a favor de la población afrodescendiente como grupo étnico y de los pueblos indígenas que conforman la sociedad colombiana. Una gran oportunidad para convocar a los pueblos afros e indígenas a convertirse en sujetos políticos activos y protagonistas dentro de la sociedad colombiana.

Reclamamos verdad porque el pueblo colombiano no conoce su verdadera historia. El pueblo ha tenido un acercamiento a la historiografía tradicional que ensalza la epopeya de los españoles criollos, como elite, y que desconoció totalmente la presencia y la contribución de los africanos, los indígenas y los mestizos en la fundación, construcción y desarrollo de la nación. Reclamamos verdad porque cuando se dio ese llamado grito de Independencia —si es que fue un grito— por parte de las élites españolas criollas esclavistas, estos padres de la patria siguieron siendo propietarios de los ancestros africanos e indígenas.

Reclamamos justicia porque doscientos años después de la Independencia las consecuencias de la esclavización siguen vivas en la

sociedad colombiana y afectan de manera directa la vida y la participación política de las comunidades afros e indígenas.

Y reclamamos reparación porque hace doscientos años cuando inició el movimiento de la llamada Independencia, nuestros ancestros eran propiedades, eran bienes y muebles de propiedad de los españoles criollos, con condiciones de vida miserables. Hoy las poblaciones afrodescendientes siguen sumergidas en la misma realidad esencial. Todavía no hay salida a la espiral de pobreza, racismo y exclusión social que les fue impuesta por las élites españolas criollas como cadena, como marca.

Hoy reclamamos justicia en todos los términos por lo que significó el crimen de la esclavización, el secuestro desde África y la marginalización en la que quedaron sometidas las comunidades después de la ley de abolición de la institución de la esclavitud.

El mito de la Independencia de los criollos ricos significa para nosotros que hoy, conjuntamente con el resto del pueblo colombiano, debemos impulsar un gran movimiento educativo, organizativo y político para refundar a Colombia. Debemos buscar un proceso de renacimiento democrático de la sociedad colombiana y de reconstrucción del sentido dado al concepto de nación, porque las grandes mayorías colombianas de todos los colores todavía no han dado su grito de Independencia, su grito de libertad. Es que la libertad nadie se la da o se la cede a las personas, solo quienes ejercen la ciudadanía saben conquistar y construir su verdadera libertad.

La libertad obtenida con la Independencia fue una conquista popular a favor de la pequeña minoría de los españoles criollos ricos, en la cual se utilizó como carne de cañón a los africanos esclavizados, a los mestizos y a los indígenas. Las mujeres, independientemente de su color de piel o de la escala en la pirámide sociorracial, no tenían derecho a ejercer la ciudadanía, eran siervas de los hombres. Eso no se cuenta en la historia de Colombia, en los libros con los que estudian los niños en los colegios.

En la actualidad, en desarrollo de la legislación educativa, los estudios afrocolombianos con carácter obligatorio deben ser integrados en los colegios públicos y privados del país, en los proyectos educativos institucionales —PEI— y en los planes de estudios. Sin embargo, esta gran tarea pedagógica no se está cumpliendo por la ausencia de

voluntad política por parte de los funcionarios ejecutivos del Ministerio y las Secretarías de Educación, que se han negado, con una actitud racista, a diseñar e implementar los planes nacional y territoriales correspondientes para la integración de los estudios afrocolombianos desde el nivel preescolar hasta la universidad. La afrocolombianidad como raíz y fundamento de la colombianidad todavía no se ha integrado en los planes curriculares ni en el sistema escolar nacional.

En los discursos proindependientes que escuchamos de quienes celebran el Bicentenario, como en las primeras constituciones colombianas de las décadas del siglo XIX, se sigue hablando de “igualdad” y “libertad”, ahora asociadas a la palabra “democracia”, sin que nada de esto llegue a ser cierto en nuestros días. Por eso debemos aprovechar esta oportunidad que se nos presenta en el 2010, teniendo en cuenta que los seres humanos celebramos cada vez que los años terminan en cero, cada 10, cada 100 o cada 200, como una opción ideal para que los afrodescendientes de los esclavizados y las grandes mayorías del pueblo colombiano reivindiquen unos derechos fundamentales, que siempre les han sido negados por las élites españolas criollas que controlan el Estado. Las clases dirigentes se siguen negando a establecer el respeto y el ejercicio de los derechos humanos, la dignidad, como principio transversal de la acción de las instituciones estatales, el Gobierno y el conjunto de la sociedad; esto neutraliza el interés individual y la ambición capitalista de las minorías herederas de los esclavizadores. Estamos en un momento clave que puede significar una gran revolución educativa y cultural que debemos aprovechar para seguir luchando por la transformación social y política a favor de la Colombia democrática que se merece la próxima generación de colombianas y colombianos.

**“518 AÑOS DE RESISTENCIA,
200 AÑOS DE LUCHA DE LOS PUEBLOS”.**
EL DEBER, EL DERECHO DE RE-EXISTENCIA Y LA LIBERTAD

TATA JEREMÍAS TUNUBALÁ

MAMA LILIANA PECHENÉ MUELAS

Desde hace millones de años los pueblos originarios existíamos en el gran continente del Abya Yala¹, en donde no existían banderas de separación, no habían himnos de división, no habían fronteras que nos alejen, teníamos acceso a los dos mares: Atlántico y Pacífico. Vivíamos en hermandad hasta que hombres extraños, vestidos con armaduras y sotanas, empuñando en sus manos la espada y la cruz, llegaron a invadir nuestro continente, a robar y asesinar, a desaparecer el mundo milenario desarrollado de generación en generación; hombres blancos que violentaron nuestra dignidad y quitaron la libertad, esencia fundamental de vida de los pueblos originarios; ellos desde su mundo nos trataron como seres sin alma y nos confundieron con animales, como una estrategia político-religiosa de dominación y subyugación. Comenzaron a saquear cientos de toneladas de oro, esmeraldas y toda una variedad de minerales, y junto con la evangelización y la aplicación de la Inquisición, comenzaron a robar el pensamiento propio y todas las creencias vividas en el tiempo y en el espacio. Esto se complementó con la Biblia que obligaron a leer y aprender en un idioma raro para los originarios, mientras robaban la esencia física y espiritual de la madre naturaleza. “Cuando llegaron los españoles a nuestras tierras nos obligaron a cerrar los ojos y a orar con ellos, cuando abrimos los ojos, en nuestras manos estaba la Biblia y las tierras milenarias estaban en manos de los blancos”².

No obstante, estos momentos no son contados por la historia occidental: lo escuchamos en la voz de nuestros mayores a través de la tradición oral, en los diferentes espacios de comunicación propia, que nos permiten recordar esta triste historia para continuar con más fuerza en la lucha por la re-existencia. Esta misma situación se transcribió

¹ Abya Yala es el nombre ancestral del continente, invadido por la cultura europea y bautizado desde 1492 como continente americano.

² Expresión de los pueblos milenarios del Abya Yala a propósito de la invasión y el robo de la libertad y de los territorios milenarios por parte de la cultura europea.

en el continente del Abya Yala (para los europeos América), en donde los pueblos originarios y sus organizaciones fueron casi abolidos; su esencia e historia fueron destruidas para construir unas nuevas, contadas por los españoles y expandidas por la religión católica y sus formas de educación. Se trata de una historia sistematizada en grandes libros, registros y diarios que dejaron para que hasta hoy en pleno siglo XXI estemos reclamando nuestra propia historia, nuestra libertad, nuestro pensamiento, nuestra forma de vida y nuestra Madre Tierra.

A pesar de estos antecedentes históricos, los más de ciento dos pueblos originarios de Colombia que sobrevivimos a este gran etnocidio seguimos con vida, conservamos parte importante de nuestra identidad, vivimos en nuestros territorios ancestrales, hemos caminado y luchado por la re-existencia, por salvar y sostener la verdadera esencia de la vida originaria, pasando y resistiendo en todos los períodos de la vida de nuestro continente, registrado según ellos desde las mal llamadas “Conquista, Colonia, era republicana y hoy la Poscolonia”.

El pueblo milenario misak, originario del agua, los sueños y la palabra, nacido en el gran Kauka, que en nuestro idioma misak significa ‘madre de los bosques’, somos uno de los pueblos que sobrevivió y que a partir del legado histórico de nuestros mayores y del lenguaje claro de nuestro territorio hemos sido parte de la lucha activa. En conjunto con otros pueblos originarios del suroccidente colombiano, creamos inicialmente el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), luego Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), fundamentales para el movimiento indígena.

Por esta larga historia, el Bicentenario que celebró el Gobierno colombiano el 20 de julio de 2010, es para nosotros una oportunidad para contarle al país y al mundo la historia de la lucha del movimiento indígena colombiano, así como comunicarles el aporte del pueblo misak, que es vigente no solo para los indígenas sino para todo el país, donde podamos caminar con todos los sectores y cantar en una sola voz nuestra independencia definitiva. Es una oportunidad para seguir fortaleciendo las diferencias de toda índole y desde estas poder unir, legalizar y legitimar la lucha, y dar fuerza incluyente para todos en la decisión y en el direccionamiento de la vida de los colombianos, con base en una verdadera soberanía practicada desde “la fuerza de la gente” (Muelas, 2005), desde la voz del pueblo.

LA HISTORIA DE LUCHA DEL PUEBLO MISAK EN EL TERRITORIO DEL GRAN KAUKA

El pueblo misak es un pueblo organizado, de tradición agrícola que desde tiempos milenarios habitó en el territorio del gran Kauka con soberanía y autonomía a través de una forma de confederación que, cuando llegó el invasor Sebastián de Belalcázar a Popayán, estaba dirigida por el gran cacique Payan, símbolo de los principios ancestrales del pueblo misak, que garantiza no solamente el equilibrio entre las personas sino el equilibrio entre el hombre y la naturaleza (Cabildo del Pueblo Guambiano, 1998). Las fuerzas invasoras españolas penetraron de manera violenta en la nación misak y, después de destruir el principal centro geopolítico, la casa donde habitaba el cacique Payan, y de aplicar el sincretismo religioso, ubicaron una iglesia católica que existe hasta el día de hoy. Practicando el desplazamiento sistemático, condujeron al pueblo misak a habitar en las cordilleras, en las partes altas que eran las grandes reservas para la vida y que por fuerza mayor se convirtieron en un sitio para vivir (Agudelo y Marulanda, 1994), con el único propósito de no ser sometido y salvar la integralidad cultural.

Según nuestra historia oral de lucha han pasado líderes trascendentales, entre mujeres y hombres, que impulsaron y dieron fuerza, como lo fue Mama Pisita, Mama Dominga, Taita Payan, Taita Yazguen, Taita Puben y Petecuy, quienes sin importar las condiciones de guerra y el desplazamiento de parte de los invasores, lucharon hasta entregar sus vidas, para así dejarles a las futuras generaciones como herencia semilla s de vida que son importantes no solo para pueblos originarios sino para la convivencia y la acción de lucha conjunta con otros sectores sociales del país. Gracias a esto se aprende y se enseña que la diversidad cultural enriquece el pensamiento político dentro de los términos de *lata lata*: ‘solidaridad de todos para todos’; *mayel* : ‘la lucha entre todos’; *kan palat* : ‘lucha en unidad dentro de los parámetros de respeto a la diversidad cultural³.

De esta manera, el pueblo misak —a pesar de la “Conquista” (con la invasión a nuestros territorios y el saqueo al patrimonio natural que generó el genocidio de los pueblos originarios)— siguió luchando por la vida. En la “Colonia” cuando continuaron con el proceso

³ Principios ancestrales de solidaridad y reciprocidad del pueblo misak.

de exterminio de los pueblos en re-existencia, con la usurpación de los territorios, acorralando a las personas en pequeñas áreas denominadas resguardos, los misak siguieron luchando. En la Guerra de “Independencia” con la movilización de la campaña libertadora, los misak fueron obligados a estar ahí, en la lucha, con la esperanza de acabar la esclavitud y obtener por fin el sueño de la libertad, pero como dijo Taita Lorenzo Muelas⁴ en una asamblea guambiana:

[...] cuando los españoles abandonaron el poder en nuestro país, hubo cambios en el manejo del territorio nacional y de su poder político y socioeconómico, pasando a manos de los criollos quienes proclamaron la libertad de Colombia. Pero para nosotros fue solo un cambio de amo o de patrón, eso pasa hasta el sol de hoy.

En la era republicana, a pesar de la creación de leyes, normas y decretos destinados a liquidar los resguardos existentes, de la declaración de los territorios indígenas como baldíos y la confirmación de los pueblos originarios como salvajes y menores de edad, y del momento en que tanto se favoreció a la Iglesia católica y a los terratenientes con la única finalidad de reducir la vida “salvaje” a la vida “civilizada”⁵; a pesar de esto, allí estuvieron los mayores presentes sin permitir el exterminio completo, y siguieron conservando los códigos milenarios de identidad propia que significan nuestra integralidad.

FINALES DEL SIGLO XIX: INICIO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO

En la palabra de los mayores, la lucha de los pueblos originarios por la vida y la dignidad inicia desde el primer contacto con los europeos (con la invasión de 1492). Sería un irrespeto comenzar a hablar de un determinado periodo de la lucha. No obstante, con el pasar de los años se vuelve evidente el surgimiento de iniciativas de lucha como sucedió con Manuel Quintín Lame en el Tolima o el proceso de lucha organizada en el oriente del departamento del Cauca.

⁴ Exterrjero, importante dirigente indígena en Colombia y Latinoamérica, exgobernador del pueblo misak, exconstituyente, exsenador de la República, quien fue uno de los protagonistas más importantes en el reconocimiento de los derechos de los pueblos milenarios de Colombia.

⁵ Así lo indicaba la Ley 89 de 1890.

En el Cauca a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX la represión por el robo de los territorios, el crecimiento y la concentración de las tierras en manos de pocos terratenientes hicieron que líderes misak como Taita Julio Calambas, Taita Luciano Muelas, la familia de Taita Gerardo Morales, entre otros, decidieran luchar por la vía legal para recuperar los territorios robados, pues para aquellos líderes esta era la manera más apropiada para conquistar la dignidad. Ellos, con la ironía de ser los dueños legítimos de las tierras, estaban a merced de las titulaciones que dictaminaba la Corona española y luego los criollos; hasta tenían que pedir permiso para sobrevivir en su propio territorio. Fueron ellos quienes caminaron hasta la ciudad de Quito para reclamar los documentos de titulación de los territorios pertenecientes al pueblo misak.

Figura 1.

Lugar de ejecución del terrateniente – 1880.

Fuente: Víctor Daniel Bonilla. XXXXX



En el Cauca, los blancos seguían robando y explotando de manera inhumana a los misak. Esto hizo sublevar en la década de 1880 a algunos misak, cuando un mayordomo de la finca Las Mercedes, hoy llamada Santiago, se pasó de la raya al castigar físicamente por no cumplir las reglas de horario de trabajo. Unos misak encabezados por Santiago y cansados de los castigos físicos y sicológicos, atacaron y mataron a este mayordomo. El hecho fue denunciado ante la policía, el Cabildo y la Iglesia católica. En ese entonces la represión

era tan grande que cualquier acción contraria a los patrones tenía que pagarse con cárcel o con la vida. Con la colaboración de algunos comuneros fue capturado; la Iglesia en coordinación con el Cabildo convocó a todos los misak en el parque principal de Silvia, y ubicó en la mitad al cura católico de Silvia, quien convocó a Dios y santificó a Santiago para que el alma no fuera al purgatorio sino al cielo; luego, les ordenó disparar a los policías. Fue un acto de escarmiento público. El cura explicó a la comunidad que reclamarles al patrón y a los terratenientes era un pecado y que si alguien intentaba hacer lo mismo que Santiago moriría en las mismas condiciones. Este acto fue uno de los tantos que hizo rebozar la copa y dio las fuerzas para que los misak siguieran en su proceso de recuperación de los territorios. Para ello agotaron todos los medios legales, caminaron hasta Bogotá para reclamar sus derechos, sin respuesta alguna.

La situación del país y la violencia seguían recrudeciéndose por el manejo del poder político y por el conflicto de las tierras: seguía el problema agrario que aquejaba no solo a los indígenas sino a los campesinos y los afrocolombianos. A finales de la década del cincuenta y comienzos de la siguiente, los misak, en cabeza del Taita Trino Morales y otros colaboradores, organizaron El Sindicato del Oriente Cauca, como una estrategia de lucha en conjunto con los compañeros sindicalistas. Sus acciones permitieron dar pasos importantes hacia la conformación de una organización propia, que les permitiera luchar verdaderamente por el territorio desde la diferencia cultural. En la década del sesenta en cabeza de Taita Javier Calambás, con el apoyo de solidarios e instituciones nacionales e internacionales, se conformó una de las primeras cooperativas indígenas, llamada San Fernando, en la que a través de un crédito con el entonces Incora compraron una finca que estaba en manos de un terrateniente, conforme a la estrategia de recuperación y con el objetivo de capacitar y diseñar la plataforma de lucha organizada del movimiento indígena. Allí se da inicio al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y se redactan los siete puntos de la plataforma de lucha. Desde allí los misak en cabeza de Taita Trino, Javier Calambas, Julio Tunubalá y otros comienzan a invitar a los compañeros nasas y a otros cabildos para dar una lucha unida.

Figura 2.

Nace el CRIC en el territorio Misak – 1971.

Fuente: Víctor Daniel Bonilla. XXXXXX

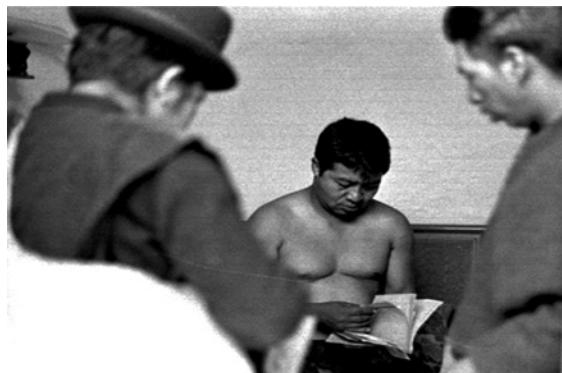


Figura 3.

Taita Trino y Misak, viajando a Tierradentro a socializar 1971.

Fuente: Víctor Daniel Bonilla. XXXXX



Porque para los misak, la lucha debía ser no solo la suya sino la de todos los pueblos y sectores sociales del Cauca y del país, sin discriminación de ninguna índole. En los primeros años se realizan las primeras acciones, como el censo indígena, pues era la manera más apropiada para saber con cuántas comunidades se iniciaba la lucha. Sigue el Primer Congreso y los misak, como los primeros fundadores, continuaron en la lucha con las consignas propias y más unidas con otros pueblos originarios.

Figura 4.

Protestas del CRIC con participación de Misak y otras organizaciones.

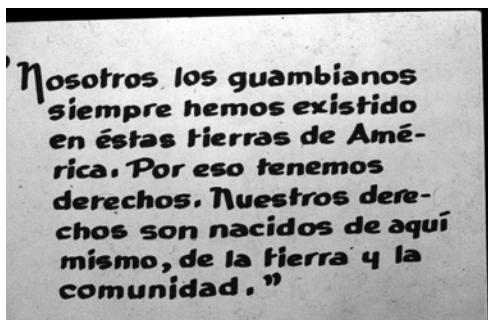
Fuente: Víctor Daniel Bonilla. XXXX



Figura 5.

Reuniones con los hermanos nasas en Tierradentro, El Cabuyo, agosto de 1972.

Fuente: Víctor Daniel Bonilla. XXXXX



Con la participación en eventos locales y nacionales, se realiza la primera movilización histórica pacífica de los pueblos originarios del país: la marcha de los misak, realizada en el año de 1973. Asimismo, en el año 1973 por primera vez se encuentran en Silvia (Cauca) las delegaciones de diferentes pueblos originarios del país, para seguir expandiendo los gritos de libertad. A la luz de la lucha misak había dos formas de represión y explotación por parte de los políticos tradicionales, es decir, de los conservadores, los liberales y la Iglesia católica.

Tales formas eran: la reducción al resguardo indígena colonial y el hecho de convertir a los misak que vivían en la finca de Chiman en terrajeros esclavos de los terratenientes.

En los años sesenta también los terrajeros misak desde su fuerza de trabajo en Chiman se sublevaron frente al “patrón” y comenzaron a trabajar para recuperar su propia tierra, lo cual los hizo objeto de re-cremación, de lanzamientos judiciales de sus propios territorios y del desplazamiento sistemático (Muelas, 2005). Esta fuerza de la unidad, con el proceso de la cooperativa de Las Delicias, dio pie para que comenzara en forma la recuperación de los territorios propios.

PRINCIPIOS ANCESTRALES COSMOGÓNICOS: GUÍAS DE LA LUCHA MISAK

El pueblo misak, desde los setenta, cuando se organiza el CRIC, plantea que dentro de la lucha deben seguir prevaleciendo los principios identitarios, con su derecho mayor vernáculo y antiquicio, que permite seguir conservado la integralidad cultural de generación en generación⁶. Por eso, el planteamiento inicial era “recuperar el Territorio para recuperarlo todo”, bajo los principios de *territorio, autoridad, autonomía, identidad y pensamiento propio*. La lucha misak, en primer lugar, tenía como objetivo conservar el territorio, para seguir existiendo como Pueblos originarios y no simples comunidades de indígenas o indios, que son términos de reducción explícita. Asimismo, para plantear la existencia como pueblo tenía que recuperar el Territorio, no la tierra, el cual en términos occidentales es el simple pedazo de tierra para explotar y sobrevivir; se trataba de la recuperación de la madre naturaleza, en donde estaban alojados todos los códigos milenarios identitarios, toda la historia de un pueblo. También como algo inherente a la forma de organización milenaria se planteó la recuperación de las Autoridades Ancestrales o Milenarias, para seguir ejerciendo el equilibrio entre las personas y la naturaleza, con un mecanismo propio para ejercer justicia. De este modo, se transformaron las autoridades que hasta ese momento estaban bautizadas como cabildo indígena o autoridades tradicionales, manejadas por el Gobierno y la Iglesia católica.

6 Ley misak.

Figura 6.

Las pancartas donde reflejan la ideología.

Fuente: Víctor Daniel Bonilla.XXXX



Como parte de la armonía de un pueblo era necesario seguir conservando lo propio, el pensamiento y la forma de vida, ya que la madre tierra tenía que incluir estos principios. Por eso se plantearon la recuperación y el fortalecimiento de la Autonomía y la Autodeterminación, características inherentes al pueblo misak que desde hacía miles de años lo distinguían como un pueblo digno, soberano y libre. Los pueblos originarios logran así el reconocimiento del Territorio, la Autoridad Ancestral y la Organización Sociopolítica por parte de un mandatario nacional, esto cuando en 1982 el presidente Belisario Betancur visita el territorio misak. Este es un precedente trascendental en la historia de los pueblos, porque a partir de allí se logra que el Estado reconozca y establece diálogos o discusiones con los pueblos originarios sobre su proyecto de vida, “de Autoridad a Autoridad”, con el mismo rango y la importancia de un presidente, un gobernador departamental o un alcalde municipal.

Estos logros hacen que los pueblos dinamicen sus luchas y sean parte activa del escenario social y político del país. Este momento se muestra en la Constituyente de 1991, en la cual un hijo del pueblo misak, Taita Lorenzo Muelas Hurtado, apoyado por los pueblos y sectores sociales del país, participa como constituyente y es protagonista visible en el reconocimiento de los derechos de los pueblos ancestrales de Colombia. De allí, en 1994 se plantea el Primer Plan de Vida de Colombia: el Plan de Vida Guambiano, el cual permitía ejercer algunos

derechos desde la perspectiva cultural cosmogónica, desde los principios que permiten no “el desarrollo” sino “la vida”, en conexión con la madre naturaleza y proyectando su vida no para la acumulación sino para vivir bien.

Figura 7.

Por primera vez, marchan 3000 indígenas –
julio 15 de 1973.

Fuente: Víctor Daniel Bonilla. XXXXXXX



La lucha por la Dignidad y la Libertad es una constante del pueblo misak. Esta es nuestra historia y la que queremos compartir. Ahora, lo seguimos haciendo a través de la conservación de la unidad y la autoridad desde la educación propia que nace en el Fogón. También lo hacemos mediante la práctica de la comunicación propia con las mingas de pensamiento, para transmitir el pensamiento recíprocamente, con mucho respeto a la madre tierra y a los pensamientos diversos. Intentamos hacerlo aplicando la reciprocidad y la complementariedad, a través de la solidaridad y las mingas de trabajo, porque todos tenemos que apoyarnos para tejer la vida. Con esto buscamos fortalecer nuestra Identidad, porque si la comunidad no sabe su historia, no tiene cómo ni por qué luchar. Así protegemos nuestra Territorialidad, que significa que ancestralmente convivimos en una comunicación constante con la madre naturaleza y ella marca una territorialidad, en donde vive y lucha por coexistir y conservar la historia. En la lucha por la vida y la dignidad debe ser fundamental la madre tierra, pues si no luchamos por ella como parte de la dignidad y la libertad, jamás lo lograremos.

Estos principios son los que marcan los deberes y derechos, un legado fundamental de nuestros mayores que a través de la tradición oral y los códigos identitarios se ha plasmado en nuestra sangre y espíritu, para construir un país para todos, bajo el respeto a la diferencia. Las luchas para recuperar la dignidad han cruzado infinidad de obstáculos, pero hemos aprendido de ellas, sean grandes, medianas o pequeñas. Hemos logrado construir un gran fuego que avivará el proceso de todo el país y el continente, porque somos una raíz profunda de estos territorios ancestrales que crece y convive dignamente con otros pueblos y sectores sociales. En el 2010 el pueblo misak junto a otros pueblos conmemoraron “518 años de resistencia y 200 años de lucha”, como fue expresado el pasado 19 de julio durante el recorrido desde el Cauca hasta Bogotá.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agredo, O. y Marulanda, L. (1998). *Vida y pensamiento guambiano*. Territorio Guambiano: Cabildo Indígena del Resguardo de Guambía.

Cabildo del Pueblo Guambiano. (1994). “Plan de vida del pueblo guambiano”.

Silvia: Programas y Proyectos.

Muelas H., L. (2005). *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajaría en Guambía – Colombia*. Bogotá: ICANH.

CARTA DE LORENZO MUELAS A MARÍA CECILIA DONADO

Silvia, julio 25 de 2008

Doctora
MARÍA CECILIA DONADO
Alta Consejera Presidencial para el
Bicentenario de la Independencia
Palacio de Nariño
Carrera 8^a No 7-26
Ciudad

Respetada doctora Donado:

Llamadas y correos de amistades alarmadas me enteraron de la inconsulta inclusión de mi nombre como integrante del Comité de Honor del Bicentenario de la Independencia.

Uno supondría que en este mundo que se nos vende como tan civilizado tales asuntos se consultan, requieren la invitación oficial y escrita de quienes desean que otro participe en sus reuniones y fiestas, exigen una igualmente formal respuesta de aceptación del invitado. Pero no, parece que la civilización no da para tanto. Una llamada telefónica de unos cuantos minutos hecha sin mayor antelación para invitar a una reunión, a la cual el invitado, yo, ofreció un rotundo no, se entiende como un sí a participar en otro asunto: un comité para organizar la celebración de 200 años de una independencia que ha significado muy distintas cosas para los distintos sectores de la entonces creada nación colombiana.

Esto me puso en evidencia una vez más la increíble sordera de los gobiernos de turno de este país ante cualquier planteamiento, propuesta, respuesta, etc. que provenga de nosotros los indígenas. No queremos explotación petrolera en nuestro territorio. ¡Ah! bueno, entonces mañana enviamos a la multinacional para que comience la exploración. Queremos que nos entreguen la tierra que el gobierno nos prometió. ¡Ah! perfecto, mañana les enviamos el ejército para que cuide la propiedad privada de los terratenientes. No estoy en condiciones

de ir a su reunión porque tengo compromisos importantes con mi gente. ¡Perfecto! Ahí usamos su nombre y su imagen para que el país y el mundo crean que los indígenas andan de rumba con el gobierno.

Unos minutos antes de recibir esta información, salía yo de la *Audiencia Final del Tribunal Permanente de los Pueblos - Capítulo Colombia*, que sesionó en Atanquez para la Audiencia Indígena y en Bogotá para la Audiencia Final, entre julio 18-23, con la presencia, entre otros, de destacadas autoridades y dirigentes indígenas de Colombia y de otros países de este continente, del Premio Nobel de Paz Adolfo Pérez Esquivel y de destacados juristas de varias partes del mundo, y en las cuales tuve el honor de actuar como parte del jurado. En esta calidad me pude dar perfecta cuenta, de primera mano, de todas las atrocidades a que vienen siendo sometidos mis hermanos y hermanas indígenas a todo lo largo y ancho de este país, por cuenta del Estado colombiano, de los gobiernos de turno, y por la complicidad de estos últimos con compañías transnacionales y nacionales de toda índole. Me enteré de primera mano, gracias a un proceso de real participación democrática, de violaciones del derecho a la propiedad colectiva sobre la tierra y los recursos naturales, violaciones del derecho a la autonomía y a la cultura propias, violaciones del derecho a la participación, violaciones del derecho al propio desarrollo, violación del derecho a la existencia como Pueblos que está llevando a la extinción de 28 de ellos, violaciones al derecho a la vida y a la integridad física de las personas pertenecientes a los Pueblos indígenas, violación del derecho a la salud y a la alimentación, violaciones de los derechos de las mujeres indígenas, violaciones del derecho a la libertad y a la libre circulación, violaciones a la propiedad privada de personas pertenecientes a los pueblos indígenas, violaciones del derecho a la justicia y la reparación, en fin, de flagrantes violaciones a nuestra gente y a nuestro Derecho Mayor, todo lo cual se puede leer en los apartes correspondientes del Dictamen proferido por este Tribunal.

Ante tal avalancha de desastres que están soportando los Pueblos Indígenas, difícilmente podría yo tener algún interés en hacer parte de una celebración de algo que para mi gente sólo ha significado muerte, dolor, destrucción, y empobrecimiento de toda índole. Y mal podría yo haber aceptado participar en una actividad encabezada por un gobierno tan anti-indigenista como el actual, que no solamente fue uno

de los pocos en rehusarse a ratificar la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, sino que promueve leyes como el Estatuto de Desarrollo Rural, desastroso para nuestros Pueblos, y que dentro de su política de hacer un sapo de cada colombiano ofrece recompensas por denunciar a aquellos de nuestros hermanos y hermanas que luchan por la recuperación de sus tierras, calificándolos de terroristas.

Finalmente, debo expresarle mi inconformidad por lo que me parece un abuso e irrespeto de parte de esa Alta Consejería, al incluir mi nombre como parte de una actividad del gobierno, sin que yo haya aceptado jamás hacer parte de ésta. Por lo tanto, exijo que no solamente retiren oficialmente mi nombre del grupo de comisionados, sino que lo limpien públicamente, haciendo circular por los mismos medios y poniendo en su página web esta comunicación y su anexo.

Cordialmente,

(original firmado)

LORENZO MUELAS HURTADO

Gobernador del Pueblo *Misak* o Guambiano

Anexo: El Dictámen va por vía electrónica.

GANAMOS BATALLAS DECISIVAS, ASÍ ELLOS SE HAYAN ENCARGADO DE BORRARNOS DE LA HISTORIA*

CARLOS ROSERO

Proceso de Comunidades Negras (PCN)

Las celebraciones son una posibilidad de reflexionar sobre lo que ha pasado en estos doscientos años, en el país y el continente. Quién sabe si hay cosas que conmemorar o celebrar, pero es sin duda una ocasión para conversar sobre la historia y sus distintas interpretaciones, sobre la situación real y particular de las diversas poblaciones en cada uno de nuestros países, en este caso particular, Colombia. Una posibilidad más de hablar y conversar sobre si existe o no un chance de construirnos como nación.

No es solo una reflexión sobre el pasado, sino sobre las medidas que se están tomando en el presente, las cuales seguramente van a ampliar el desbalance de poder que tenemos. No es solo una invitación para los negros, sino también para los indígenas, las mujeres, los jóvenes, para todos los que no están en el poder, para quienes históricamente hemos “llevado del bulto”. Es una oportunidad para reflexionar sobre el presente, con la perspectiva de superar las profundas desigualdades económicas, sociales, políticas y culturales que se viven en el país.

Hace doscientos años, sectores del país se levantaron y consiguieron la Independencia, la primera Independencia de España. Este es un hecho histórico innegable, pero del que hay que conversar todavía mucho. La celebración está bien y está bien como fiesta. Pero no es suficiente porque todavía hay muchas cosas que poner sobre la mesa y muchos asuntos históricos que requieren ser contados, para que se visibilice y se reconozcan los aportes que cada uno ha hecho en este proceso. Creo que por eso ha sido importante, incluso desde otra perspectiva, reconocer la importancia del papel que ha desempeñado Haití entre la primera y la segunda Independencia. Se trata de una contribución que

* Entrevista telefónica realizada por Ángela Jiménez para el proyecto radial *1810 Independencias al aire*, dirigido por Pablo Mora (Ministerio de Cultura y Ministerio de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, Bogotá, 2010).

a nosotros nunca nos contaron, de la cual el país no tiene conciencia y que es importante valorar para rescatar el aporte de cada quien.

Desde el Proceso de Comunidades Negras (PCN), hemos estado hablando de un tema que está pendiente, a propósito de Haití: la reparación histórica de la gente negra; porque hubo un compromiso de los “padres de la Patria”, con los haitianos, de libertad para la gente negra y eso no se hizo en los tiempos que debió hacerse. Con el agravante de que los haitianos pagaron por la libertad de nosotros; como pago de ese aporte a los padres de la Patria les dieron hombres, tierras y barcos, para que hicieran la guerra de la Independencia. La guerra de la Independencia terminó y la libertad de los esclavos solo se dio hasta 1851. Por este tipo de asuntos está abierto, desde una perspectiva amplia, el tema de la reparación, aunque siempre me he preguntado: ¿cuánto vale, en plata de hoy, el aporte de Haití a la Independencia? Con un elemento adicional que se convierte en punto de reflexión: he encontrado referencias históricas, escritas y en la memoria, según las cuales las minas de Timbiquí, Barbacoas y el Chocó fueron entregadas a Estados Unidos, a Francia y a los ingleses, como compensación por los aportes que ellos hicieron en las guerras de Independencia. Frente a este hecho, vale la pena preguntar: ¿por qué a la gente de aquí nunca le reconocieron absolutamente nada?

¿Por qué a los haitianos que son negros no se les reconoce nada, pero a los demás que no son negros se les reconocen sus esfuerzos? Esto nos lleva a un tema que no se discute mucho en el país, y es el tema del racismo y de la discriminación racial que ha sufrido históricamente la gente negra. Este es un segundo tema para conversar.

Habría otro tema que se comentaba en el norte del Cauca sobre lo que llaman la segunda Independencia. Muchos de los soldados y de los oficiales que acompañaron a Bolívar eran negros, a quienes al regresar al norte del Cauca les entregaron tierras como reconocimiento de su labor en la guerra. Pero esas tierras en su mayoría se perdieron, así como pasó con las tierras de Palenque. Incluso las tierras del norte del Cauca que hoy están en riesgo y que fueron entregadas por algunos amos en el momento en que finalizó la esclavitud, también les fueron arrebatadas después. Porque en el norte del Cauca les fueron entregadas algunas tierras en reparación, no como una política de Estado, sino como un asunto familiar. Hoy se trata de tierras que están

comprometidas con proyectos mineros. Ese es un capítulo largo que hay que discutir, entre otras razones porque hace años en el Congreso de la República un representante a la Cámara dijo: “pues si los negros quieren tierra, pues que se devuelvan a África”.

Actualmente, en las cercanías de Cali la gente negra que recibió tierras está a punto de ser expropiada. Si hay tierras que le fueron entregadas a la gente negra tras un proceso de reparación histórica por la esclavitud, aquella no puede ser expropiada. La esclavización es un tema que está metido en estos debates.

Más que pensar en si hubo Independencia o libertad, pienso en las tareas inconclusas de la primera y la segunda Independencia. Las élites no pueden decir que ellas lo hicieron solas, porque nosotros también fuimos a los campos de batalla, nosotros pusimos muertos, nosotros pusimos héroes, nosotros ganamos batallas decisivas, así ellos se hayan encargado de borrarnos de la historia. Es necesario discutir sobre eso y crear un país mejor para nosotros y toda la gente.

Bienvenida la fiesta y tomaremos “viche” en los ríos del Pacífico. Eso es posible, pero no es suficiente. La realidad cotidiana no nos permite dedicarle tiempo a una conmemoración como esta, porque la gente está siendo fumigada, hay desplazamientos, hay asesinatos, los líderes están siendo amenazados, hay megaproyectos en los territorios y tentativas de desplazamiento por la implementación de estos proyectos... La realidad del día a día de las comunidades y de sus líderes es tan azarosa y está tan metida en la agenda humanitaria, que no da tiempo para pensar en ciertas cosas ni para discutir sobre otras que son importantes y estratégicas en la política, en la reflexión de cómo se ha construido el país y cuáles son los papeles que la gente está jugando en este momento. Y todo esto se relaciona con las cosas que pasaron hace doscientos años o más. No es que haya apatía, es que no tenemos la oportunidad de hacerlo con los mismos canales a través de los cuales lo van a hacer las gentes que están en el Estado.

En la primera Independencia quedó pendiente, así como en la segunda, la verdad. La verdad sobre lo que aportó la gente negra. He oído interpretaciones de quienes estudian el tema que señalan que la Patria Boba fue solamente el enfrentamiento entre centralistas y federalistas. Pero lo que apunta alguna gente del Caribe es que los federalistas eran negros y mulatos. Ese pedazo de verdad hay que colocarlo sobre

la mesa, porque en el trasfondo hay un asunto que ha salido a flote en los debates sobre Haití: todos los movimientos que estuvieron encabezados por gente negra son movimientos que no avanzaron, porque las élites criollas, que no eran negras, no querían repetir una historia en la cual los liderazgos fueran asumidos por gente que no era criolla, es decir, por gente que no era descendiente directa de los españoles.

Esa parte tiene que ser develada, tanto en la investigación como en la memoria, porque hubo un proyecto también de limpieza de sangre, expresado a través del tema de la guerra, tanto al sur como al norte del continente. Los padres de la Patria mandaron en la primera línea de los ejércitos a gente negra, como una forma de propiciar la muerte de los negros. Es un proyecto que tiene mucho que ver con ideas del racismo, pero también con ideas del racismo en el ejercicio de la política. Por todo esto sabemos que, en todo el continente, las comunidades negras tuvieron después de Haití la consigna de no repetir esta historia.

Si se quiere en términos más concretos, se puede decir que en el Gobierno están los descendientes de los amos. Por lo mismo, los descendientes de los esclavos y los descendientes de los indígenas no tenemos la misma posibilidad de celebrar esta conmemoración, de discutir y de revalorar lo que fue nuestra participación, para que se reconozca, porque estamos en una condición de gran vulnerabilidad que ocupa nuestro tiempo en la defensa frente a todas las agresiones.

En la Asamblea del PCN en diciembre del 2007, los jóvenes expresaron que nosotros heredamos al final de la esclavización un desbalance de poder que se ha mantenido y se ha acrecentado en los últimos años con la guerra, con el desplazamiento, con la discriminación racial y, recientemente, con el impacto de las fumigaciones. En últimas, esa brecha de poder que se originó allí, que se ha mantenido y ha crecido, es parte de lo que hay que resolver, si queremos pensar en construir una idea de nación en la que quepamos absolutamente todos. En este punto hay un debate con quienes dicen que la nación es “la casa”. Uno puede creer esto, pero lo que no se puede aceptar es que algunos crean que la casa es de ellos y que los demás vivimos alquilados.

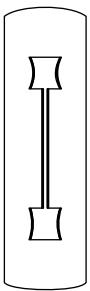
La reflexión es profunda, no solo sobre el pasado sino sobre el presente. Porque aunque hay muchas cosas que resolver del pasado, es sorprendente que existan planes hasta el 2019 en la conmemoración de la que se supone es la segunda Independencia. Son proyectos

de nación absolutamente excluyentes, de expropiación de lo que les queda a las comunidades. Algo así como si las élites tuvieran dentro de sus planes conmemorar el 2010, no a través de la fiesta, sino a través de las políticas económicas: expropiar a los descendientes de los que no fueron los amos.

LO RECIENTE



Esta imagen forma parte de la exposición Itinerante “Historia Natural de Colombia”, coordinada por Oscar Iván Calvo de la Universidad de Antioquia y Andrés Ríos de la Universidad Nacional Autónoma de México, a quienes se une el Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL.



SANTIAGO CASTRO GÓMEZ
*Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo
y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*

Bogotá: Instituto Pensar, 2009. 281 páginas.

El filósofo Santiago Castro Gómez, conocido investigador del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana y exponente en Colombia del pensamiento que estudia la Modernidad-Colonialidad latinoamericana, con *Tejidos oníricos* nos entrega su segundo acercamiento a nuestro pasado. Si en la ocasión anterior había escudriñado los finales del periodo colonial desde los temas de ciencia, raza e ilustración¹, en esta oportunidad incursiona en los inicios del siglo xx para detectar la aparición de imaginarios que anticipaban la industrialización del país. Pero, a su juicio, no es una historia más del capitalismo o al menos no es otra historia económica de ese “modo social de producción”, sino que se trata de una historia del poder, de los “dispositivos” que crearon las nuevas “subjetividades” requeridas por la industrialización. Así lo dice explícitamente en la introducción del libro que reseñamos, tras advertir que se centrará no en los efectos “empíricos” del capitalismo industrial sino en los “discursos” que prefiguran y producen efectos de realidad. Sus principales fuentes son coherentes con este enfoque:

las revistas *Cromos* y *Universidad*, a las que considera como el moderno periodismo que alimenta la nueva discursividad. Igualmente en su pesquisa privilegiará las imágenes —fotos, recortes de prensa y gráficos de distinto tipo— como una forma de acercarse a los mencionados discursos. En términos de cubrimiento espacial anuncia que se reducirá al ámbito bogotano, aunque continuamente deslizará proyecciones nacionales. Y en cuanto al eje temporal se concentrará en los años diez y veinte.

Consistente con estos propósitos, Castro Gómez nos ofrece, en cinco capítulos, un desigual acercamiento a los dispositivos desarrollados por las élites capitalinas con la intención de aclimatar en los cuerpos y las mentes la tan anhelada industrialización. En el primero utiliza el paso del cometa Halley pocos días antes de la celebración del centenario de la Independencia, como una metáfora de la necesidad de movimiento que empiezan a sentir las élites bogotanas en el cambio de siglo. Luego se centra en la Exposición llevada a cabo en las efemérides patrias que prefigura lo que a su juicio es la “sociedad del trabajo”, base de la industrialización que se presente.

¹ Véase *La hibrys del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Castro Gómez, 2005).

A la movilidad como tal le dedica el segundo aparte del libro en el que toca en forma ágil los discursos en torno a los nuevos medios de transporte como el ferrocarril, el tranvía, los automotores y, sobre todo, la aviación. Advierte, eso sí, que no todos los bogotanos se mueven al ritmo que esperan las élites, pero que terminarán haciéndolo con el paso del tiempo. Se refiere a las mujeres y a los socialistas, quienes, por una vía u otra, se incorporarán a la “sociedad del trabajo”.

En el tercer capítulo toca los dispositivos morales para poner a esa sociedad en movimiento en la dirección correcta, dentro de los que se destaca la incipiente planeación urbana y las formas de control de las desordenadas vidas de las capas populares. Destaca al final de esta sección dos discursos críticos de la modernización que está viviendo la ciudad: el nostálgico de la generación centenaria y el antimoderno de los intelectuales conservadores conocidos como los Leopardo.

El siguiente acápite supuestamente está dedicado a los dispositivos políticos —la modernización del Estado— para dicha movilidad. Pero el autor se centra solamente en dos propuestas políticas en torno al famoso debate sobre la degeneración de las razas. De esta forma, se esbozan los discursos pesimistas que hablaban de una degeneración inevitable de nuestra raza por lo que la solución era limpiarla con inmigrantes europeos. En contraste, los discursos optimistas postulaban la posibilidad de cambios internos

para regenerar los cuerpos. Pero al lector no le queda claro como se articula este debate con la construcción del Estado moderno, más allá de los imaginarios que la mencionada polémica puso en circulación. Es evidente que los “dispositivos políticos” implementados por esa época fueron muy variados y no solo tuvieron que ver con las razas, sino también con los géneros, las generaciones y las clases —piénsese, por ejemplo, la incipiente legislación laboral para controlar la agitación social, cuando no el uso de las armas estatales para acallar las huelgas como ocurrió en la zona bananera en 1928—².

El tema ético vuelve a ser el foco del último capítulo, ahora bajo la consigna de crear sujetos deseantes. En una amena lectura de las pautas de consumo el autor nos hace un recorrido por las imágenes y los discursos incorporados en la propaganda de medicamentos y diversos artículos de consumo, para concluir con consideraciones sobre la moda, el deporte, el entretenimiento masivo y los carnavales estudiantiles, todos ellos “simulacros de la modernidad”, según el autor.

El libro concluye con afirmaciones que luego discutiremos sobre el “consenso

² Por supuesto no estamos exigiendo que el autor toque temas que desbordan su marco espacial y temático como la masacre de las bananeras, pero llama la atención que en este capítulo no se haga ninguna consideración sobre un evento de modernización estatal y de alta movilización social como fueron las jornadas de junio de 1929 contra La Rosca, un grupo corrupto que controlaba a la ciudad y al país.

tácito” en torno al “modelo mayoritario” —no por número de adeptos sino por su importancia— que propugnaba por un modo de vida capitalista en Bogotá. Castro Gómez reconoce, no obstante, que hubo discursos minoritarios o disidentes de dicho modelo, no propiamente de parte de los obreros y socialistas, a los que asimila a la “sociedad del trabajo”, sino de intelectuales como Enrique Restrepo y Luis Tejada —socialista él, cosa que no resalta el autor— que se oponían al movimiento del capitalismo y a la noción de progreso desde una posición bohemia y nómada.

Hecho este breve resumen de la obra reseñada, es bueno destacar los argumentos centrales del autor para resaltar sus logros y limitaciones. Digamos de entrada que la hipótesis central en torno a la necesidad que el capitalismo tiene de poner en movimiento a la sociedad es desarrollada coherentemente y, hasta cierto punto, en forma convincente. Claro está que no es una hipótesis original, pues ya críticos de ese modo de producción como Marx la habían propuesto —punto que el autor reconoce en la introducción—, y en nuestro medio había sido también esbozada hace 25 años por el sociólogo Carlos Uribe Celis en un seminal estudio sobre el decenio de los veinte³. Pero nuestra objeción no va a la pretensión de originalidad de la hipótesis, ya que Castro Gómez

busca asumirla no desde un enfoque económico —atribuido a Marx y a sus seguidores—, sino uno interdisciplinario que se centra en los mecanismos de poder, especialmente los discursos que crean realidad⁴. En ese sentido se trata de una nueva propuesta de abordar el pasado que no se reduce a un mero cambio de lenguaje. Si bien, el autor no polemiza con los historiadores en este texto, más bien los utiliza a su conveniencia, sí es claro que está buscando hacer otra historia del capitalismo en Colombia, que se aparte de la visión económica, a su juicio predominante en nuestra historiografía⁵. Y su programa de investigación no se puede tachar burdamente de antimaterialista o idealista, ni es estrictamente una historia de las ideas o de los imaginarios. Es una nueva propuesta teórica y metodológica que ve el capitalismo no solo como un sistema económico, sino desde una matriz

⁴ En la nota 15 de las páginas 119-120, a propósito de la fascinación por la planeación urbana, explícitamente dice: “no es tanto su ‘realidad’ lo que nos interesa, sino sus *efectos de realidad* y su poder de interpretación”.

⁵ La polémica con los historiadores la realiza en la introducción a la obra compilada con Eduardo Restrepo sobre “Genealogías de la colombianidad” (véase Castro & Restrepo, 2008), en donde dicen que los análisis económicos, históricos y sociológicos de varios investigadores, entre los que me incluyen, “sobre la vinculación de Colombia a la economía capitalista durante las dos primeras décadas del siglo xx adolecen de un elemento analítico que es, precisamente, el que quisiéramos tematizar en este libro. Todos estos análisis manejan una concepción ‘económica’, que deriva del marxismo y de la economía política” (p. 18).

³ En su libro *Los años veinte en Colombia*, Uribe hablaba de tendencias que cruzaban esa década como la necesidad de la modernización y de crear “hombres nuevos” para el advenimiento del capitalismo.

generativa totalizante que incluye discursos e imaginarios, productores de efectos de realidad⁶.

Veamos algunas de las falencias que encontramos en su texto para ir al meollo de nuestra reseña crítica. Y la hacemos con ánimo de diálogo constructivo y no de descalificación, pues aunque nos ubicamos en el terreno de la historia sociocultural inspirada en el marxismo británico, creemos que los investigadores del pensamiento Modernidad-Colonialidad nos aportan nuevas preguntas y sugerivas respuestas para cuestionar la comprensión hasta ahora acuñada de nuestro pasado. Pero en sus resultados hay obviamente discrepancias y eso es lo que queremos resaltar a continuación.

Un primer punto debatible es el relacionado con las fuentes. Si bien es legítimo que cada autor las seleccione, no es menos cierto que dicha escogencia implica sesgos. La escogencia de publicaciones como *Cromos* y *Universidad*, entre otras que también se utilizan en este texto, es consistente con los objetivos buscados por Castro Gómez, pero dichas publicaciones terminan siendo expresión de unos sectores de la sociedad, los que se “mueven” en esos años. Pero no dan cuenta de otras voces, algunas de ellas, como las subalternas, difíciles de escuchar, pero no ausentes. Por ejemplo el recuento de las celebraciones del centenario

de la Independencia refleja solo el pensamiento de las capas altas y no lo que ocurre en el pueblo bajo, excluido de las efemérides —como el autor lo reconoce en la nota 17 de la página 46—. Escuchar más a esas voces subalternas hubiera matizado las conclusiones sobre el “consenso mayoritario” y habría mostrado que mucha gente se resistía a la “movilidad” impulsada por las élites⁷.

Igualmente discutible es la falta en *Tejidos oníricos* de contexto histórico en ciertos recuentos del pasado, contexto que es necesario por más genealogía que se quiera hacer de él. No apelamos a una historia convencional estructurada por un eje cronológico —cosa que legítimamente desecha el autor aunque esta decisión a veces genera circularidad

⁷ Un par de ejemplos pueden ilustrar lo señalado. El periódico de tintes anarquistas, *Ravachol*, hizo el siguiente comentario sobre el centenario: “el 20 de Julio de 1810 fue el precursor de nuestra emancipación política: el 20 de Julio de 1910 es la eterna noche de la Dictadura de los autócratas descendientes de España. Es preciso levantar el carácter para completar la obra de Bolívar” (*Ravachol*, Bogotá, julio 17 de 1910, pp. 1-2). Un cronista “cachaco” con el seudónimo de Ciprián Pericles recurre a un diálogo ficcional de una pareja de campesinos que acudieron a la capital en las celebraciones del 20 de julio de 1910 para hacer comentarios críticos a la efeméride. El narrador pone en boca de la pareja preguntas sobre el sentido de la proclamada libertad cuando en su pueblo el gamonal, don Torcuato, “es dueño de nuestras vidas y nuestras sementeras”. Al final del día, cansados de tanto discurso vacuo deciden irse a la fiesta de toros en Las Cruces “que eso sí lo entendemos. Dejemos a los ‘blancos’ que hablen de libertades y derechos...” (crónica aparecida en *El Republicano*, Bogotá, julio 30 de 1910, p. 3C, citado por Pereira, 2010).

⁶ Es lo que con Restrepo llaman la “dimensión no-política del capitalismo” (véase Castro & Restrepo, 2008).

en el texto y ciertas repeticiones innecesarias—, sino que creemos que todo recuento del pasado debe proveer al lector la información adecuada para comprenderlo. Y en ello hay algunas falencias en el libro reseñado. Por ejemplo, en el capítulo primero cuando se habla del año del centenario, 1910, se dice que aún estaba gobernando Rafael Reyes, cuando este había dimitido para salir del país desde mediados del año anterior. Eso mismo obstaculizó la organización de las celebraciones centenarias⁸, así como introdujo otra dinámica política en el país que no es precisada por el autor. No es acertado tomar sin beneficio de inventario las optimistas palabras de Manuel Laverde sobre las “perspectivas económicas” del país en 1920 (p. 252), cuando se estaba viviendo la crisis por bajos precios del café que llevó a una penuria fiscal que afectó incluso a los trabajadores oficiales, comenzando por el mismo presidente Marco Fidel Suárez. Esa depresión en el contexto de la primera posguerra llevaría a las reformas económicas inspiradas por la misión Kemmerer en años posteriores. También es un poco exagerado, por decir lo menos, señalar que Colombia ganó la guerra con el Perú de los años 30 por la aviación (p. 88). Esta

guerra, poco convencional, tuvo algunas batallas pero la confrontación se dirimió principalmente en los escenarios diplomáticos internacionales. En general podemos señalar que el autor no hace mayor descripción de lo que ocurría en Colombia en los años diez y veinte, como si el proceso de “movilidad” capitalista que quiere destacar y los discursos que lo anticiparan se dieran en el aire.

A ello se agrega que Castro Gómez en algunas ocasiones interpreta más con el deseo de hacer coherente su hipótesis que con los datos que le dan incluso sus fuentes. Así hubiera sido conveniente cuestionar la supuesta liberación de la mujer que promovían las modas y artículos de salud. Incluso era necesario matizar una afirmación no de los propagandistas sino del mismo autor cuando dice: “en el capitalismo no hay lugar para mujeres sumisas” (p. 202). No creemos necesitar mayor prueba empírica para decir que eso no es cierto: el capitalismo admitía y, en cierto sentido necesitaba, mujeres y hombres sumisos. Algo similar ocurre cuando al final del capítulo cinco se afirma que a pesar de las protestas de sectores conservadores “el cine, la moda, los bailes y las diversiones terminaron por imponerse en Bogotá” (p. 248). Nos preguntamos ¿realmente se “impusieron”? y de ocurrir así ¿a qué sectores sociales realmente cubrió esa “imposición”? Esto nos lleva a la discutible conclusión del libro: “ya para mediados de la década de 1910 (?) reinaba en Bogotá un consenso tácito

⁸ Incluso tuvo que cambiarse la Comisión Organizadora de la efeméride. En efecto el 21 de agosto de 1909 el presidente encargado, General Ramón González Valencia, dictó el Decreto 61 en el que recompone dicha Comisión (*Revista del Centenario*, septiembre 30 de 1910, p. 185).

en torno a las virtudes del modo de vida ofrecido por el capitalismo industrial" (p. 251). A ese "consenso tácito" Castro Gómez lo llama luego "modelo mayoritario", sobre el cual aclara que lo "mayoritario" no es por el número sino por el poder que arrastró, algo que podríamos designar, inspirados en Gramsci, como "hegemonía" de una élite. Es cierto que el autor matiza sus afirmaciones al hablar de imágenes en disputa y traer a colación ejemplos del "modelo minoritario" encarnado en dos intelectuales nómadas, de quienes ya hemos hablado. Con todo queda un sabor de que Castro Gómez a veces procede más con el deseo que con la tozuda realidad. Incluso a un historiador le asalta la duda de si el modelo del que habla es más propio de períodos posteriores, por ejemplo el de la segunda posguerra, cuando la industria estaba consolidándose en el país, y no del período estudiado, cuando aparte de algunas industrias casi artesanales, el mundo rural seguía predominando. Claro que el autor podrá responder que no busca indagar por la realidad sino por los elementos discursivos que la crean, pero con todo, al lector le queda el sabor de que algo falta entre el dicho y el hecho.

Llegamos así a nuestras últimas consideraciones críticas que tienen que ver precisamente con el vacío que hay en el libro reseñado entre el dicho y el hecho. Ante todo advertimos que en la propuesta de Castro Gómez ¡se respira una cierta teleología que marca su narrativa! Toda

alusión al movimiento o al cambio es interpretada por el autor como prefiguración del capitalismo industrial. ¿Será cierto que las élites santafereñas de los años diez y veinte estaban pensando en ese capitalismo o simplemente muchas veces veían la necesidad de cambiar, de salir de la quietud del pasado colonial y decimonónico? Solo más investigación en este sentido podrá dar respuesta a esta pregunta. Pero, aun aceptando que ellas tuvieran en mente ese capitalismo industrial, es justo interrogarse ¿de dónde salen esos discursos? Y ¿por qué toman fuerza? No es solo por virtud de la retórica o de la difusión por los medios de comunicación del momento. Es porque la sociedad, especialmente las clases dominantes, pero también algunas subalternas, estaban experimentando cambios. El "modo de producción social" del capitalismo industrial, ciertamente no es solo algo económico, es también cultura, imaginarios, ideas y, por supuesto, relaciones sociales. Y en todos esos terrenos había disputas, como el mismo autor lo reconoce. Esas disputas surgían de las distintas experiencias de hombres y mujeres, de las distintas "razas", generaciones y clases. Por ello es tan difícil aceptar aquello del "modelo mayoritario" hacia el que supuestamente se orientó la Bogotá de los tres primeros decenios del siglo xx.

Para decirlo en pocas palabras, a Castro Gómez le faltó tomar más en serio la experiencia como mediadora entre

los hechos fácticos vividos y los discursos que los interpretan. Y aquí entramos en una disputa teórica que tiene proyecciones historiográficas. Creemos, siguiendo la senda trazada por E. P. Thompson, que los discursos pueden prefigurar una realidad pero no la crean por sí solos. La experiencia cuenta para aclimatar los discursos y para ponerlos en disputa. Los sueños sobre el capitalismo industrial tal vez los tuvieron sectores de las élites bogotanas e incluso algunos intelectuales obreros y socialistas, pero difícilmente se puede generalizar más allá de ellos, al menos para la época que piensa o desea Santiago Castro Gómez. Con todo, especialmente por la polémica que provoca el libro reseñado, vale la pena leerlo y asumir el reto de escudriñar las sugestivas vías de interpretación que sugiere.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Castro, S. & Restrepo, E. (eds.). (2008). *Genealogías de la colombianidad*. Bogotá: Instituto Pensar.

Castro Gómez, S. (2005). *La hibrys del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Pereira, A. (2010). “Cachacos y Guaches: *La plebe* en los festejos bogotanos del 20 de julio de 1910”. Manuscrito inédito.

Uribe Celis, C. (1985). *Los años veinte en Colombia*. Bogotá: Ediciones Aurora.

MAURICIO ARCHILA
Departamento de Historia
Universidad Nacional de Colombia

JULIANA PÉREZ GONZÁLEZ
Las historias de la música en Hispanoamérica (1876-2000)

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2010. 172 páginas.

Sin duda, los instrumentos y los sonidos musicales que trajeron consigo los europeos al asentarse en tierras americanas despertaron grandemente el interés y la curiosidad de las comunidades indígenas que ya vivían en el continente desde varios siglos atrás. Flautas, sacabuches, cornetas, dulzainas, cornamusas, y violines, entre otros instrumentos, junto con

toda una suerte de canciones y tonadas, resultaron ser elementos particularmente novedosos para los nativos americanos, quienes no tardaron mucho en aprender a hacer música a la usanza europea. Sin embargo, el asunto de la música estaba muy lejos de ser algo desconocido para los indígenas al momento del encuentro con los conquistadores. Hay claras

evidencias, arqueológicas y documentales, que permiten asegurar que la música no solo era un aspecto muy importante en las culturas prehispánicas sino que ya contaba con varios siglos de tradición para los tiempos de la Conquista.

Esto, sumado a los años de la Colonia y los siglos posteriores, dejan apreciar un largo espectro de prácticas musicales en todo el continente, susceptibles de ser sometidas al ejercicio de la investigación histórica, lo cual ha venido siendo la tarea en la que se han sumergido diversos estudiosos desde la segunda mitad del siglo xix. Sin embargo, a pesar de la producción académica que se ha hecho en todo este periodo, la historia de la música en los países hispanoamericanos es un campo que todavía aguarda por su consolidación dentro del mundo profesional de las disciplinas académicas. Y justamente, el objetivo central del texto de la historiadora Juliana Pérez es la exploración de la trayectoria de los estudios histórico-musicales en Hispanoamérica entre 1876, fecha de publicación del primer texto al que la autora tuvo acceso, y el año 2000, momento en que finalizó la impresión del *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, documento que pretende sintetizar buena parte del estado actual de los conocimientos históricos en esta materia.

Así pues, el libro de Pérez es principalmente un balance historiográfico construido a partir de los textos que sobre historia de la música se han publicado

en Hispanoamérica. No se trata de una revisión exhaustiva de todas las publicaciones disponibles, pero sí considera un corpus documental suficientemente amplio para elaborar un esquema consistente con el objetivo de caracterizar autores, tendencias investigativas, alcances temáticos, herramientas metodológicas, enfoques analíticos y corrientes de pensamiento en el desarrollo de la disciplina. La investigación fue inicialmente presentada en el 2004 como trabajo de grado en el programa de pregrado en Historia adelantado por la autora, en donde obtuvo mención laureada; en 2005 recibió un reconocimiento especial por parte de los jurados del x Premio de Musicología Casa de las Américas, y en 2007 abrazó el primer lugar en el xvi Concurso Mejores Trabajos de Grado de la Universidad Nacional de Colombia dentro del área de Ciencias Humanas y Sociales.

Se trata sin duda de un trabajo importante, pertinente e innovador, dados los escasos antecedentes de revisiones bibliográficas en el terreno de las Historias de la música en Latinoamérica, que en su mayoría, han sido consideraciones de carácter local, nacional, o centradas solo en textos o autores particulares. Por esta razón, el trabajo de Juliana Pérez, aunque no es completamente conclusivo ni agota la temática, representa un aporte altamente valioso para la definición, circunscripción, consolidación, y madurez de una disciplina que en muchos aspectos permanece todavía en un estado

embrionario en nuestro continente: la historia de la música.

Efectivamente, dentro de las conclusiones más contundentes del libro está la constatación de que en el medio hispanoamericano la historia de la música ha sido un tema muy poco tratado por historiadores profesionales. El conocimiento que se ha erigido en la materia a lo largo de poco más de un siglo, ha sido principalmente obra de historiadores aficionados, de músicos —profesionales y aficionados—, y eventualmente, de musicólogos. Esto ha traído como resultado un conjunto de estudios histórico-musicales que reflejan una gran ambigüedad en términos de enfoques, intereses investigativos y contenidos. El primer problema radica en reconocer hacia dónde se dirigen las pesquisas mismas: ¿la vida de los músicos y de los compositores?; ¿los acontecimientos significativos asociados con el quehacer musical tales como la formación de una orquesta o el establecimiento de un conservatorio?; ¿las prácticas sociales y los aspectos culturales relacionados con la música?; ¿la conformación del repertorio nacional o local?; ¿la evolución de las artes musicales en términos de educación, composición o interpretación?; o de forma más concreta ¿la música misma, es decir, la recuperación de los sonidos musicales del pasado? Los cerca de mil títulos que existen sobre historia de la música de los países de Latinoamérica, entre libros, artículos y otros escritos, pululan entre estos y otros posibles caminos

investigativos, haciendo evidente en Hispanoamérica es una disciplina que se define y redefine continuamente.

Además, en la mayoría de países latinoamericanos la historia de la música no ha logrado constituirse en un campo investigativo en sí mismo, sino sigue oscilando entre los intereses de algunas disciplinas académicas, en especial la historia y la musicología, siendo mucho más evidente la participación, sobre todo desde los años 60, de la segunda. En realidad, a pesar de las fecundas relaciones que se pueden establecer entre la historia de la música y algunas famosas corrientes historiográficas —como la Escuela de los *Annales*, particularmente influyente en los historiadores latinoamericanos, o la historia cultural—, el entusiasmo por el pasado musical en los pasillos de los departamentos de Historia ha sido, latente y desafortunadamente, muy escaso.

El libro escrito por Juliana Pérez ofrece, en síntesis, una historia de la historia de la música en Hispanoamérica que logra distanciarse del estilo de los balances historiográficos tradicionales, muchos de los cuales no suelen pasar de ser bibliografías comentadas. Para esto, la autora hace uso de la perspectiva y el modelo propio de la historia de las ciencias, considerando tanto una mirada “internalista”, que examina los contenidos de los textos y la manera en que fueron elaborados, y una mirada “externalista”, interesada en reconstruir el entorno intelectual, social y cultural en que se

produce el conocimiento. Y, justamente, esta propuesta guarda estrecha relación con la estructura misma del libro. Tras la introducción, el primer capítulo consiste en una revisión de los balances historiográficos en la materia al examinar el “estado actual de la historiografía musical hispanoamericana”. Posteriormente, los capítulos dos y tres se concentran, respectivamente, en las perspectivas internalista y externalista expuestas en la introducción. De este modo, el segundo capítulo estudia algunos “componentes de las historias de la música en Hispanoamérica”, particularmente, las herramientas metodológicas más utilizadas y algunas ideas especialmente recurrentes en la visión histórica de los autores y en su apreciación del ejercicio musical en el pasado, mientras que el tercer capítulo se concentra específicamente en el desarrollo histórico de la disciplina. Y finalmente, después de las conclusiones, hábilmente sintéticas y equilibradas, el texto ofrece un interesante anexo con un listado de algunos “textos generales de historia musical hispanoamericana en orden cronológico de publicación”, y una bibliografía relativamente especializada que reúne títulos que pueden resultar especialmente útiles a aquellos interesados en profundizar o participar en las lides de los estudios histórico-musicales.

En general se trata de una lectura cómoda e interesante que no es exclusiva de lectores especializados y que fácilmente puede ser útil en los círculos de pregrado

o posgrado, en los confines de la historia, la musicología o la antropología histórica, incluso podría ser del agrado del público general interesado en la temática. Aunque algunas ideas suelen repetirse, es un texto bien escrito y bien estructurado, con la virtud de saber entremezclar argumentos y ejemplos bibliográficos de manera dinámica y consistente. Si bien la autora demuestra una gran habilidad al extraer las ideas centrales de los numerosos textos a los que se refiere, algunas de las síntesis bibliográficas resultan demasiado superficiales, particularmente cuando se trata de libros o artículos indispensables y marcadamente útiles en la ilustración de algún argumento esencial. De todas formas, es de resaltar que el trabajo de Juliana Pérez es el resultado de una investigación juiciosa y rigurosa en bibliotecas de diferentes países hispanoamericanos y que contó con la asesoría de reconocidos investigadores del ámbito de la historia de la música.



A lo largo del libro la autora identifica tres etapas en el desarrollo de la historia de la música como disciplina académica en Hispanoamérica, las cuales permiten apreciar una creciente institucionalización del campo de investigación. La primera etapa, que abarca la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, se caracteriza por la fuerte presencia del paradigma de la historiografía positivista y por la marcada insistencia en el nacionalismo (o las identidades nacionales) como

bandera principal de la indagación por el pasado musical. En opinión de Pérez, el primero de estos aspectos se hace evidente, entre otras razones, por la falta de un modelo riguroso de crítica de fuentes, lo cual se reflejaba en la credibilidad casi ciega que recibían las fuentes que se utilizaban, y por la insistencia en la escritura de una historia basada en los hechos y biografías de grandes héroes, en este caso, ilustres compositores o intérpretes, entre otras famosas personalidades.

La segunda etapa, circunscrita entre los años sesenta y ochenta del siglo XX, se caracteriza por el auge de la musicología y con ella, la profesionalización del oficio de los historiadores de la música, al menos en cuanto a los aspectos puramente musicales se refiere. De hecho, la mayoría de investigadores de este periodo fueron musicólogos formados en Europa o Norteamérica, quienes jugaron un papel muy importante en el establecimiento de los primeros estudios formales en musicología en Latinoamérica. Sin embargo, esto no representó un cambio de paradigma en el sentido pleno de la expresión, ya que si bien el análisis musical de partituras antiguas pasó a ser un aspecto protagónico del proceso de investigación, sobrevivían varias de las pautas historiográficas positivistas de los años anteriores.

Finalmente, la tercera etapa, que se puede fijar entre los años ochenta y el presente, parece dejar ver un posible cambio de paradigma en la manera de estudiar,

investigar y escribir la historia de la música en Hispanoamérica, ya que se empiezan a notar los “primeros reclamos por una historia social de la música” (p. 130). Se trata de una tendencia indudablemente alimentada de disciplinas como la antropología, la etnomusicología o la sociología de la música, que intenta tener en cuenta los contextos sociales y culturales de las prácticas musicales, o dicho de otro modo, las relaciones entre música y sociedad en el pasado. No obstante, todavía no se trata de una tendencia consolidada entre los académicos del medio, aunque sí es evidente un cambio en el tipo de discursos narrativos —más explicativos y menos narrativos— y un cambio en la escala de los trabajos —menos totalizantes y más monográficos—.

Por otro lado, al analizar críticamente la producción intelectual, la autora caracteriza las maneras en que los estudios histórico-musicales se han llevado a cabo en Hispanoamérica, para lo cual examina cuidadosamente algunos aspectos metodológicos y analíticos, empezando por el asunto de las fuentes. En su mayoría, las fuentes que han usado los investigadores no han cambiado radicalmente a lo largo de los años, pero sí los usos, las valoraciones y las interpretaciones que se les dan. De hecho, en algunas ocasiones las mismas fuentes son utilizadas por distintos investigadores en momentos diferentes, pero es posible apreciar diversos tratamientos, preguntas y enfoques. Desde un comienzo, los

documentos escritos y los vestigios arqueológicos fueron evidencias muy valoradas, a partir de las cuales se elaboraron las primeras historias de la música, especialmente aquellas de corte nacionalista. Pero más tarde, hacia la segunda mitad del siglo xx, se sumaron a la lista pinturas, relatos de tradición oral, y cada vez más recurrentemente, partituras, con lo que el análisis musical y el interés por recrear en el presente la música del pasado —el llamado *historical performance*— se convirtieron en elementos progresivamente más protagónicos en los proyectos histórico-musicales.

Además, las historias de la música en Hispanoamérica se han caracterizado también por una recurrente correlación con la periodización utilizada por la historiografía tradicional: época prehispánica, Colonia, Independencia, siglo xix, y siglo xx. Indirectamente, esto ha ayudado a la persistente y desafortunada visión de lo indígena como algo inmutable, de modo que a menudo, se han interpretado las prácticas musicales de las comunidades vivas como muestras inalteradas del ejercicio musical prehispánico. Otros historiadores de la música han preferido usar los períodos propios de la historia del arte europeo mientras que los intentos por proponer una periodización nueva, que dé cuenta de las dinámicas propias del acontecer musical en Hispanoamérica, siguen siendo exigüas. No obstante, recientemente han surgido trabajos innovadores

y sugestivos que, para evitar el uso de períodos poco idóneos para la materia que tratan, han preferido clasificar sus historias de manera temática.

Adicionalmente, Pérez identifica cuatro nociones que, casi tomando la forma de ideas preconcebidas, aparecen con frecuencia en los escritos. En primer lugar, la obsesión por encontrar y demostrar los orígenes o el primer caso de algún elemento musical especialmente distintivo, como por ejemplo un ritmo o un género musical, un instrumento o una canción, entre otras curiosidades. En segundo lugar, el uso recurrente de ideas de progreso o evolución para explicar procesos histórico-musicales, en las que a menudo lo nuevo aparece en un estado de mayor refinamiento, complejidad o calidad que las formas más añejas. En tercer lugar, un cierto etnocentrismo reflejado en la continua comparación entre los procesos locales y el mundo artístico europeo, al estilo de un análisis de centro y periferia donde el desarrollo artístico en las metrópolis aparece como referente para juzgar el desarrollo del devenir musical hispanoamericano. Y por último, la concepción de la música como lenguaje universal en el imaginario intelectual latino, idea que si bien suele encantar a no pocos académicos ha venido siendo revisada críticamente por la etnomusicología tras la constatación de que el carácter semántico que se le otorga a la música en Occidente no es un hecho latente en todas las culturas.

Así pues, *Las historias de la música en Hispanoamérica (1876-2000)* es un libro que hace justicia a un campo de investigación que lentamente se ha ido abriendo paso entre las disciplinas académicas pero que todavía aguarda por la constitución de una comunidad académica mucho más consolidada y por una mayor dinamización del ejercicio profesional en esta materia. Si bien mucha de la historia de la música de los países latinoamericanos sigue sin escribirse, también es necesario que se realicen más revisiones historiográficas que permitan evaluar certeramente

el continuo desarrollo de la disciplina en el continente. El trabajo de Juliana Pérez es sin duda un valioso aporte, pero sobre todo, representa una invitación a los escolares de este ramo para ampliar las dimensiones de su propio estudio. Nuevas publicaciones que miren con detalle los textos que no pudieron ser considerados en este libro, o los que han aparecido en la última década, deberán alcanzar este cometido. Amanecerá y veremos.

SERGIO OSPINA R.

Universidad Nacional de Colombia

JOSÉ EDUARDO RUEDA ENCISO
Juan Friede, 1901-1990: vida y obras de
un caballero andante en el trópico

Bogotá: ICANH, 2008. 596 páginas.

Escribir la biografía de un personaje como Juan Friede es un desafío, no solo por su enorme producción bibliográfica, sino también, por las múltiples facetas de su vida. En esta medida, el trabajo de selección de fuentes será fundamental para la imagen que se construirá con el relato; al respecto, Rueda Enciso logra una articulación entre documentos personales y públicos produciendo un vaivén entre la forma como fue percibido Friede por sus colegas, detractores, amigos y familiares, y la forma como él quiso ser percibido por medio de sus publicaciones en diferentes medios.

Rueda Enciso inicia su texto advirtiendo que es el producto de una extensa

investigación que ha tomado unos veintiocho años¹. El tema que presenta, por tanto, no es novedoso; lo novedoso se

¹ Las publicaciones que ha realizado el autor sobre la vida de Friede en los últimos años lo atestiguan; entre ellas se encuentran los siguientes títulos: "Contribución a la bibliografía del profesor Juan Friede" (1988), "Juan Friede y el desarrollo de la etnohistoria en Colombia" (1990), "Juan Friede (1901-1990). Investigador de los indígenas y de la Historia de Colombia" (1991), "Juan Friede o la concepción de una nueva historia del territorio colombiano a través de documentos originales" (1997), "Juan Friede, Primer historiador de la problemática indígena" (1999), "Juan Friede, primer marchand de Bogotá y pionero de la moderna historiografía colombiana" (2002) y "Juan Friede y su búsqueda del adelantado don Gonzalo Jiménez de Quesada" (2005).

encuentra en que es el primer texto que busca articular todas estas partes en un todo, un todo inevitablemente sesgado por el proceso mismo de la investigación, los accesos a la información, la lectura del autor sobre las fuentes y, aún más, el conflicto de articular las visiones contrapuestas que produjo Friede en su época.

Una de las fortalezas del trabajo es la diversidad de las fuentes. Entre ellas destaca la entrevista que fue realizada por Jaime Arocha y Nina de Friedemann en 1980 a Juan Friede; es claro que es uno de los documentos que mayor valor tuvo al momento de articular muchas de las percepciones que tenía Friede sobre el desarrollo de su propia vida con los textos que él escribió o lo que escribieron sobre él; asimismo, el autor entrevistó por su parte a varios colegas y amigos de Friede, consultó los libros de actas de la Academia Colombiana de Historia, el archivo del departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia y el archivo privado de Juan Friede, en manos de su familia; además de la profusa producción intelectual del personaje.

Al triangular estas fuentes surgen aspectos completamente desconocidos de la vida de Friede, y sus publicaciones adquieren un lugar de sentido en los contextos construidos por Rueda Enciso; de esta forma, logra con éxito la creación de una lógica de funcionamiento de las situaciones analizadas, aunque algunos comentarios que realiza respecto a su percepción de ciertas instituciones

o relaciones que mantuvo Friede no son completamente sustentados.

Aunque el autor divide el libro en dos partes: "Primera parte: Juan Friede, comerciante" y "Segunda parte: Itinerario intelectual de Juan Friede", no son elementos separados, sino que se encuentran relacionados a lo largo de todo el libro. Inicialmente nos presenta un Friede que nace en una familia con buenos recursos económicos e interesada en el comercio, esto sería algo que heredaría y que le permitiría llevar a cabo una vida intelectual en cierta manera independiente durante algunos años de su vida; durante su juventud migró con su familia por diversas razones y estudió en la London School of Economics, con ello hizo parte de contextos de diferentes culturas y sistemas políticos que le darían cierta apertura mental, con lo que crearía una inquietud por estas zonas de contacto. El autor menciona que la participación de Friede en el movimiento de los Vanderfiegel en sus años de juventud fue importante para sus periplos investigativos; aún así, el comentario que realiza sobre el movimiento como tal es somero y hubiera sido interesante que se abordara un poco más (como lo hizo con otros elementos como las diferentes generaciones de intelectuales de inicios del siglo xx en Colombia o los contextos históricos nacionales a lo largo de la vida de Friede), más aún cuando fue allí donde Friede publicó su primera impresión sobre el tema que lo apasionaría a lo largo de su vida: el indígena y su situación. Quizás, así

como Friede presentó un interés por indagar cuál había sido el primer encuentro entre las indígenas y los conquistadores en sus trabajos, hubiera valido la pena conocer cuál fue el primer encuentro en el caso de Friede y cómo fue registrado por él en ese artículo que menciona Rueda Enciso.

El Friede que llega a Colombia, según Rueda, es entonces un personaje que arriba con intenciones comerciales, como parte de la F. Stern y Cía., pero también es alguien que se ha enfrentado con la diversidad cultural y tiene cierta inclinación por las artes y la cultura. La combinación de estas dos dimensiones, el interés económico y el académico, estaría presente a lo largo de su vida y le traería más de un conflicto con amigos e instituciones, casos que son analizados profusamente por Rueda Enciso. Rueda nos relata con detalle los viajes que realizó Friede a Colombia cuando estaba asociado a la F. Stern y Cía. y posteriormente la creación de la Caldas Motor cuando la primera quebró; en este tiempo, aunque Friede viajaría principalmente entre Manizales y Bogotá, no perdió momento para conocer poblaciones cercanas. Posteriormente, el autor da cuenta de una faceta poco conocida de Friede, la de crítico de arte y promotor cultural. Una puntada muy importante para lo que sería el trasegar de su vida, sería la temprana relación que establece con los Bachués y otros artistas de los años cuarenta, faceta que es muy bien analizada por Rueda Enciso a través de diferentes fuentes. En este punto, el texto

no solo es valioso en relación con Friede, sino también con artistas como Pedro Nel Gómez y Carlos Correa.

Posteriormente Rueda Enciso se detiene en la creación del Instituto Indigenista de Colombia (1942), sino como un grupo de amigos interesados en apoyar las luchas indígenas. El importante papel que cumplió el Instituto en un momento en que era necesario dar a conocer el problema y estudiar sus factores también fue tratado por Correa (2007) quien da cuenta de los papeles que cumplió el instituto: investigación, difusión y denuncia; con ello, aunque fueran un grupo de amigos, sus trabajos fueron más allá de las relaciones personales establecidas, sin dejar de lado que se presentaron múltiples conflictos sobre la forma como debería ser abordado el problema de lo indígena y ello repercutió en el funcionamiento del instituto.

La segunda parte del libro, se dedica a la producción intelectual de Friede. El autor establece cuatro momentos de interés: el estudio de los problemas del indígena en Colombia y su historia, el periodo de la conquista y algunos personajes que hicieron parte de esta, la Independencia y la revolución de los Comuneros.

Algo que caracteriza a todos los trabajos de Friede es la búsqueda de fuentes inéditas y la aparición de los archivos como espacio de consulta para las investigaciones. El autor muestra a Friede como un experto por la rigurosidad que lo caracterizó y el uso de ciertos métodos de

investigación; llama la atención su comentario de considerar como aficionados a quienes le precedieron, personas que como Ezequiel Uricoechea, Liborio Zerda, Vicente Restrepo y Ernesto Restrepo Tirado, más que aficionados, eran no expertos en el tema que se interesaron, aquello que consideraron como antigüedades o pasado prehispánico. Creo que sus trabajos respondieron a intereses muy diferentes de los de Friede.

Uno de los puntos interesantes del trabajo es que comenta la forma como fueron recibidas las obras de Friede por parte de público especializado y no especializado. Muestra de ello es el recorrido que realiza con el libro *El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo Central Colombiano*. Menciona las diferentes lecturas que tuvo, algunas a favor y otras en contra. Posteriormente Rueda Enciso analiza la producción de Friede que estuvo asociada a la Academia Colombiana de Historia y aunque menciona que para los años cuarenta y cincuenta había un rechazo hacia los trabajos de la moderna historiografía (p. 226), en el desarrollo del libro se muestra una situación contraria. Los libros de actas y la correspondencia consultada por Rueda Enciso dan cuenta de los conflictos que existían en la Academia Colombiana de Historia y las múltiples formas de entender la historia, situación que no es ajena a cualquiera institución; sospechoso sería que existiera una sola versión de entender las

cosas, tanto a nivel epistemológico como metodológico. A pesar de estas dificultades, es evidente que la Academia apoyó el trabajo de Friede, lo que se reafirma con sus nombramientos como miembro correspondiente y posteriormente número. Quizás el hecho de que Friede diera cuenta de la utilización de nuevas fuentes y de la necesidad de la rigurosidad en la investigación fue uno de los grandes atractivos para que se le abrieran las puertas en la Academia. Con ello nos enfrentamos con el nacimiento de una nueva necesidad en la investigación histórica de primera mitad del siglo xx en Colombia: la búsqueda y uso de fuentes primarias para abordar un problema. Uno de los conflictos interesantes que menciona Rueda Enciso, es el de los sinsabores con la Academia al momento de publicar algunos de sus trabajos, especialmente los diez tomos de *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Si tenemos en cuenta que gran parte de este trabajo fue encontrar, catalogar y consultar diversos archivos, es lógico que Friede no solo se limitara a esta actividad de archivística, sino que avanzara sobre sus investigaciones puntuales: los problemas de los indígenas, algunos personajes de la conquista, la independencia y los comuneros; gran parte de la recopilación de información para sus publicaciones provendría de el periodo de 1951 a 1961, que sería el de mayor producción intelectual.

Rueda Enciso muestra como varios de los resultados de sus intereses

investigativos puntuales fueron publicados entre 1962 y 1974. Publica sus libros sobre la Independencia y la búsqueda de los primeros contactos entre los indígenas y los conquistadores españoles. En este periodo ya no depende de la Academia para difundir sus trabajos; Friede buscó otros espacios de divulgación, como el área cultural del Banco de la República y diversas revistas internacionales; así mismo, se vinculó a otras instituciones como el Instituto Colombiano de Antropología y la Universidad Nacional de Colombia. La relación de Friede con el ICAN da cuenta de las complejas relaciones que se establecían entre las instituciones oficiales y la sociedad nacional. Al igual que en los anteriores debates, Rueda muestra un Friede que denuncia o presenta visiones alternas a las oficiales; sin olvidar que estas instituciones están inmersas en un campo de relaciones donde participan diferentes agentes.

Estos sinsabores lo movilizan a la última etapa, la de sus viajes a Estados Unidos. Surge una nueva faceta de Friede, la de Friede docente. Desde la mitad de la década de los sesenta hasta los años ochenta, Friede es invitado por diferentes universidades para dictar cátedras sobre historia indígena, de América, etnohistoria, etc. Hubiera sido interesante que Rueda Enciso analizara los programas de estos cursos y la forma como fueron

recibidos por los públicos a los que fueron destinados; en cierta medida las cátedras y seminarios lograron sintetizar gran parte del pensamiento de Friede sobre los momentos que le interesaron al estudiar la historia.

La finalización del libro es un poco seca, Rueda Enciso comenta como la memoria de Friede fue desfalleciendo debido al accidente que tuvo cuando viajó a Medellín y realiza algunos comentarios sobre las últimas veces que se le vio en público.

El trabajo de Rueda Enciso será un documento obligado de consulta para quienes se interesen por la vida y obra del maestro Juan Friede. Es un trabajo que deja abiertos múltiples caminos para seguir investigando: la influencia de los Vanderfiegl en el trabajo de Friede, los diarios de campo de los viajes que realizó por Colombia, el contenido y recepción de sus cátedras y cursos, la recepción posterior de su obra en disciplinas como la historia y la antropología, entre otros muchos más.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Correa, F. (2007). "La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia". *Maguaré*, 21, 19-63.

AURA LISETTE REYES
Universidad Nacional de Colombia

CÉSAR ENRIQUE GIRALDO HERRERA
Ecos en el arrullo del mar: las artes de la marinería en el Pacífico colombiano y su mimesis en la música y el baile

Bogotá: CESO, 2009. 274 páginas.

La mirada se ha virado hacia el Pacífico colombiano, a partir de hechos violentos, reacciones a fenómenos ambientales, alarmas ante la acelerada reducción de la biodiversidad, impactantes descubrimientos de su riqueza, su magia y algunos sucesos ocurridos por su situación de frontera al sur y hacia el otro continente; por otra parte, estudios sobre piangua, ballenas, atún y demás especies exclusivas, artes de pesca, procesos de pogramamiento, ritmos propios y proyectos de ecoturismo, son algunas de las investigaciones que se han generado sobre esta región, vista a través de temas fragmentados. El texto permite reflexiones distintas sobre una mirada conjunta del Pacífico, la cual aglutina los elementos esenciales de este espacio de vida reconociendo su cambio constante, algo que muchos trabajos antropológicos no logran.

El recorrido de César Giraldo en la investigación inicia —luego de plasmar sus metodologías aprendidas en el campo de la biología y la experiencia acerca de los murciélagos (aplicando el principio de Heisenberg)— en el quehacer etnográfico y antropológico, que asume como una forma de conocer, apropiar y comprender el entorno y las percepciones de otros; a su vez, ese quehacer le permite vincular

la investigación biológica y antropológica. Comienza con la descripción del orden delimitado en el entorno, plasma la organización de las veredas de la boca del río Sanquianga, y con algunas puntadas cuestiona aspectos del zambajé, los tintes de discriminación y los ideales de racismo que percibe entre ellos, con lo que plantea una discusión sobre la hibridación biológica y cultural en la zona del litoral, las características de algunos mareños y las percepciones de ellos sobre el entorno, el de afuera (el mar) y el de adentro (sus esteros y su firme), centrándose en la vereda El Bajito, donde concentró su trabajo.

Luego, el autor desarrolla las *unidades laborales* que ha identificado en ese espacio, en la organización dentro de las comunidades: sobre estas estructuras dualistas se sustentan los entramados y se complementan las capacidades y los conocimientos. Es ese el andamiaje con el que logró armar y dinamizar su investigación.

Dedica los capítulos a la marinería, sus espacios y visiones, la tecnología, el aprendizaje, las relaciones a su alrededor, las capacidades requeridas, los movimientos aprendidos, la actuación y su dinámica con las características del *entorno*

de afuera, las técnicas y tradiciones, lo que interpreta en el arte de la región, en su música y su baile.

El autor se propone “describir y analizar la marinería en el litoral Pacífico nariñense para comprender la forma en que se conoce e incorpora el entorno a través de las técnicas corporales y perceptuales que la conforman, y entender la manera en que se armonizan estas técnicas con las concepciones del mundo y los tipos de socialización” (p. 29), tomando como primer eje los conceptos de tiempo, espacio y movimiento, que se han presentado en la antropología, para abordar el tema de los aprendizajes corporales y las técnicas, desde las perspectivas teóricas de Llinás, Mauss y Bourdieu, de quien enlaza la noción de *habitus*. Este rico entramado revela elementos de pedagogías propias del Pacífico y de su forma de vivir en el tiempo; resalta además el arte de la marinería y expresa una mirada ecosistémica.

El texto que compone César Giraldo es claramente una ilación de ese espacio fluido, en el que muestra las formas de navegar del mareño, así como de relacionarse, aprender, moverse, jugar y construir percepciones. Y a partir de esto, una de las afirmaciones que sobresale es un planteamiento distante de los que

hasta ahora muchos han postulado acerca de la descendencia o la formación de las comunidades negras, e incluso de su relación con las comunidades indígenas, las cuales el autor define como generaciones de zambaje, hibridaciones.

Su tipo de análisis contiene argumentos que encuentra en las conversaciones y recorridos con su “pareja” (Gabino Ibarbo, su coinvestigador comunitario) o en observaciones locales, incluso en fuentes históricas que sustenta y contrasta a su vez con ideas o evidencias expuestas desde otras ciencias e investigaciones de tipo genético y biológico. Pudiera decirse que la gran lectura que el autor hace de este entorno y de aquello que lo conforma, incluida su gente, es que es una hibridación dinámica.

De este trabajo se resalta la interdisciplinariedad de la investigación y también el debate que queda planteado, el cual enfrenta a autores de fuertes corrientes que han presentado hasta hoy una etnia políticamente definida como afrodescendiente, pero que el autor, como algunos pocos lo han afirmado, presenta y sustenta como combinación de blancos, moros, mulatos, indígenas y zambos.

YINA VILLAMIL VELÁSQUEZ

Universidad Externado de Colombia

CARMELO LISÓN TOLOSANA (EDITOR)
Antropología: horizontes estéticos

Barcelona: Anthropos Editorial, 2010. 252 páginas.

El libro editado por Carmelo Lisón Tolosana es el variado conjunto de artículos y autores producto de un “symposium” organizado por Petra M.^a Pérez Alonso-Geta en Valencia, a mediados del 2007. Consta de diez capítulos y un prólogo del editor. Los autores, españoles con excepción de un italiano, se reunieron con la excusa de la antropología y la estética. Hay, sin embargo, enormes altibajos de capítulo a capítulo. Navega el lector entre hermosas reflexiones sobre Goya como antropólogo (Lisón), aburridos reportes de gestión cultural en un museo (De la Calle), crípticas discusiones sobre estética en la tradición de Occidente aplicadas al consumo cultural contemporáneo (Pérez, Colom), recorridos alucinantes de Picasso a Hulk, pasando por Jekyll y Peter Pan (Sanmartín); revisiones que descubren la invención del hispanomorisco (González), críticas del arte posmoderno (Granés), el uso de etiquetas tan equívocas como “antropología androide y biónica” (Buxó) o tan atractivas como “antropología teatral” (Giacchè) y, finalmente, cuidadosas excursiones por el paisaje como producto de la mirada del otro (Mairal).

Me pregunto, luego de leerlo, por la estética de un libro de antropología y por la estética en la antropología. Más general lo primero y extraña cuestión lo segundo.

La forma desaparece cuando uno no se da cuenta de los problemas. Pero cuando aparece, como en cuestiones de etiqueta, hay incomodidades. Y las incomodidades en la lectura de este libro tienen que ver con diferentes asuntos editoriales. Unos de orden político y otros puramente formales. Entre los últimos, molesta la falta de coherencia en la citación, que surge tan pronto como se intenta navegar en las referencias de cada autor. Incluso uno de los artículos no tiene bibliografía al final. Las imágenes que acompañan algunos capítulos no están debidamente identificadas y, en la mayoría de los casos, son tan pequeñas que dejan de ilustrar los argumentos. Debajo de la seria presentación de la colección de la que hace parte y que decide, a la postre, la portada y la caja editorial, es evidente el descuido en el tratamiento del conjunto, que luce más como producto del cuidado de cada autor que de una dirección editorial dedicada. Esto ya se involucra con “la política” de las ediciones similares a esta. Ciertamente, la organizadora del simposio que originó el trabajo es autora de uno de los artículos, pero ello no la hace editora y tampoco aparece como tal. El editor, seguramente obedeciendo a “razones prácticas” que se atienden al peso de los nombres, es un reconocido antropólogo español formado en Oxford y director

de un conjunto de trabajos de primer orden en la lengua castellana. El prólogo, un tanto anecdótico, devela, entre otros asuntos, su distancia de la mayoría de los trabajos publicados. Es una vieja costumbre de las ciencias sociales la edición de conjuntos de artículos como producto final de seminarios, mesas de congresos y otros eventos a medio camino entre la cena formal y la fiesta. Y es vieja la costumbre de dar más al que tiene más presentando en la carátula un nombre conocido como garantía de ventas.

Estos conjuntos de artículos suelen ser poco coherentes, aunque tienen la posibilidad de presentar parte de investigaciones mayores en un conjunto con el que dialogarían (cosa que ocurre más bien pocas veces). De los trabajos que presentan este tipo de ediciones uno extraña la elaboración misma de la antropología. Es sabido que vivimos en una época tacaña. Cuando publicamos son excepcionales los lugares que dan más de treinta páginas a un autor. Y cuando leemos queremos toda la información en la brevedad de un artículo. Por no decir ya de los trabajos de campo. Eso es paradójico, por lo menos, en una disciplina como la antropología, que requiere tiempo y espacio. La forma de este tipo de publicaciones hace creer a un número creciente de antropólogos que la disciplina puede vivir de relámpagos de inspiración crítica, que es lo que suele ocurrir con un artículo. Un artículo tiene la enorme limitación de que no puede enseñar el proceso de investigación y, sobre todo, suele ser

muy complicado escribir y leer etnografía en este tipo de producto.

Arriba, entonces, a la segunda cuestión. Creo que el único camino por el que la antropología puede abordar el problema de la estética empieza y termina con la etnografía. Hacer etnografía implica desde el comienzo una fuerte puesta entre paréntesis del gusto en el nivel más elemental. Desde aquello que consideramos buena comida, el tipo de escena que esperamos encontrar en el hogar, hasta la certeza de cómo deberían ser las cosas: la voz, el vestido, las relaciones sociales, la escatología; todo aquello que a nuestro parecer “está al derecho” y “podría estar al revés”; y que estando al derecho o al revés nos emociona o nos aterra. La estética podría definirse como todo lo concerniente a la legalidad del espíritu. Esto hace que uno extrañe algún trabajo etnográfico en estricto sentido en el conjunto de artículos de *Antropología: horizontes estéticos*. Más aún cuando varios autores tienen la intención de dialogar con el canon de Occidente. Sostengo que el camino por el cual podemos construir teoría antropológica, nos lo ha enseñado y nos lo enseñará la etnografía.

La reseña, por otra parte, de este tipo de producción resulta si no imposible, sí muy difícil. Sus virtudes dependen un poco del azar, de los intereses concretos del lector, de las modas académicas... Yo encuentro fascinante el brevíssimo texto de Lisón, riguroso y claro el de Mairal, interesante el de Sanmartín, crítico en

justa medida el de Granés, retorcido el de Giacchè, innecesariamente elevados hacia la abstracción otros. Pero no encuentro un conjunto. Preferiría haber leído un solo estudio largo. Pero esto es muestra del tipo de publicaciones de antropología que estamos consumiendo y produciendo. Incluso hay estudios largos que se publican completamente, pero que se reducen a una sofisticada crítica de textos de la cual resulta difícil desenmarañar experiencias concretas o vidas viviendo. ¿De qué otra manera podremos llegar a dudar de lo que creemos que es como debe ser? ¿O ampliar el horizonte de la estética desde la antropología?

Si la intención es ampliar los horizontes estéticos de la antropología misma

creo que el resultado es ambiguo. Presenta estudios sobre contextos de los que la vieja antropología no se ocupó. Olvida la necesaria reflexión etnográfica que se remonta hacia la teoría para re-evaluar lo que podríamos generalizar. Pero sobre todo, salvo excepciones, el conjunto poco se atreve a jugar con la belleza y la fealdad en la construcción de textos sobre estética y antropología. Si es plausible ver a Goya como etnógrafo y como antropólogo ¿no sería deseable que algún antropólogo aspirara a ser goyesco? Tal vez sea demasiado pedirle a una disciplina que produzca textos bellos, ¡pero cuánta falta hacen!

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA

Universidad Externado de Colombia

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor(a), un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes¹: 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva

analítica o crítica del autor sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales; 3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extracta los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento recibido por *Maguaré* entra en un proceso de selección llevado a cabo por el Comité Editorial, quien escoge los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez que el texto ha sido seleccionado se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán un concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Una vez finalizado el proceso de revisión, el editor informará al autor la decisión final sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar al(a) autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio impreso y digital.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

¹ Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.
2. Los documentos pueden ser enviados a la revista *Maguaré, a través de los correos*: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguaré@gmail.com o a la dirección: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45—03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).
4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos del autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (120 palabras máximo) en español e inglés y, además, 6 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (como nota a pie de página) el título y número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de fotografías, ilustraciones, tablas o diagramas. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato png, jpg o tiff con resolución mínima de 300 ppi. Toda imagen, figura o tabla que no sea

autoría del investigador deberá contar con la autorización por escrito del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe ser tramitada el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIA

BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica de la American Psychologist Association (APA), 5.^a edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998: 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán & López, 1997: 38); y cuando son más de seis, (Uribe *et al.*, 2002: 43). En el caso de referenciar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982: 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo de la American Psychologist Association con las modificaciones que hemos incluido para las publicaciones en español. Para consultar algunos ejemplos de la forma de citación puede remitirse al link [www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré](http://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré), en la sección *Normas de Presentación* de cualquier número.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a yearly publication published since 1981 by the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to divulge original works and researches that contribute to anthropology and other disciplines of social sciences. The Journal fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness, through the publication of documents with an anthropological view related to other disciplines like history, sociology, literature, psychology, social work, etc., in order to create knowledge networks and promote interdisciplinarity. The editorial staff is conformed by a director attached to the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia's main campus in Bogotá, an editor, an Editorial Committee, conformed by professors from several Colombian anthropology departments, and an International Scientific Committee, conformed by foreign professors with a remarkable academic trajectory, who are in charge of assisting the edition process for the documents received by the Journal. The Journal divulges papers of different characteristics, some of which are the following¹: 1) paper of scientific research: presents in great detail the original results of research projects; 2) paper of reflection: a document presenting research outcomes, from the author's analytic or critic approach to

a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary or partial results of a scientific research; 4) survey on a subject: a document resulting of the survey on literature about a subject of particular interest. It consists of an analysis of at least fifty bibliographic sources; 5) translation: translations of classic or contemporaneous texts, or transcriptions of historical documents of special interest in the publishing scope of the Journal; 6) monograph reports: a document presenting the main points of a thesis work presented to obtain a certain degree.

PAPER ASSESSMENT

Each document received by *Maguaré* enters a selection process conducted by the Editorial Committee, who selects the texts to be assessed by academic peers. Once the text has been selected, three examiners are assigned to issue a concept about the text. However, the final publication is decided only by the Editorial Committee. Once finished the assessment process, the editor will inform the author about the decision about his document. If it has been selected for publication, the Journal will send the author the corresponding authorization form for its publication and reproduction in digital and printed media.

PAPER SUBMISSION

1. All material proposed for publication have to be unpublished and not have been presented to other Journals or publications.

¹ Although there is a guide to describe in detail the texts privileged by the Journal, they don't consider the whole range of document models able to be received by the publication.

2. All documents must be addressed through the following electronic mails: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.
3. The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced Times New Roman typography. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).
4. The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article includes an abstract in Spanish and English (with a maximum lenght of 120 words), annexed along with 6 Spanish and English keywords. If the article is a result of an investigation or project, its title and number of the investigation must be included (as a footnote), along with the name of the entity that financed it, when it corresponds.
5. The original files of photographs, illustrations, tables or diagrams must be submitted in a digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 ppi. All image, figure or table which is not of the researcher's authorship must have

the written authorization from the original author and the respective reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the paper's author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré uses the bibliographic reference rules of the American Psychologist Association (APA), 5.th edition, available in www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. This system has a parenthetical citation model, in the case of citation within the text, and another model for the bibliographic list. The citations within the text must be made mentioning the author's last name, year of publication and page, for example: (Benavidez, 1998: 125). To mention a work from several authors, the following models are used: when from two authors, (Guzmán & López, 1997: 38); and when from more than six authors, (Uribe *et al.*, 2002: 43). When citing a cited author, it will be written as follows: (Marzal, cited in Pease, 1982: 11-12). The list of bibliographic references must follow the American Psychologist Association model with the modifications we have included for publications in Spanish. To consult some examples of the citation system, please refer to www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare, section *Normas de Presentación* of any issue.

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE LA REVISTA MAGUARÉ, N.º 24

SEBASTIÁN CARENZO

Licenciado en Ciencias Antropológicas y doctor en Antropología, Universidad de Buenos Aires. Docente investigador en proyectos de la misma universidad en las áreas de etnografía económica, territorios y etnicidades.

JOHN ALEXANDER CASTRO LOZANO

Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Estudiante de la maestría en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, miembro del grupo de estudios de las Subjetividades y Creencias Contemporáneas de la Universidad Nacional de Colombia.

LADY SELMA FERREIRA ALBERNAZ

Docente del posgrado en Antropología de la Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Ciências Sociais. Investigadora del Fages (Núcleo Família, Gênero, Sexualidade e Saúde).

FRANKLIN GIL

Magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Investigador de la Escuela de Estudios de Género de la misma universidad.

ROBERTO LLERAS PÉREZ

Doctor en Arqueología, Universidad de Londres (Inglaterra). Docente de Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia.

LILIANA SAYURI MATSUYAMA

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia. En la actualidad investiga las migraciones de japoneses en América Latina y de latinoamericanos de origen japonés que retornan al Japón.

PABLO MÍGUEZ

Licenciado en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires, y licenciado en Economía de la misma universidad. Es estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales (UBA). Docente investigador en proyectos UBA en las áreas de economía política y sociología del trabajo.

ÉDGAR MONCADA

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. En la actualidad investiga la cartografía de lo sagrado en la Sierra Nevada del Cocuy (Boyacá, Colombia).

MARIO ORTEGA OLIVARES

Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco (México), Premio Nacional de Investigación Urbana 1992. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt.

EDIXON QUIÑONES REYES

Antropólogo forense. Coordinador del Área de Identificación de la Oficina de Personas Desaparecidas y Ciencias Forenses, Misión de las Naciones Unidas en Kosovo.

NATALIA ROBLEDO ESCOBAR

Antropóloga y magíster en Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Estudiante de Doctorado en Antropología, Universidad de los Andes. Pertenece al proyecto ¿Quiénes Son los Campesinos Hoy? Observatorio de Identidades, Prácticas y Políticas en el Espacio Rural Colombiano, de Colciencias, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia y la Universidad del Rosario.

JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ

Doctor en Antropología Física del Instituto de Antropología y Etnografía de la Academia de Ciencias de Rusia. Profesor titular, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Especialista en el área de antropología física y forense.

HUÁSCAR RODRÍGUEZ GARCÍA

Sociólogo. Magíster en Ciencias Sociales, Flacso. Investigador del Centro de Investigación de Sociología (CISO) - Universidad Mayor de San Simón (Cochabamba, Bolivia).

CÉSAR AUGUSTO VELANDIA JAGUA

Doctor en Ciencias Naturales, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Coordinador del grupo de investigación en Arqueología, Patrimonio y Ambiente Regionales, Facultad de Ciencias Humanas y Artes de la Universidad del Tolima.

MARA VIVEROS VIGOYA

Doctora en Ciencias Sociales de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París. Docente del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Actualmente investiga las identidades y relaciones de género.

**EVALUADORES DE LA REVISTA
MAGUARÉ, N.º 24 · 2010**

David Eliécer Arias · Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Julián Arturo ·
Jairo Clavijo · Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Darío Fajardo Montaña · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Mirko Daniel Fernández · Eciaf (Equipo Colombiano de Investigaciones Antropológicas Forenses), Bogotá
Víctor González · ICANH (Instituto Colombiano de Antropología e Historia), Bogotá
Mark Hunt Ortiz · Universidad de Sevilla, España
Zaid Lagunas · INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), México
Antonio Martín Costea · Cenim (Centro Nacional de Investigaciones Metalúrgicas), España
Federico Parra · Enda América Latina, Colombia
Zandra Pedraza Gómez · Universidad de los Andes, Bogotá
Clemencia Plazas ·
Eduardo Restrepo · Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
Daniel Ruiz Serna · Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular), Colombia
Marta Saade Granados · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
César Sanabria Medina · Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, Colombia
Luis Alberto Suárez · Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Inge Valencia · Universidad Icesi, Colombia

Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia
César Ernesto Abadía · Departamento de Antropología, CES (Centro de Estudios Sociales)
Franklin Gil Hernández · Escuela de Estudios de Género
José Vicente Rodríguez · Departamento de Antropología
Mara Viveros Vigoya · Escuela de Estudios de Género

REVISTAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / SEDE BOGOTÁ



**REVISTA
COLOMBIANA
DE SOCIOLOGÍA**
**VOL. 33, N.º 1
ENE-AGO / 2010**
 Departamento de
Sociología
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/soc)
index.php/soc
soc@uniandes.edu.co



**CUADERNOS DE
GEOGRAFÍA**
N.º 29 / 2010
 Departamento de Geografía
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/gog)
index.php/gog
gog@uniandes.edu.co



PROFILE
**ISSUES IN TEACHERS'
PROFESSIONAL
DEVELOPMENT**
VOL. 12, N.º 1 / 2010
 Departamento de Lenguas
Extrajeras
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/prof)
index.php/prof
prof@uniandes.edu.co



**ANUARIO
COLOMBIANO
DE HISTORIA
SOCIAL Y DE LA
CULTURA**
VOL. 37, N.º 1 / 2010
 Departamento de
Historia
[http://www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/hsc)
index.php/hsc
hsc@uniandes.edu.co



TRABAJO SOCIAL
N.º 12 / 2010
 Departamento de
Trabajo Social
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/trasocial)
index.php/trasocial
trasocial@uniandes.edu.co



**LITERATURA:
TEORÍA, HISTORIA,
CRÍTICA**
N.º 12 / 2010
 Departamento de
Literatura
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/lit)
index.php/lit
lit@uniandes.edu.co



PALIMPSESTOS
N.º 6 / 2007-2008
 Revista de la Facultad
de Ciencias Humanas
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/palimpsesto)
index.php/palimpsesto
palimpsesto.uniandes.edu.co



**REVISTA
COLOMBIANA
DE PSICOLOGÍA**
VOL. 19, N.º 1 / 2010
 Departamento de
Psicología
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/psicologia)
index.php/psicologia
psic@uniandes.edu.co



**FORMA
Y FUNCIÓN**
VOL. 22, N.º 1 / 2009
 Departamento de
Lingüística
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/linguistica)
index.php/linguistica
ling@uniandes.edu.co



**IDEAS
Y VALORES**
**VOL. LIX, N.º 143
AGOSTO / 2010**
 Departamento
de Filosofía
[www.revistasunal.edu.co](http://www.revistasunal.edu.co/index.php/iv)
index.php/iv
iv@uniandes.edu.co



**DESDE EL JARDÍN DE
FREUD**
 «Sigmund Freud»
N.º 10 / 2010
 Revista de Psicoanálisis
www.revistasunal.edu.co/index.php/din
index.php/din
spf@uniandes.edu.co

DISTRIBUCIÓN

EN LA LIBRERÍA, BOGOTÁ

Plazoleta de Las Nieves

Calle 20 # 7-15
 Tel. 2819003 ext. 29490

Cludad Universitaria

Torre de Enfermería, piso 1
 Tel. 3169000 ext. 19647
www.uniallibreria.unal.edu.co
www.unibiblos.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

LA LIBRERÍA DE LA U
www.lalibreriadela.com

**SUSCRIPCIÓN
Y DISTRIBUCIÓN**

**SIGLO DEL HOMBRE
EDITORES**

Bogotá / Cra. 31A # 258-50
 Pbx. 3377700
www.siglodelhombre.com

Constituye el Portal de Revistas UN en:
www.revistas.unal.edu.co/

CREMTO EDITORIAL

RECOPILARIO DE CIENCIAS HUMANAS
 Ciudad Universitaria, ed. 105, of. 211
 Tel. 3169000 ext. 29490
ediciones.ubq.unal.edu.co
www.ediciones.ubq.unal.edu.co
 Bogotá, D.C.

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia, en octubre del 2010
por Xpress Estudio Gráfico y Digital.
Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

